



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

Domingos Antonio Dias

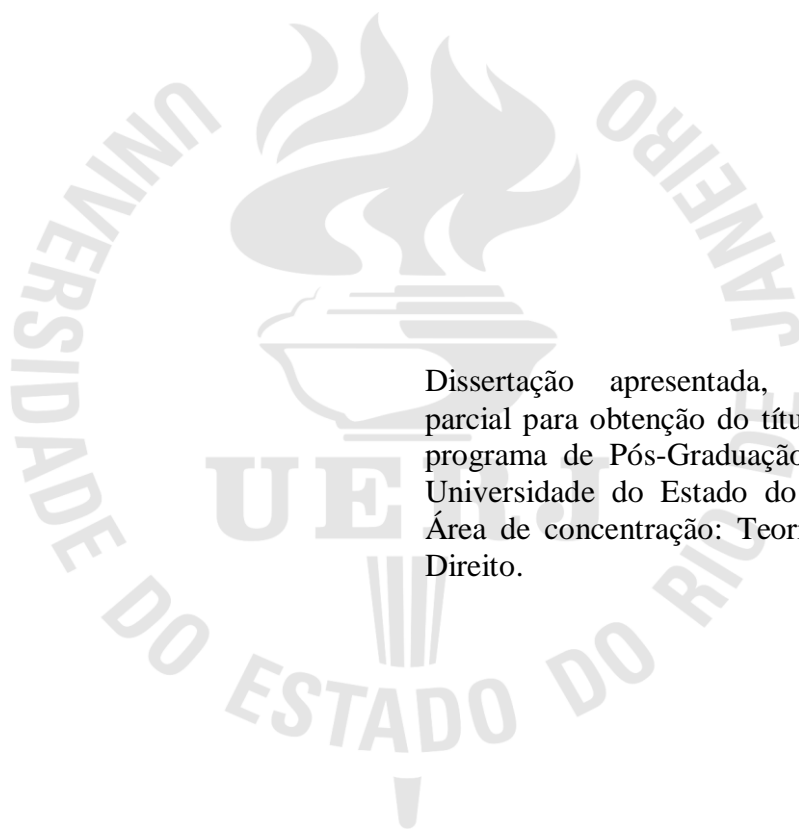
Exame da filosofia de Nietzsche sob o ponto de vista político

Rio de Janeiro

2014

Domingos Antonio Dias

Exame da filosofia de Nietzsche sob o ponto de vista político



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

D541 Dias, Domingos Antonio.

Exame da filosofia de Nietzsche sob o ponto de vista político /
Domingos Antonio Dias. – 2014.
148 f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo.
Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Faculdade de Direito.

1. Filosofia do Direito - Teses. 2. Direito - Filosofia – Teses. 3. Ciência
política - Filosofia–Teses. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900.–
Teses. I. Falbo, Ricardo Nery. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 340.12

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Domingos Antonio Dias

Exame da filosofia de Nietzsche sob o ponto de vista político

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovada em 29 de agosto de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo (Orientador)

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Marco Aurélio Marrafon

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Vicente de Paulo Barreto

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. José Ricardo Cunha

Faculdade de Direito – UERJ

Rio de Janeiro

2014

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Professores Vicente de Paulo Barreto e Marco Aurélio Marrafon por terem sido mestres e companheiros leais e honestos nesta etapa da minha jornada. É desnecessário descrever o quanto me ajudaram e enriqueceram.

Agradeço ao Professor Ricardo Nery Falbo pelos mesmos motivos e, ainda, por ter aceitado ser meu orientador, pela confiança e liberdade que me concedeu e por não ter se furtado de exercer sua crítica, ao mesmo tempo em que orientava a realização deste trabalho. Suas anotações, instruções, críticas e observações feitas ao longo de sua tarefa de orientação estão arquivadas, impressas e guardadas... já fazem parte da minha história.

Obrigado a todos.

RESUMO

DIAS, Domingos Antonio. **Exame da filosofia de Nietzsche sob o ponto de vista político**. 2014. 150 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

O tema da existência ou inexistência de uma filosofia política nietzschiana é recorrente nos meios acadêmicos, e é imensamente problemático desde a vinculação do nome do filósofo às ideologias fascistas da primeira metade do século XX. Especialmente a partir da segunda metade do século XX, a filosofia de Nietzsche tem sido trazida para os debates políticos, dessa vez como uma filosofia das grandes causas, daqueles que buscam a “libertação” do jugo dos grandes esquemas políticos da modernidade. O objetivo inicial desta dissertação é demonstrar que filosofia de Nietzsche não possui as características que permitam a sua assimilação pelo debate político. O próprio filósofo, reiteradamente, negou-se a ingressar no debate político de seu tempo, recusando-se a limitar seu exame da filosofia e suas reflexões às necessidades e clamores da “plebe”. Ele alertou para a dureza e radicalidade de seu pensamento, antecipando a vinculação de seu nome a “coisas terríveis”. Em vista disso, pretende-se levar a cabo nesta dissertação um exame da filosofia nietzschiana sob o ponto de vista da política, isto é, tentar ver se ao quadro geral da filosofia política pode-se juntar o pensamento de Nietzsche. Este exame deve ser feito levando-se em conta o amplo auditório ao qual se destinam os discursos políticos, o vínculo dos discursos políticos aos clamores da “plebe”, ou ao discurso de dominação. O objetivo final desta dissertação será demonstrar que fora do âmbito da filosofia, isto é, trazida para o seio do senso comum, a filosofia de Nietzsche, dado o caráter controvertido de suas asserções, acaba sendo presa fácil, mais uma vez, dos discursos de dominação e servindo aos piores propósitos. Corre-se o risco, outra vez, de se confirmar o vaticínio do filósofo quanto a sua vinculação a “coisas terríveis”.

Palavras-chave: Filosofia. Política. Direito. Poder. Ideologias de dominação. Indivíduo. Sociedade.

ABSTRACT

DIAS, Domingos Antonio. **Examination of Nietzsche's philosophy from the political standpoint**. 2014. 150 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The question about the existence or nonexistence of a Nietzschean political philosophy keeps recurring in academia and it is immensely problematic ever since the attachment of the philosopher's name to the fascist ideologies of the first half of the twentieth century. Especially from the second half of the twentieth century onwards, Nietzsche's philosophy has been brought to political debates, this time as the philosophy of great causes, of those yearning for "liberation" from the yoke of big political schemes of modernity. The initial aim of this dissertation is to demonstrate that Nietzsche's philosophy does not have the features to allow its assimilation by the political debate. The philosopher himself repeatedly refused to enter the political debate of his time, refusing to constrain his reflections and philosophical views to the needs and cries of the "rabble". He warned for the harshness and radical nature of his thought and forecasted the attachment of his name to "terrible things". In light of this, this dissertation is to carry out an examination of the Nietzschean philosophy from the political stand point, that is, try to see if Nietzsche's thought has a place in the general framework of political thought. This examination shall be done taking into account the wide audience to which political discourses are destined and the commitment of this thought to the cries of the "rabble", or to the discourse of domination. The final aim of this dissertation is to demonstrate that displaced from the framework of philosophy, that is, brought to the bosom of common sense and due to the controversial nature of its assertions, Nietzsche's philosophy, once again, ends up being an easy prey to the proposes of domination, serving the worst intentions. Once more, the philosopher's prediction that his name would be attached to "terrible things" is running the risk of being confirmed.

Keywords: Philosophy. Politics. Law. Power. Ideologies of domination. Individual. Society.

LISTA DE ABREVIATURAS

As edições efetivamente utilizadas neste trabalho, bem como o endereço eletrônico da edição digital das obras completas de Nietzsche, estão descritas ao final. As abreviaturas mais comuns dos títulos das obras de Nietzsche são as que se seguem. Entretanto, apresento-as por razões meramente didáticas, pois, preferencialmente, farei sempre menção às obras descrevendo os seus títulos por extenso, exceto quando as citações remeterem aos escritos do espólio de Nietzsche. Nesses casos, usarei as regras estabelecidas pela edição de Colli e Montinari.

NT – O Nascimento da Tragédia

Co. Ext. I – David Strauss, o Devoto e o Escritor

Co. Ext. II – Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida

Co. Ext. III – Shopenhauer Educador

Co. Ext. IV – Richard Wagner em Bayreuth

HH I – Humano, Demasiado Humano I

HH II – Humano, Demasiado Humano II

A – Aurora

GC – A Gaia Ciência

Za - Zaratustra

ABM – Além do Bem e do Mal

GM – Genealogia da Moral

CI – Crepúsculo dos Ídolos

EH – Ecce Homo

AC – O Anticristo

FTG – A Filosofia na Época Trágica dos Gregos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 O NASCIMENTO DE NOSSA TRAGÉDIA. DO ESPÍRITO DA TÉCNICA. ..	21
1.1 O domínio dos homens sensatos	21
1.2 Verniz filosófico	26
1.3 A responsabilidade dos filósofos	38
2 A INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO NIETZSCHIANO	47
2.1 Oriente	47
2.2 Falocracia - Uma breve história	48
2.3 A manipulação dos filósofos	51
3 PENSAR SEM MEDO	56
3.1 Pensamento plástico	56
3.2 Margem de manobra	58
3.3 Paradoxos	61
3.4 Escusa contextual	68
3.5 Um modo de pensar?	70
3.6 A farmácia de Nietzsche	75
4 ESTILO	77
4.1 Ilusão de ótica	77
4.2 Aforismo e sistema	81

5 CONCEITO DE POLÍTICA. FILOSOFIA TEÓRICA E FILOSOFIA POLÍTICA.....	86
5.1 Mínima genealogia da política.....	86
5.2 Atores e espectadores.....	87
5.3 Filosofar na ágora – Submissão ou confrontação.....	93
5.4 Pensamento problemático.....	94
5.5 Homem político.....	98
5.6 Política e Utopia.....	101
5.7 Auditório.....	104
6 FILÓSOFO CONTRA FILÓSOFOS.....	108
6.1 Acusações.....	108
7 NIETZSCHE E O SEU CONTEXTO.....	110
7.1 Dois mundos	121
8 GRANDE POLÍTICA.....	126
8.1 Grandeza e Amor Fati.....	126
9 FILOSOFIA TRÁGICA.....	131
CONCLUSÃO.....	135
REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

Oposição é amizade verdadeira...¹

A filosofia nietzschiana é uma filosofia que sirva a projetos políticos? Essa indagação inicial pode ser facilmente respondida: sim! Tanto quanto qualquer coisa pode servir a projetos políticos; não é preciso um grande aprofundamento para se chegar a essa resposta. Os elementos que permitem essa conclusão são apreensíveis, mesmo no plano do senso comum: religiões, esportes, ações heróicas de indivíduos, catástrofes naturais, a estatura dos habitantes de uma região, a cor da pele, dos cabelos. Até mesmo o clima tem servido a projetos políticos – “povos de regiões mais frias são mais laboriosos e determinados, enquanto povos de regiões mais quentes são indolentes”. Se a direção ideológica for inversa, dir-se-á que “os povos de regiões mais frias são mais tristes, enquanto os povos de regiões mais quentes são mais alegres”. Os ideólogos em todas as épocas costumam ser obreiros bem versáteis, elaboram seus planos e esquemas explicativos com o que quer que esteja à mão; sendo assim, a filosofia nietzschiana é tão boa e tão adequada a projetos políticos quanto o são o bom tempo, a boa safra, as glórias esportivas e uma guerra vitoriosa. Esta indagação inicial não é, portanto, o problema com o qual devemos nos ocupar, pois não se espera do homem comum maiores cuidados com as coisas do pensamento e tampouco se espera dos ideólogos maiores pudores e responsabilidades na execução de suas tarefas. O problema desta dissertação guia-se por outra pergunta: Nietzsche é um filósofo político? Quer dizer, a sua filosofia possui as características que nos permitam falar em uma filosofia política nietzschiana do mesmo modo que falamos de uma filosofia política aristotélica, hobbesiana, iluminista, ou marxista? E podemos sequer falar em filosofia política de outro modo? Os filósofos podem

¹ “Opposition is true Friendship...”. William Blake, “The Marriage of Heaven and Hell”. Esta citação foi extraída da obra “Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist” de Walter Kaufmann. Achei conveniente adotá-la como epígrafe, pois o seu significado coincide com o significado deste trabalho. A amizade que Nietzsche buscava não se coaduna com bajulação e submissão cega e deturpada (perturbada) a sua filosofia. Trazer Nietzsche para o nosso círculo de amigos implica em uma disposição para sofrer. Mas só os fracos permanecem no círculo apenas a sofrer, isso não seria um combate, seria um massacre. É preciso pôr-se de pé e dispensar a misericórdia. Nietzsche apresentou-nos o super-homem, mas ele próprio é humano, muito humano.

tratar esse tema com a mesma irresponsabilidade com que este tem sido tratado pelos ideólogos? Estas perguntas já têm em si mesmas as respostas; são, portanto, perguntas retóricas, ou quase isso. A resposta a todas elas pode ser não. Se ficássemos por aqui, apenas com essa simples negativa, não haveria muito que reparar relativamente a três delas, mas quanto à terceira pergunta, a reflexão que poderia ser feita sobre o seu tema ficaria horrivelmente empobrecida. Contudo, tendo em vista os objetivos deste trabalho é possível que a resposta continue a ser não.

Contra essa resposta, Pearson diria que a suposição de que Nietzsche só nos diria alguma coisa hoje se o fizesse nos nossos termos é “grosseira e restritiva”². Entretanto, o que se pretende demonstrar nesta dissertação não é uma simples inadequação do discurso de Nietzsche aos discursos de nossa época, não se trata dos “nossos termos”. O que se pretende é demonstrar que os elementos essenciais daquilo que compõe a filosofia política foram estabelecidos por Aristóteles e Platão e se mantiveram essenciais ao longo da história. Portanto, os “termos” em questão são aqueles que dizem respeito aos temas que foram e continuam a ser problematizados por pensadores políticos com vistas, por um lado a sua superação, e, por outro, a sua realização: exclusão, opressão, igualdade de direitos, justiça, paz, etc. Não há desacerto entre os termos de Nietzsche e “os nossos termos”, aliás, não há qualquer desacerto, pois Nietzsche não quis ingressar no debate político e tampouco quis *falar para as massas* ou *instruir o Poder*.

Como se tentará demonstrar, a filosofia, especialmente a filosofia política, não se realiza inteiramente como um monólogo; o momento da comunicação, do diálogo, portanto, é crucial para o filósofo e para a filosofia. A qualidade e o sentido desse diálogo dependem do entendimento e das expectativas das partes envolvidas nesse diálogo. No que diz respeito à filosofia política, filósofos, juristas e cientistas sociais nem sempre são as únicas partes interessadas no debate; seu discurso, às vezes, *atinge e interessa aos homens comuns*³, os quais também possuem um entendimento e expectativas quanto a esse tema. Entendimento e expectativas confusas, superficiais e alienadas? Pode ser que assim seja, mas, ainda assim, são partes interessadas no debate e não é tarefa da filosofia ignorá-los⁴.

² ANSELL-PEARSON, K. *An introduction to Nietzsche as political thinker*, p. 2.

³ Habermas, como veremos adiante, é especialmente avesso a discursos que ignorem “os altos custos exigidos” dos homens comuns, especialmente, quanto às suas “condições materiais de vida e das possibilidades individuais de escolha” (*Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 470).

⁴ Confirma-se mais à frente a lição de Ernildo Stein quanto à tarefa da filosofia: “conduzir o homem para além da pura imediatidade e instaurar a dimensão crítica”.

Investigações e reflexões acerca da “Crítica da Razão Pura” ensejam diálogos e confrontos entre iguais, isto é, o vocabulário do debate e os temas abordados não produziram eco na praça pública. Por outro lado, no domínio da filosofia política, o seu vocabulário e os seus temas são aqueles colhidos da praça pública: governo, poder, prosperidade, felicidade, conflito, carência, participação, submissão, etc. Estes temas se não compõem a fala de todos os dias dos homens reais, atravessam-lhes, contudo, a vida todos os dias. Afastar-se dos interesses dos homens comuns, destituindo-os de qualquer valor tem sido uma tarefa levada a cabo com empenho pelo discurso de dominação⁵, e a estratégia utilizada para solapar os discursos que expressam as demandas dos homens reais (igualdade de direitos, justiça, felicidade) assenta-se na alegação de vacuidade dos conceitos invocados para expressar aqueles interesses. Nietzsche é justamente o filósofo que se dispôs a enfrentar esses e outros conceitos caros aos homens em geral, e a destituí-los da importância que adquiriram ao longo da história. Em sentido contrário, Ansell-Pearson afirma que “Nietzsche tem plena consciência da legitimidade das demandas da política”⁶, entretanto, ele não esclarece se por legitimidade entende necessidade, expressão de justiça, ou se com isso ele quer dizer simplesmente que as demandas da política decorrem de provocações reais. A despeito da importância de intérpretes como Pearson, a questão acerca da pertinência de Nietzsche ao campo do debate político continua a suscitar controvérsias. Segundo Ansell-Pearson, “podemos rejeitar o pensamento político de Nietzsche por considerarmos inadequada sua solução para os imensos problemas que se impõem aos seres humanos modernos, mas isso não quer dizer que nós não podemos achar qualquer ensinamento em sua obra”⁷. Essa é uma afirmação que merece ser analisada: começando pela conclusão, Pearson responde a uma objeção que não foi feita por qualquer intérprete que tenha negado a qualidade de filosofia política à filosofia de Nietzsche. Até onde se sabe, nunca se disse que “nós não podemos achar qualquer ensinamento em sua obra”. Que a filosofia de Nietzsche é uma filosofia fecunda isso se sabe já após a leitura de

⁵ Este conceito, “discurso de dominação”, será empregado nesta dissertação sempre como referência aos discursos (teses) que propugnam pela conservação do *status quo*, estabelecendo para seus adversários o sistema legal (permissões e proibições) como o limite para as ações. São discursos que, ao fim e ao cabo, pretendem, sobretudo, promover o livre curso das forças capitalistas, independente de permissões e livre de proibições. Isto esclarece o sentido do termo “dominação”: permissões e proibições emanadas a partir do círculo do poder com vistas à sua conservação, mas que nem sempre são percebidas pelos seus destinatários como comandos externos. Em outras palavras, “discurso de dominação” será empregado com o sentido que já lhe foi dado por pensadores como, por exemplo, Marcuse. Cf. “Five Lectures” (vide bibliografia).

⁶ ANSELL-PEARSON, K. *An introduction to Nietzsche as political thinker*, p.4.

⁷ ANSELL-PEARSON, K. *An introduction to Nietzsche as political thinker*, p.2.

meia dúzia de aforismos. Pode-se, ainda, manter aquela afirmação intocada e duvidar, ou ao menos limitar o alcance do que ali está afirmado: “Nós podemos achar ensinamentos na filosofia de Nietzsche”. Quem são as pessoas abrangidas pelo pronome “nós”? Para quantos de “nós” a filosofia de Nietzsche reserva ensinamentos? Pearson parece concordar que o pensamento político de Nietzsche oferece soluções inadequadas “para os imensos problemas que se impõem aos seres humanos modernos”; fica-se, então, com a impressão de estarmos diante da serpente a engolir o próprio rabo. Pois, não se sabe quantos de “nós” estariam fora da categoria dos “seres humanos” premidos por “imensos problemas” e que poderiam sorver algum ensinamento político da obra de Nietzsche.

Em nossa época, a filosofia não tem nada a dizer quando ao falatório⁸ contemporâneo acrescenta-se a filosofia nietzschiana? A verdadeira algazarra intelectual, que arrastou para dentro de si, temas como a desigualdade e a exclusão social, transformando-os em ilusões da modernidade, busca dignidade intelectual para as suas proposições associando-as, de algum modo, a Nietzsche. A expansão e pulverização dos meios de comunicação de massa têm propiciado a multiplicação dos “pensadores” do século XXI, os “formadores de opinião”. É difícil estabelecer precisamente a identidade intelectual destes condutores das massas: Jornalista? Sociólogo? Filósofo? Gramático? ... Entretanto, paradoxalmente, é fácil identificá-los através dos seus discursos; todos fazem parecer que possuem um profundo conhecimento acerca das filosofias de Marx e de Nietzsche – odeiam o primeiro e adoram o segundo.

⁸ Esse termo será empregado tendo em mente Heidegger e às reflexões que este desenvolve acerca da linguagem a partir do §34 de “Ser e Tempo”. Heidegger trata do falatório – *gerede* – em §34 (e não só), iniciando o parágrafo com uma advertência: “A expressão ‘falatório’ não deve aqui ser empregada numa acepção pejorativa. Ela significa terminologicamente um fenômeno positivo, que constitui o modo-de-ser do entender e interpretar cotidiano.” (Tradução de Fausto Castilho, 2012). Essa advertência inicial pode fazer parecer que o sentido, evidentemente pejorativo, dado aqui ao termo seja oposto àquele dado por Heidegger. Entretanto, é preciso atenção para o significado da advertência do filósofo: “não deve aqui”, isto é, “aqui” nesta analítica existencial do ser-ai – *dasein* –. Para os propósitos de sua analítica existencial, o falatório, o entendimento mediano, degradado, interessa-lhe como um modo de ser do ser-ai na comunicação. A despeito dessa advertência inicial, não nos devemos enganar, pois o sentido de sua análise expõe o “caráter autoritário” que assume a “difusão e repetição do discorrido”: “a coisa é assim porque o *a-gente* o diz”. Em “Prolegomena”, na seção dedicada a “Discurso e Falatório”, Heidegger diz que “para tudo aquilo que deve ser feito há hoje, em primeiro lugar, um colóquio, isto é, reúne-se e reúne-se constantemente, e todos esperam uns dos outros que seja o outro a dizê-lo (...). Se todos os falantes que aí se pronunciam tiverem compreendido pouco acerca da coisa, é-se da opinião que através da acumulação da incompreensão surgirá finalmente uma compreensão. Assim, há hoje homens que viajam de um colóquio para outro e que nisso têm a consciência de que efectivamente acontece algo e de que fizeram alguma coisa; quando, no fundo, se se furtou ao trabalho e se procura no falatório um refúgio para o próprio e incompreensivo desamparo”. (GA20, p. 376 apud Alexandre Franco de Sá. “Heidegger e a Essência da Universidade”, p. 16. Disponível em: www.lusosofia.net. É interessante observar que o jovem Heidegger talvez tivesse em mente o jovem Sócrates em “Parmênides”. Nessa obra, em 135c-d, Parmênides chama a atenção de Sócrates para a necessidade de “trabalho” antes que comecemos a falar sobre as coisas.

Já vivemos essa experiência. Invocar um grande pensador que, ao menos aparentemente, corrobore os próprios argumentos é um truque, uma trapaça que visa a convencer o interlocutor da sua própria mediocridade e afastá-lo do debate. Se durante as décadas de sessenta, setenta e oitenta a promoção da filosofia nietzschiana à condição de instrumento de interpretação e luta foi conduzida e mantida por filósofos e outros acadêmicos, na primeira década do século XXI, Nietzsche parece ter sido apropriado pelo grande público e por forças políticas reacionárias. Sua filosofia possui os elementos que a qualificam para o papel de ornamento perfeito a qualquer discurso que se pretenda audível em nosso tempo. É a filosofia de um pensador alemão; um rebelde temperamental com alma de artista e recebeu salvo conduto da parte de filósofos franceses igualmente rebeldes e com alma de artistas. Perfeito! Atrever-se a criticá-lo⁹, e aos seus epígonos, equivale a declarar-se idiota e condenar a si próprio ao ostracismo. Mesmo quando se avança no debate, eles podem “sempre recorrer a um último argumento: que o oponente entendeu mal o sentido do jogo de linguagem no seu todo, que em seu modo de responder cometeu um erro categorial”.¹⁰ Trinta anos, ou mais, se passaram desde que Habermas fez essa crítica ao “movimento” intelectual identificado com a “pós-modernidade” e, contudo, sua crítica continua a valer. Apesar disso, do tempo e do fato desta crítica já ter sido empreendida por alguém como Habermas, é preciso, ainda que modestamente, contribuir para a diminuição do arsenal ideológico que alimenta o discurso da dominação, indicando o lugar de Nietzsche dentro da filosofia, enfrentando-o nos seus próprios termos, o que significa dizer, sem boas maneiras.

O primeiro capítulo desta dissertação será dedicado à exposição de uma perspectiva sobre o processo e os mecanismos que transferiram com exclusividade para as ciências a prerrogativa de “dizer a verdade”, empurrando a filosofia para o domínio das aspirações

⁹ Como se verá ao longo desta dissertação, não se trata aqui de criticar (no sentido de censurar) Nietzsche, trata-se, isto sim, de examinar sua filosofia em confronto com aquilo que tem sido e se espera de uma filosofia política. Portanto, as críticas que forem aqui desenvolvidas são dirigidas a qualquer pretensão de se trazer a filosofia de Nietzsche para a praça pública, que é afinal de contas, o destino final das teorias políticas e o lugar em que estas irão produzir os seus efeitos. Eventualmente, alguma crítica ao filósofo surgirá, mesmo porque, Nietzsche, o destruidor de ídolos, não queria que a posteridade o transformasse em um super-ídolo, imune aos golpes de algum martelo.

¹⁰ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 468. Esta é uma crítica feita por Habermas a essa recorrência nos debates filosóficos: o argumento *ad hominem*. No domínio acadêmico isso é mais deletério que em qualquer outra esfera da vida, uma vez que, no limite, silencia-se o interlocutor recorrendo-se ao poder que uma posição de mando confere a alguém, em outras palavras, reprovava-se, negava-se a publicação e, finalmente, demitiu-se. Essa passagem da crítica que Habermas faz nessa obra é pouco ou nunca mencionada. Por tratar-se de Habermas seria difícil rebatê-lo desmerecendo as suas qualidades intelectuais, acusando-o de alguma deficiência.

“ingênuas” e da poesia. Um processo que, paradoxalmente, manteve a filosofia como suporte erudito do “discurso de dominação”, notavelmente, quando seus detentores extraem dos discursos filosóficos “máximas” que lhes permitam fechar com “chave de ouro” os seus próprios argumentos.

No segundo capítulo, será esboçada uma trajetória que tenha levado os filósofos a se resignarem a um papel secundário no debate contemporâneo e a adotarem critérios ou vias interpretativas que mimetizam critérios científicos, formando cânones interpretativos institucionalizados que regulam, isto é, controlam a atividade filosófica. Pretende-se com a articulação dos primeiros capítulos expor as dificuldades internas e externas de inserção dos discursos filosóficos no debate contemporâneo.

Nos terceiro e quarto capítulos serão examinados alguns aspectos que devem ser considerados quando nos dedicamos ao estudo da filosofia nietzschiana; o alegado caráter contraditório do pensamento de Nietzsche, a plasticidade de seus enunciados, o seu estilo e a sua opção pelo aforismo como forma de exposição do pensamento.

II

Nietzsche possui uma teoria do poder, isso é certo, também é certo que ele fala profusamente de política em seus textos. Todavia, sua filosofia está longe de poder ser, sozinha, uma teoria política. Acolhe-lo como um filósofo político acaba por dar sentido à apropriação do seu pensamento feita pelas doutrinas fascistas da primeira metade do século XX, uma vez que o procedimento adotado pelos ideólogos de então se assemelha aos procedimentos frequentemente utilizados pelos intérpretes de agora: a colheita superficial de elementos da obra do filósofo e a sua junção em uma espécie de mosaico de Gaudí. Entretanto, ali, no mosaico, o sentido da obra final não é dado por cada um dos cacos que o compõe. Nenhum daqueles cacos é capaz de nos antecipar o resultado final, a obra pronta. Se desmontarmos o mosaico, se o reduzirmos a cacos, outro artista os poderá juntar em outro mosaico cuja forma final seja inteiramente diversa da forma anterior. O próprio vocabulário nietzschiano, coincidente com o vocabulário político em geral, demanda um

cuidadoso exame do seu contexto, não tanto do contexto de sua época, como parece ser a preferência dos intérpretes, mas um exame do contexto de sua própria filosofia. O conceito de “raça superior”, por exemplo, é um daqueles cacos que servem à composição de qualquer mosaico; mesmo depois de reiteradas leituras das passagens em que o filósofo lança mão desse conceito, o leitor dificilmente deixará de o ver como o mesmo conceito empregado por ideologias fascistas. Entretanto, embora uma leitura fascista seja de fato “convincente”, Nietzsche, à sua maneira, fala de outra coisa. É possível que isso tenha ajudado a confundir as coisas.

Uma teoria política traz dentro si uma teoria do poder, isso é inevitável, a não ser que se parta para o domínio da fantasia e imagine-se uma terra encantada em que relações sociais não ensejem relações de poder. Porém, teorias políticas pretendem sempre algo mais do que discorrer sobre formas de governo. Simplificando a definição, tendo em vista *o amplo auditório do debate político*, nos termos da filosofia política, *uma teoria política é a reflexão e o plano acerca da existência dos homens que compartilham porções definidas do tempo e do espaço*. Ressalte-se aqui o verbo “compartilhar”! É preciso tê-lo sempre em mente quando se ingressa no domínio do pensamento político. Os filósofos, desde Platão, têm buscado o aperfeiçoamento do espírito gregário que une e opõe os homens no interior das sociedades. Nietzsche quer justamente o contrário; quer a superação do espírito gregário, para ele uma fraqueza, uma doença que afastou o homem dos seus instintos vitais.

(...) Quando se investiga o começo do cristianismo no mundo romano, encontram-se associações para o auxílio mútuo, associações de pobres e de enfermos, ou para realizar enterros, nascidas no solo mais inferior daquela sociedade, nas quais se cultivava conscientemente esse grande meio contra a depressão, a pequena alegria da beneficiência mútua – seria isto algo novo então, uma verdadeira descoberta? Numa “vontade de reciprocidade” deste modo suscitada, vontade de formar rebanho, “comunidade”, “cenáculo”, a vontade de poder assim estimulada, mesmo num grau mínimo, deve por sua vez alcançar uma nova e mais plena irrupção: a **formação do rebanho**¹¹ é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão. (...) Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza (...). Pois atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente **dissociar-se**, tanto quanto os fracos buscam **associar-se**; quando os primeiros se unem, isto acontece apenas com vista a uma agressão

¹¹ As palavras grifadas em negrito estão grifadas em itálico nas traduções e nas edições originais mencionadas pelos tradutores. Na edição digital de Paolo D'Iorio nem sempre há coincidência entre os grifos das traduções e das edições originais. Como, de acordo com as convenções as citações com mais de três linhas devem ser transcritas em caracteres itálicos, tive que usar essa solução para preservar os grifos originais. Essa solução será repetida em todas as citações. Quando os grifos forem meus será feita a ressalva.

coletiva, uma satisfação coletiva da sua vontade de poder, com muita oposição da consciência individual; os fracos, ao contrário, se agrupam, tendo prazer nesse agrupamento – seu instinto se satisfaz com isso, tanto quanto o instinto dos “senhores” natos (isto é, da solitária, predatória espécie “homem”) é irritado e perturbado pela organização.¹²

Nietzsche nos faz acreditar que ele teria descoberto o processo oculto da transformação da vigorosa besta humana em uma passiva besta muar. Entretanto, a vigorosa besta humana nunca foi desconhecida dos filósofos e estes nem sempre estiveram empenhados em transformá-la num muar, embora, usando-se aqui os termos de Nietzsche, seja verdade que tenham andado às voltas com a sua domesticação, com vistas ao seu *melhoramento*, o que aos ouvidos de Nietzsche “é quase uma piada”¹³. Esse processo de domesticação nunca esteve assim tão oculto, os gregos¹⁴ sabiam o que estavam fazendo e não escondiam a direção do seu pensamento; diga-se o mesmo de todos os filósofos que vieram depois. Aristóteles não calça luvas de veludo quando toca no problema: “fora da Polis, o homem ou é uma besta ou um deus”¹⁵. Aliás, esse livro, “Política”, (especialmente, Livro I, Cap. I – 1252a – 1253a) parece ser o material contra o qual Nietzsche erigiu a sua crítica e aversão ao conceito de homem formado pelos gregos e com o qual lidamos até hoje.

A partir do quinto capítulo, será abordada a filosofia política propriamente dita, isto é, serão expostos os elementos que, desde os gregos, permanecem no discurso político, os quais acabaram por se impor como pontos essenciais da trama das teorias políticas até os dias de hoje. O objetivo dessa exposição será a composição de um quadro geral contra o qual a filosofia nietzschiana poderá ser comparada a fim de que se possa decidir quanto à pertinência de Nietzsche à categoria de filósofo político. Para isso, após um breve exame do contexto em que a filosofia de Nietzsche se desenvolveu, nos capítulos subsequentes serão apresentadas algumas noções da obra do filósofo e que tradicionalmente são tomadas como propiciadoras de um lugar para Nietzsche no domínio da política.

¹² Genealogia da Moral, III, 18.

¹³ Crepúsculo dos Ídolos, VII, 2.

¹⁴ São muitas as ocasiões em que Aristóteles e Platão empregam os termos ἀγρίων (selvagem) e ἡμερον (domado/doméstico). Confira entre outras, PLATÃO, *Leis*, 766a e ARISTÓTELES, *Política*, 1254b, 22.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Política*, 1253a 28.

III

A quem e para quê interessa esse exame? A todos que tomam parte no combate a qualquer ideologia de dominação mascarada de razão e que exercem a devida cautela quanto ao trânsito de conceitos de um campo para o outro. Nietzsche é um daqueles filósofos que ocuparam uma espécie de panteão dos pensadores ocidentais. Isso, por si só, dá autoridade aos enunciados que compõem a sua filosofia. Autoridade! Juntar esse conceito ao conceito de filosofia já é um desastre. O apelo à autoridade é um procedimento que, embora já esteja no rol das falácias lógicas, não parece causar desconforto intelectual e acomodou-se em todas as esferas da vida. Mais do que na filosofia, esta acomodação ocorre confortavelmente na ciência e no direito, onde “só se reconhece importância” a um discurso quando este estiver previamente garantido pela reputação do orador¹⁶. Isto resolve de modo conveniente as dificuldades inerentes à multiplicidade de interpretações aplicáveis, por exemplo, à esfera jurídica, pois, por força da *auctoritas*, a multiplicidade desaparece. As implicações dos discursos “autorizados”¹⁷ provenientes da ciência e do direito, especialmente do direito, são sentidas, normalmente com dor, cotidianamente¹⁸. É preciso reconhecer, contudo, que para juristas e cientistas, ambos originários das entranhas do poder, o desafio à autoridade demanda uma certa disposição para a auto-mutilação. A

¹⁶ FALBO, R. N. *A Natureza do Conhecimento Jurídico*, p. 55 e nota 85.

¹⁷ O *argumentum ad verecundiam* ou “apelo à autoridade” é uma falácia que, tipicamente, resulta da remissão de um aspecto de um argumento ou de sua totalidade à autoridade de quem o proferiu originalmente. No campo da política e do direito o recurso a essa falácia é especialmente desleal, pois em ambos os casos “autoridade” significa autoridade mesmo, isto é, distinção em razão do poder, capacidade de submeter o outro. Em tempo, *verecundiam* em latim tem o sentido de “respeito”, mas também tem o sentido de “vergonha”.

¹⁸ FALBO, R. N. *A Natureza do Conhecimento Jurídico*, p. 175: “Multiplicidade de interpretações”, “diversas perspectivas” e variações dessas fórmulas são temas susceptíveis a justificações do tipo “nietzschiana”, ou o que se entende por isso. Sem a ajuda de um discurso filosófico o simples fato da multiplicidade de interpretações já traz consigo dificuldades, uma vez que, “ante a impossibilidade de a unidade ser mantida entre a teoria, a lei, a jurisprudência e a realidade social, toma lugar a multiplicidade de interpretações que não explicitam critérios interpretativos. A ausência de critérios para realidades diferenciadas abre espaço para procedimentos fundados em ideologias e no ocultamento de arbítrios que passam a permear o direito e que vêm sendo identificados como violência simbólica”. Observe-se que o problema, conforme se pode depreender da obra citada, não se resolve com o estabelecimento de uma “verdade”. Quanto a isso, a filosofia de Nietzsche é apta a preparar o espírito para esse enfrentamento. O que se busca, no caso do direito, é ao menos um critério, um caminho hermenêutico que afaste as ideologias e permita levantar o véu que oculta os arbítrios que acabaram por se tornar a “marca” distintiva do direito e da política. Daí em diante, a permanente inquietação do pensamento de Nietzsche dificilmente permite traçar um caminho.

filosofia, por sua vez, surge contra a autoridade, e não se quer que ela própria se converta em seu contrário. Desafiar a autoridade, portanto, é parte do próprio filosofar. No caso de Nietzsche e da época em que vivemos, evocar sua filosofia como fundamento de um discurso, dá-lhe autoridade e charme. Um charme que decorre, como já se disse, da associação do seu pensamento a um espírito de rebeldia e à livre fruição de uma visão artística e delirante. Nos dias que correm, poucos são os filósofos cuja simples menção de seu nome produza “uma certa atmosfera de devoção e de arroubo em torno” de seu nome. “É de bom-tom tomar-se um ar de profundo devotamento ao espírito e de reverência à cultura, quando se ouve falar” de Nietzsche¹⁹. Em tempos sombrios como estes em que vivemos, a filosofia não pode, nem mesmo acidentalmente, emprestar dignidade aos discursos que, ainda que de modo oblíquo e dissimulado, legitimam o interesse daqueles que propugnam pela livre exploração dos mais fracos e o abandono destes à própria sorte²⁰.

É preciso não esquecer que “a recepção de categorias filosóficas se tornou uma realidade que tem impulsionado o repensar ontológico e epistemológico na filosofia *do* direito” e que “mais do que nunca, a filosofia do direito está se construindo com a invasão da filosofia *no* direito”²¹. Segue o autor, lembrando ainda que:

Mais além, é forçoso reconhecer que, dada a caracterização do direito como um fenômeno social complexo, **especialmente ligado a processos de manifestação de poder**, sua metodologia de aplicação também não se desvincula de uma determinada concepção de Estado, de sua relação com a política, das escolhas valorativas consideradas juridicamente relevantes e de uma análise global de seu papel em sociedade.²²

¹⁹ FOGEL, G. *Sentir, Ver, Dizer – cismando coisas de arte e de filosofia*. (introdução). Na verdade, extrai essas citações da introdução da obra de **modo adaptado**, pois o filósofo **não trata de Nietzsche** naquela passagem, mas de “**arte**”. Entretanto, vi em seus comentários acerca do comportamento que se observa quando “se ouve falar de arte” referências que, *mutatis mutandis*, aplicam-se quando se ouve falar de Nietzsche. Como explicação e justificação dessa adaptação, devo dizer que a referência a Fogel não é acidental ou fora de propósito. Trata-se de um filósofo brasileiro que frequentemente ocupa-se com interpretações e reflexões acerca da filosofia de Nietzsche e que faz parte da minha formação e dos estudos realizados especificamente para esta dissertação.

²⁰ O tempo referido é este começo do século XXI. Quanto aos discursos, é desnecessário apontar este ou aquele autor como referência específica. Mesmo porque não está entre os objetivos desta dissertação o ataque ao pensamento de um autor determinado. Tal como no direito “não se exige prova dos fatos notórios”, aqui também é desnecessário “fazer prova”. Esse “discurso do abandono” já é parte do vocabulário contemporâneo e está fartamente disseminado nos meios de comunicação, nas universidades, na fala de deputados e na fala do homem comum que não vê a si próprio como “mais fraco” ou em risco de ser abandonado à própria sorte.

²¹ MARRAFON, M. A. *Discursos sobre a verdade, radicalização hermenêutica e fundação ética: o caráter complexo do método jurídico na decisão constitucional*. p. 135. (tese de doutorado).

²² *Ibidem*, p. 135-136 (Grifos meus).

Pois bem, extrai-se dessa argumentação²³ a constatação do inevitável entrelaçamento entre filosofia política e filosofia do direito e uma definição do direito que aqui caberia como uma advertência: “um fenômeno social complexo, especialmente ligado a processos de manifestação de poder”. Enquanto no terreno da filosofia em geral pode-se prosseguir indefinidamente no plano das abstrações, no terreno compartilhado pelas filosofias política e do direito, categorias oriundas da especulação filosófica materializam-se ao aderirem aos “processos de manifestação de poder”. Nesse terreno, dizer que “as idéias ganham vida” não se reduz a uma mera figura retórica, elas, *de fato*, ganham vida e não só, elas *ordenam* a vida.

Veremos mais adiante que há filósofos que habitam as montanhas geladas, mas há também filósofos que, embora igualmente as habitem, são capazes de descer até a planície e se fazer entender pelos outros homens. Nietzsche, segundo ele próprio, é um habitante das montanhas geladas; e reconheceu pela voz de Zaratustra, que não fala a língua dos homens das planícies.

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se abaixo de si! – filosofia, tal como até aqui a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes...²⁴

Em todas as idas e vindas dos intérpretes de Nietzsche, sejam eles defensores ou detratores, parece ter passado despercebido a ambas as classes de intérpretes algo que torna Nietzsche um filósofo radicalmente e perigosamente distinto dos demais filósofos. Mesmo sem o declarar, todos os filósofos iniciam o seu filosofar investidos de uma premissa ética estabelecida por Platão em sua “alegoria da caverna”: tendo se elevado da obscuridade e, finalmente, contemplado a “verdade”, o filósofo de sua alegoria empreende o caminho de volta – essa é a sua responsabilidade. Não é isso que diz Stein quando afirma ser a tarefa da filosofia conduzir o homem para além da pura imediatidade e instaurar a dimensão crítica? Não é também isso que diz Marx quando fala da tarefa do intelectual que conseguiu “elevar-se a um entendimento teórico do movimento histórico todo?” Imbuídos

²³ Ibidem, p. 135ss. Refiro-me especialmente à argumentação desenvolvida no capítulo 3 da tese de doutorado do autor.

²⁴ Ecce Homo. Prólogo, 3.

dessa responsabilidade, os filósofos *impõem a si próprios limitações*, limitações às suas reflexões, às suas conclusões, estas limitações Nietzsche não as quis, e ele não fez segredo quanto a isso.

Na conclusão desta dissertação será retomado o problema da ausência na filosofia de Nietzsche dos elementos que constituem uma filosofia política e será exposta a própria disposição do filósofo relativamente a esse tema com as suas reiteradas advertências para que não fosse tomado por aquilo que não é. Não há nada a lamentar quanto a isso, pois o filósofo das montanhas geladas optou por um pensamento das alturas, um pensamento que instrui o pensamento. O seu filosofar arrogante não é, contudo, um filosofar desleal; ele não se dirige aos que não o podem confrontar; ele dirige-se a filósofos e às suas peculiares pretensões universalizantes, totalizadoras, talvez mais arrogantes que as do filósofo que apresentou a si próprio – *Ecce Homo* – àqueles que o iriam julgar.²⁵

²⁵ Nietzsche não escolheu a frase “*Ecce Homo*” para título de sua obra autobiográfica como uma paródia à passagem dos evangelhos em que Pilatos apresenta Cristo aos que o irão julgar. Também não o faz como complemento gaiato a “*O Anticristo*”. Ele não era tolo ou ingênuo, sabia que sua filosofia não lhe reservaria apenas “estudos”, “análises críticas” e “comentários”, sabia que seria, sobretudo, e antes de mais nada, julgado e condenado.

1 O NASCIMENTO DE NOSSA TRAGÉDIA – DO ESPÍRITO DA TÉCNICA

1.1 O domínio dos homens sensatos

Pelo menos desde a segunda metade do século XIX, para começarmos a partir de uma época de grande euforia, a confiança na ciência tornou-se a marca distintiva do homem sensato. Duvidar da aptidão da ciência para dar respostas, imediatamente tornava alguém que antes fosse tido como um sábio em um tolo. A ciência atraiu para si todos os predicados que antes poderiam ser ditos de outros saberes e os fez seus e somente seus. Verdadeiro; eficiente; válido; confiável; certo; rigoroso, passaram a ser qualidades exclusivamente científicas. Nenhum outro saber poderia reclamar para si, legitimamente, tais qualidades. A religião, os saberes práticos e o senso comum puderam manter suas atividades no reino da crença, das crendices e da tradição.

Os cientistas, novos heróis de uma nova mitologia, “distanciaram-se dos filósofos, como os filósofos antes haviam se distanciados dos teólogos”²⁶. A filosofia procurou, então, mimetizar os termos e as pretensões das ciências positivas para escapar do exílio no reino do encantamento e da literatura. O filósofo, se não podia ingressar nas oficinas e nos laboratórios, queria, ao menos, falar a linguagem dos cientistas.

Se durante o Medievo a filosofia ocupara o lugar de serva da teologia, na época das grandes máquinas ocuparia o lugar de serva das ciências positivas²⁷. Nietzsche viveu essa época e assistiu a voracidade com que ciência, técnica e poder combinavam forças, tornavam-se “um”, a despeito de todos. Seu olhar não foi, contudo, complacente; para ele, não houve combinação de forças “a despeito de”:

Nossa vida pública, política e social, resume-se a um equilíbrio de egoísmos: a resposta à questão de saber como se chega a uma existência suportável, sem a

²⁶ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 3.

²⁷ Alfred Whitehead escreveu em “Process and Reality” que a filosofia ocidental consistia em uma série de notas de pé de página da filosofia de Platão. Isso não deixa de ser um elogio à filosofia dos primeiros tempos, e seria um elogio merecido. Aquela foi a época em que a filosofia não foi serva de ninguém. Enfrentou a tradição, a mitologia, as superstições, o falatório, a influência social dos sofistas, a arrogância do poder e o que mais lhe pusessem à frente. Dali em diante, foi, sucessivamente, serva da teologia, serva dos príncipes, dos interesses da burguesia que a acalentou no século XVIII, do cosmopolitismo capitalista do século XIX, do triunfo liberal do século XX e agora é serva do falatório e, paradoxalmente, de sua própria enciclopédia.

atuação de nenhuma força do amor, unicamente por meio da ponderação dos egoísmos envolvidos.

(...) A ciência deve agora mostrar a sua utilidade! Ela se tornou a provedora a serviço do egoísmo: o Estado e a sociedade puseram-na ao seu serviço para que a pudessem explorar conforme os seus propósitos. (...) ²⁸

O deslumbramento com a precisão das engrenagens e com os vapores emanados de laboratórios não é um sintoma da ingenuidade dos homens que assistiram ao dealbar da ciência como a conhecemos hoje. Esse deslumbramento parece ser parte da própria definição de ciência. O que promete a ciência senão isso mesmo, a eliminação das sombras. “Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade o pensamento sela sua própria nulidade”²⁹; havendo rigorosa precisão e obediência quanto aos procedimentos e o reconhecimento dos seus iguais, duvidar dos enunciados científicos pode mesmo ser visto como uma sabotagem ao progresso e ao bem-estar da humanidade. A partir dessa visão e submissos a ela somos levados a concluir que o cientista é antes de tudo um filantropo – é solitário, excêntrico e visa à alegria da descoberta. Seu apego à ciência é “desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos maus dos homens não teriam participação”.³⁰ Vai-se mais longe nessa definição adulatora e dá-se ao cientista escusas a sua responsabilidade: eis que a sua volta, rondam os aproveitadores, os que pervertem os resultados das pesquisas, aqueles que converterão aquilo que teria sido concebido como um benefício para toda a humanidade em bombas, em técnicas repressivas e toda sorte de traquitanas despejadas dentro da vida social, convertendo cada novidade no próprio espírito do tempo. Caberá à filosofia tornar-se a leal companheira da ciência?

Será nossa tarefa discutir ou não se a atual situação das ciências naturais pode também (em meio aos seus novos interesses) levar a um novo tipo de confrontação com a antiga herança da ciência. Hoje, até certo ponto, pode-se esperar que a bioquímica (que atualmente lida com problemas que nós associamos com o conceito de **physis** – natureza viva e pulsante) ocupe um lugar central entre as pesquisas. Mas pode ser que a desacreditada filosofia da natureza, além de lembrar o antigo conceito de **physis**, poderá tornar visível um novo horizonte de problemas. (...) A partir dos nossos novos interesses nós passamos a saber mais e mais acerca da história do universo e acerca de **process**

²⁸ eKGW/NF-1872, 19[69]. Tradução livre a partir da versão inglesa.

²⁹ ADORNO E HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*, p.84.

³⁰ A Gaia Ciência, 37.

and reality³¹, nos tornamos claramente conscientes mais uma vez da completa alteridade que o mundo do conhecimento criou sobre a memória, a lembrança e a tradição – o “mundo da vida” – e também sobre as assim chamadas ciências humanas. As heranças religiosas e filosóficas da cultura ocidental vêm à vida uma vez mais e outra.

Num certo sentido, entretanto, não deveríamos ver a alteridade das ciências humanas como sendo diretamente oposta às ciências naturais. Além disso, as ciências humanas não são meros sonhos românticos. Não podemos esquecer: é a própria natureza que nos tem impelido em direção à cultura. Assim, o fato de que nós não podemos sobreviver sem cultura continua a ser verdadeiro.³²

E, afinal, para que serve a filosofia? Para nada! A história da filosofia, disseram-nos, é a história de falsos problemas, “uma série de sistemas refutados e um esbanjamento que a ninguém beneficia”³³, uma contínua criação de quimeras, um arremedo de mitologia que se quis terrena. Assim fomos ensinados desde antes de Carnap, Wittgenstein e outros que os acompanharam ou seguiram. Mesmo antes, mesmo de dentro da filosofia, outros já os haviam antecedido nessa crítica. Nietzsche e Marx, cada qual a sua moda, não pouparam a filosofia e os filósofos. Viraram-lhes as entranhas do avesso, “produziram feridas no pensamento ocidental³⁴”, revelando suas filiações, desejadas ou não, ao movimento de suas respectivas épocas ou às idiossincrasias dos filósofos. Nietzsche, entretanto, não foi tão longe quanto aqueles que estenderam o “menosprezo por este ou aquele filósofo” a toda a filosofia³⁵.

Pretendendo dar algum alento à filosofia, os filósofos analíticos apontaram o caminho da elucidação dos discursos como aquele que seria o domínio dos filósofos. Servos da ciência, os filósofos deveriam dar boa forma ao discurso e denunciar a vacuidade de conceitos que se acumularam como entulhos de épocas passadas e que, na época da precisão e da certeza objetiva, constituíram-se como entraves à construção das

³¹ Conforme está esclarecido pelo tradutor americano, Gadamer utilizou esses dois vocábulos em inglês. Como este trecho foi livremente traduzido por mim, decidi manter os vocábulos na língua inglesa de acordo com o original. A propósito, não sei dizer se houve da parte de Gadamer a intenção de fazer uma referência implícita à obra de Whitehead que leva esse nome. Pode ser que seja o caso, pois em “Verdade e Método” Gadamer faz uma menção indireta a essa obra, justamente ao tratar do exame da herança filosófica (no caso Platão) da cultura ocidental.

³² GADAMER, H.G. *The Beginning of Knowledge*. p. 139/140. É assim que Gadamer encerra esta obra, na qual o filósofo examina o papel da filosofia na construção do conhecimento desde os pré-socráticos. Este não é, evidentemente, o tema deste trabalho. Entretanto, especialmente no capítulo 6 (o último), o filósofo trata do problema do triunfo da ciência e o lugar da filosofia no mundo contemporâneo de um modo que me permitiu absorver parte de suas conclusões, como se pode avaliar pelas últimas linhas de seu livro, aqui transcritas.

³³ Além do bem e do mal, 204.

³⁴ FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx – Theatrum Philosophicum*. p.17.

³⁵ Além do bem e do mal, 204.

melhores doutrinas econômicas, jurídicas e sociológicas³⁶. O que é bem? O que é justiça? O que é igualdade entre os homens? O que são essas coisas que só conhecemos como palavras? O perfeito planejamento social, em todas as esferas, depende do manejo de conceitos seguros e precisos: operário, patrão, salário, capital, produtividade, consumo, distribuição, preço, calorias, ergonomia, adequação e outros, cuidando-se para que não ingressem no discurso conceitos insuscetíveis de medida, “para fins de tornar a calculabilidade mais fácil”³⁷. Mesmo os discursos à primeira vista desvinculados das ciências naturais e exatas podem conter suas fórmulas, suas equações de modo a demonstrar a sua precisão: X operários, X horas de trabalho, X unidades por Y homem-hora, delinqüente P + delito X = Y anos de reclusão. Trata-se de discursos produzidos por “homens derrotados e reconduzidos à dominação da ciência, que alguma vez quiseram mais de si, sem ter direito a esse ‘mais’[...]”³⁸. Misture-se a esses discursos, igualdade, justiça, felicidade e dignidade, e tem-se, então, um incompreensível camelo em lugar de um nobre e garboso cavalo. O discurso da dominação não comporta imprecisão, seu debate admite apenas a confrontação quantitativa dos resultados.

A lógica científica leva essa abreviação a seu extremo: “todos os afetos, todo o sentir e querer são banidos desse pensar”, bem como é criada uma ordem própria em contraposição à “efetividade” (Wirklichkeit): “ela é, de todo, indescritivelmente complicada”. A lógica é nesse contexto o “padrão de uma completa ficção” que, aliás, é profícua. Seu “aparato de simplificação” conduz isso a uma **escrita semiológica** (Zeichenschrift), a uma **comunicabilidade** e a uma “notabilidade dos eventos lógicos”. Ela cria signos que podem ser fixados com significados iguais em um escrito e que por qualquer um pode ser

³⁶ Esta é uma crítica perigosa e que pode parecer leviana, por isso deve ser recebida com a devida cautela. É certo que é no interior dessa corrente filosófica que vamos encontrar, especialmente entre autores anglo-americanos, comentários deletérios ao trabalho filosófico. Entretanto, sob o conceito de filosofia analítica podem ser acomodados desde filósofos vinculados ao “Círculo de Viena” até, por exemplo, Richard Rorty. Cabe ainda dizer que, quanto a “dar boa forma ao discurso e denunciar a vacuidade de conceitos”, estas afirmações podem nos remeter a Wittgenstein e seu “Tractatus Logico-Philosophicus”. Isto é verdadeiro e falso, pois, de fato, Wittgenstein (T.L.P. 4.111) ocupa-se com essa questão, mas seria uma simplificação restringir o seu pensamento aos enunciados daquela obra, produzida, como dizem os especialistas, pelo “primeiro Wittgenstein”. A propósito da menção a Rorty, este autor, em “Philosophy and the Mirror of Nature”, faz uma extensa e esclarecedora análise da filosofia analítica e de sua própria inserção nesta corrente que é, como já disse, predominantemente formada por filósofos anglo-americanos.

³⁷ KSA 11, 26 [227], in: STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p.164.

³⁸ Além do bem e do mal, 204. Esse aforismo é uma importante passagem do filosofar de Nietzsche, nele tem-se o filósofo destruidor de ídolos, crítico da tradição filosófica, mas que não se rende, contudo, aos reclamos dos “homens de ciência” por uma posição hierárquica privilegiada. Por outro lado, não há ali desdém pelos homens de ciência, o próprio filósofo afirma ser um deles, todavia, ele espera, como dirá em outra parte, “que se dê a cada um o que é seu”. Há, contudo, pessimismo: “Hoje a ciência floresce e tem a boa consciência estampada no rosto, enquanto aquilo a que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena.”

comunicado, independente de condições individuais de vivências e experiências. Na medida em que, na ciência, tenta-se “estabelecer” tal ficção “como esquema”, criando o “acontecer espiritual”, ela se torna uma “ficção regulativa”³⁹

Embora desde o século XIX, mais do que em épocas anteriores, tenha-se repetido à exaustão que a filosofia não serve para nada, buscou-se justamente na filosofia os argumentos para declarar, a bem da ciência, da economia e da política, que os homens são naturalmente desiguais e que as demandas por igualdade e justiça⁴⁰ ou são ilusões daqueles que não compreendem a realidade ou são manobras de aproveitadores. Não serve para nada! Dizia-se então e continua-se a dizer isso acerca da filosofia. Hoje, como então, convenientemente e curiosamente, a filosofia, que “não serve para nada”, continua a servir como recurso teórico e ornamental a qualquer tese pretensiosamente “séria” e “bem fundamentada”.

Dessa forma, percebe-se que estamos no domínio das máscaras, o que não é novidade na história do pensamento. Entretanto, este domínio das máscaras em nosso tempo não é comparável ao de outras épocas. Desde a época em que os humores dos deuses definiam a sorte dos homens e mesmo após o advento da filosofia, o domínio intelectual repousava no convencimento retórico ou na força. No século XXI, o domínio realiza-se por um estratagema semelhante a uma ratoeira. Apresenta-se a eficácia do discurso – “eis a cura de uma doença!” – “eis o aumento do PIB!” – “eis a redução da criminalidade!” – “eis o respeito à diversidade!”, mediante a sedução destes triunfos da técnica e da ciência, não há tanta necessidade de convencimento retórico ou força, pois, antes da teoria, já ansiávamos pelos resultados. O discurso, a teoria, não são os objetos de nossas preocupações. O horizonte de possibilidades que a teoria nos reserva não nos assusta, assusta-nos a descontinuidade da produção de resultados. Se o discurso da igualdade e da justiça compromete o advento das novidades, as teorias que suprimem tais conceitos não são criticáveis, ao passo que aquelas teorias cujos limites são demarcados pelas condições de igualdade, tolerância e justiça trazem “um sofisma do ponto de vista jurídico e político, pois a sua aplicação perde o sentido face à realidade atual”⁴¹, por isso,

³⁹ STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. p. 165. Stegmaier, em nota (48) está passagem a KSA 11, 34 [249].

⁴⁰ “Igualdade” e “Justiça” são temas aqui destacados e reiterados por serem recorrentes nos discursos políticos, sejam eles “críticos” ou de “dominação”. Os primeiros os invocam como condição mínima para qualquer debate, os segundos, já se sabe, os condenam como entraves ao progresso.

⁴¹ BARRETO, V. P. *O Fetiche dos Direitos Humanos*. p. 187.

devem ser, juntamente com seus teóricos, conduzidas ao adro da igreja ou ao jardim de infância. Em todo o caso, devem ficar fora das fábricas, fora dos gabinetes de planejamento estratégico, fora da mente dos homens sensatos.

1.2 Verniz filosófico

Enfim, diz-se e repete-se que a filosofia não serve para nada, entretanto, ela tem servido como provedora de autoridade aos discursos que negam sentido e significado à postulação de igualdade e justiça entre os homens; tem-se aí uma ambiguidade que já é parte do debate. Pois, a despeito da estratégia da “eficácia dos resultados”, negar sentido a esses conceitos e legitimidade aos discursos que demandem a sua materialização ainda repercute mal em sociedades herdeiras das promessas iluministas. Essa ambiguidade é parte da balbúrdia, do falatório contemporâneo que se apropriou do debate. O discurso da dominação precisa desvencilhar-se das promessas da modernidade profundamente marcada pelo discurso filosófico, ou melhor, criada pela filosofia. Expõe-se o fracasso de suas promessas, mas para isso servem-se, igualmente, de um discurso filosófico, ou que possa assim ser apresentado.

Aristóteles e Platão, especialmente Aristóteles com sua confusa ontologia da escravidão⁴², têm sido usados por uma vez como paradigmas do reconhecimento da desigualdade radical entre os homens e por outra, como exemplos da contribuição nefasta da filosofia para o desenvolvimento da civilização. Seja lá como for, ambas as perspectivas, elogiosa ou deletéria, servem aos propósitos da dominação. Dos gregos em diante, sobejam eruditas formulações que demonstram a impossibilidade de se fundar discursos e práticas justas e igualitárias, uma vez que a pretendida igualdade não encontraria um corpo ao qual aderir. Sendo naturalmente desiguais, os homens jamais poderiam aspirar a um termo de igualdade; tratar-se-ia de uma violação da própria natureza

⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1160b 29; *Política*. 1254b ss; *Econômicos*. 1344a ss. O tema da escravidão em Aristóteles não é propriamente confuso. É uma dor de cabeça e um embaraço, ou mesmo um constrangimento para quem se ocupa com o estudo da filosofia. Caso queiramos uma porta de saída da interpretação convencional, eu sugiro a “*Ética a Nicômaco*”, 1160b 29. Ali Aristóteles expressamente classifica a escravidão como uma forma de tirania. De resto, permanecemos constrangidos pelo que se tem, especialmente, em “*Política*” e “*Econômicos*”.

humana, ou uma fantasia construída sobre outra fantasia – a própria noção de natureza humana.

Outros mais condescendentes admitem a igualdade natural, seja com fundamento religioso ou biológico, porém transferem a inexorável desigualdade para o meio. Voltam novamente a Aristóteles⁴³ e apontam a desigualdade como uma condição necessária ao próprio desenvolvimento da sociabilidade humana – desigualdade de talentos determinando diversidade de ocupações e funções. O elenco de filósofos e de perspectivas é bem nutrido e variado: Platão, Aristóteles, Hobbes, Locke, Adam Smith, Nietzsche, e segue pelo século XX. A filosofia assim considerada, ora como estorvo ora como inspiração, chacoalhada em um quarto escuro, é mesmo confusa e torna-se o oposto daquilo que realmente é: um modo de pensar comprometido com o desvelamento e a libertação.

O privilégio da ciência em qualquer área do conhecimento e a identidade entre ciência e verdade torna a primeira formulação, a da desigualdade natural, a mais perigosa para o nosso tempo. Do mesmo modo que já se anunciou a descoberta do “gene do tabagismo”, “do alcoolismo”, “do mau humor” e outros, corre-se o risco de se ouvir o anúncio da descoberta do “gene da inferioridade”.

Esse diagnóstico se agrava ainda mais no presente, quando os avanços registrados pelas bio-ciências e pelos estudos no campo da inteligência artificial fazem brilhar a luz da racionalidade tecnológica sobre os até então insondáveis mistérios da vida, franqueando progressivamente o acesso a um território considerado como privativo da natureza, em sentido indisponível e sagrado: a base somática e psicológica da natureza humana.⁴⁴

Sob o domínio da ciência, as máximas do senso comum alcançam *status* de *verdade*. Ainda que não sejam enunciadas por cientistas e não tenham saído de laboratórios, afirmações como “isso é assim mesmo”, “cada um tem aquilo que merece” revelam o homem razoável. Esse é um momento em que a filosofia deve ser trazida como um estorvo e não como inspiração.

⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097a 15ss.

⁴⁴ GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*, p.103. O argumento antecedente a esta passagem não trata diretamente da investigação genética, mas do “desejo de dominação humana sobre a natureza”, o que, de qualquer modo, abarca a manipulação genética.

Santa crueldade. – Um homem dirigiu-se a um santo, tendo nas mãos uma criança recém-nascida. “Que devo fazer com esta criança?”, perguntou ele, “ela é miserável, deformada e não tem vida bastante para morrer.” “Mate-a”, gritou o santo com voz terrível, “mate-a e segure-a nos braços por três dias e três noites, a fim de criar em si mesmo uma lembrança – desse modo você não gerará novamente um filho quando não for tempo de fazê-lo.” – Ouvindo isso, o homem partiu decepcionado; e muitos censuraram o santo por haver aconselhado uma crueldade, pois aconselhara matar a criança. “Mas não é mais cruel deixá-la viver?”, exclamou o santo.⁴⁵

Cabe aqui perguntar: na cerimônia de casamento do discurso da dominação com o senso comum, esta fala de Zaratustra seria uma inspiração ou um estorvo para a dominação? Já não temos trabalho que chegue tentando desmascarar a presunção de verdade *tout court* da ciência e desfazer os preconceitos do senso comum? O que fazemos quando facilitamos a adesão das sentenças de um filósofo a esse movimento? “Mas não é mais cruel deixá-la viver?”. Não é essa uma máxima do senso comum? – “Foi melhor assim. Sofreu menos”. Enunciados filosóficos, especialmente aqueles encantados pela veia poética do filósofo, devem sofrer um tratamento como aquele próprio da arqueologia submarina: não se traz à tona os vestígios ou tesouros encontrados sem o devido cuidado. Ao passo que os tesouros arqueológicos tornam-se peças de museu – portanto, permanecem mortos –, os tesouros filosóficos tornam-se *coisas vivas*.

Habermas e Sloterdijk iniciaram um debate ou polêmica, em 1999, a propósito de uma conferência de Sloterdijk, publicada depois sob o título “As regras para o parque humano”⁴⁶. Este debate mostra-nos, caso se concorde com Habermas, até onde os “tesouros filosóficos” podem nos levar.

Ao que parece, Habermas teria interpretado o discurso de Sloterdijk como um discurso fascista, evocativo das piores experiências da história recente da Alemanha, pois, segundo Habermas, ali se propunha a utilização das técnicas de manipulação genética com vistas à criação de uma espécie superior de homem.

Quando se acrescenta a isso que médicos outsiders já trabalham hoje na clonagem reprodutiva de organismos humanos, impõe-se a perspectiva de que a espécie humana em breve poderia tomar nas próprias mãos sua evolução biológica. “Parceiros da evolução”, ou até “brincar de Deus” são metáforas para uma, como parece, auto-transformação da espécie em extensão iminente.⁴⁷

⁴⁵ A Gaia Ciência, 73.

⁴⁶ SLOTERDIJK, P. *As regras do parque humano*, 2000.

⁴⁷ HABERMAS apud GIACOIA. *O futuro da natureza humana* (2001:42). in: GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*. 108.

Giaccoia diz ser curiosa a “relação que Habermas estabelece entre as considerações em certas medidas fantásticas de Sloterdijk ao perigoso precedente das fantasias nietzscheanas”⁴⁸. Nesse ponto, Giaccoia ingressa no debate perguntando se “seria Nietzsche uma referência adequada, no sentido em que invocam ambos os debatedores [...]?”⁴⁹ Segundo Giaccoia, “tanto Habermas quanto Sloterdijk se equivocam ao enredar a filosofia de Nietzsche num programa deliberado de auto-modificação da espécie humana, regulado por ‘códigos de antropotécnica’, e levado a efeito a partir do cruzamento entre genética e educação”⁵⁰.

Não nos interessa aqui discorrer acerca dessa polêmica extensamente ou examinar os argumentos de Giaccoia divergentes de ambas as partes. A menção a essa polêmica, que não se esgotou inteiramente, interessa aos argumentos desta dissertação por representarem a dificuldade que se experimenta ao se importar as teses nietzscheanas para o debate político contemporâneo. Observe-se que as partes do debate são filósofos contemporâneos conhecedores da filosofia de Nietzsche e conhecedores das peculiaridades do discurso da filosofia. Entretanto, a despeito da experiência histórica acumulada, mais uma vez invoca-se a filosofia de Nietzsche em meio a enunciados de um discurso cujo foco está concentrado sobre as possibilidades de práticas eugênicas. Desta vez, o debate ocorre em uma época em que as *bio-ciências* já oferecem escolhas bem sortidas e exequíveis, pois, como afirmou Habermas, “médicos outsiders já trabalham hoje na clonagem reprodutiva de organismos humanos”.

Habermas teria interpretado mal o discurso de Sloterdijk? Estaria Giaccoia correto e, sendo assim, ambos, Habermas e Sloterdijk, teriam errado em suas respectivas interpretações da filosofia de Nietzsche? Como se pretende demonstrar nesta dissertação, a filosofia de Nietzsche parece ter o dom da controvérsia, especialmente quando retirada do seu ambiente e lançada nas páginas dos jornais e programas de televisão.

“Minha doutrina está em perigo”⁵¹, esse perigo não consiste no fato de que sentenças e pensamentos de Zaratustra não sejam tomados ao pé da letra em

⁴⁸ GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*. p.109. in: O que nos faz pensar, 18, 2004. p.101-144.

⁴⁹ *Ibidem*, 112.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Esta sentença foi extraída de Zaratustra. I – A criança com o espelho. Mais adiante, “Torna-te quem tu és!” foi extraída de Zaratustra. IV – A oferenda do mel. “Homens superiores”, já se pode adivinhar, está espalhado por todo o texto.

relação às suas intenções, mas que sejam tomados ao pé da letra por pessoas que não conquistaram e vivenciaram e por isso não têm nenhum direito sobre eles. No final da primeira parte, o protagonista já exortava seus discípulos a renegarem-no e a procurarem a si mesmos. Quem repete maquinalmente, o “macaco” de Zaratustra (Za/ZA III Do passar além), ele não quer. Prefere os “homens superiores”, porque têm coragem de voltarem-se para si mesmos, ainda que de outro ponto de vista não correspondam à sua expectativa. “Torna-te quem tu és!” permanece a divisa de Nietzsche também em relação a Zaratustra.⁵²

Foi dito acima que os tesouros da filosofia tornam-se “coisas vivas”, isto é, coisas que não param quietas, avançam, ocupam espaço, disputam espaço. Se não somos aptos a dialogar com elas, empurram-nos sem cerimônia para fora do debate. Saber repetir os termos nietzschianos não é difícil, a sedução do estilo de Nietzsche facilita as coisas. A densidade de Zaratustra impressiona, perturba, comove. É impossível resistir a um impulso que nos ponha a fazer elucubrações próprias de um psicólogo: por onde vagou a alma daquele filósofo? Que dores e horrores experimentou em sua solidão? “Meus inimigos tornaram-se poderosos e distorceram a minha doutrina, de modo que os que mais amo se envergonharão das dádivas que lhes fiz”⁵³. Essa distorção é, conforme Salaquarda, o resultado da absorção daqueles “ensinamentos” por aqueles que não “conquistaram e vivenciaram”⁵⁴, por aqueles que não são amigos do filósofo⁵⁵, mas que na “grande cidade” acabam por ser vinculados ao filósofo; são os macacos de Zaratustra, pois tiram “alguma coisa do fraseado e da cadência de suas falas e também gostam de tomar empréstimos ao tesouro de sua sabedoria”⁵⁶.

Pode não haver cientificidade no discurso de Nietzsche, contudo, o seu lugar na história da filosofia deu aos seus argumentos o *status* de argumentos de autoridade. E com base em fundamentos alegadamente científicos ou em argumentos de autoridade, tem-se procurado reduzir ao infantilismo as pretensões de teses e movimentos que propugnam por justiça nas relações sociais com base no pressuposto da igualdade entre os homens. Nietzsche, de modo consistente ao longo de sua obra, despreza em bloco a pretensão a direitos iguais e os que lutam por isso. Cientificidade e autoridade são trunfos que não têm

⁵² SALAQUARDA, J. *A Concepção básica de Zaratustra*. In: *Cadernos Nietzsche* 2, p. 19, 1997.

⁵³ Assim Falou Zaratustra, I – A criança com o espelho.

⁵⁴ Nietzsche queixa-se disso também em *Ecce Homo*. Porque escrevo livros tão bons, 1: “Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência.”

⁵⁵ Tratarei dessa “amizade” mais a frente.

⁵⁶ *Idem*. III – Do passar além.

sido usados exclusivamente por cientistas e ideólogos. Mesmo entre filósofos, dizer que este ou aquele filósofo “não é um filósofo de verdade”⁵⁷ para torná-lo pueril é uma manobra que tem sido usada, embora às vezes com razão, para simplesmente minar a repercussão de teses que incomodam o *status quo* e a boa ordem social.

A tarefa da filosofia é remover máscaras, mesmo quando estas são talhadas por filósofos. A máscara da desigualdade natural, ao contrário do que o discurso jurídico, as constituições e as leis nos fazem supor, não se desintegrou. De modo dissimulado (senão não seria máscara), o discurso da desigualdade transmutou-se em discurso do “respeito à diferença”, de “quereres peculiares”, “aptidões (artísticas) especiais” e outras idiosincrasias. Isto é, paulatinamente, caminhamos no interior de um discurso que deduz qualidades positivas oriundas da desigualdade entre os homens. A lógica da dominação é hábil e poética; é capaz de descer do plano das complexas elaborações argumentativas e acasalar-se com a vulgaridade, alimentar-se dela: “Não possui educação formal, mas poderá tornar-se um grande esportista”, “vive em um barraco, mas a vista de sua janela é deslumbrante”, “é muito rico, mas sofre de uma enfermidade rara e incurável”. Essa é uma caricatura forjada no seio de uma classe que apresenta regras de etiqueta como evidência de seu caráter tolerante.

A análise dos elementos caracterizadores da tolerância liberal (a assimetria nas relações entre indivíduos e grupos sociais, a superioridade de quem tolera a contradição entre a ordem normativa positivada e a ordem normativa tolerante e a ausência de garantias jurídicas, a não ser a vontade do tolerante) retrata com fidelidade como os mecanismos políticos e sociais da sociedade liberal-burguesa provocam uma dinâmica social geradora da exclusão social. (...) Percebe-se, portanto, como o paradoxo liberal segrega o vírus da exclusão social e, em última análise, da intolerância”.⁵⁸

Durante o século XIX e a maior parte do século seguinte, o discurso da desigualdade natural serviu à expansão neocolonial e à ampliação do domínio do capital com base na suposta inferioridade natural dos povos das regiões periféricas. Ingressamos no século XXI sob o domínio da lógica da desigualdade entre os homens, dessa vez substituindo “inferioridade” por “peculiaridade”. “Diversidade” e “desigualdade”

⁵⁷ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 370.

⁵⁸ BARRETO, V. P. *O Fetiche dos Direitos Humanos* p. 188.

tornaram-se termos intercambiáveis em qualquer discurso. É necessário capturar o módulo dessa dissimulação.

Frequentemente, as críticas que são feitas a qualquer perspectiva igualitária reduzem o conceito de igualdade a alguma categoria estética, mecânica ou matemática. As idéias as quais essas críticas nos remetem são, quase sempre, representações simples de um ser composto por uma base humana e uma carapaça de uma outra criatura qualquer que permita demonstrar a impossibilidade da igualdade e da justiça entre os homens ou a repulsa à sua ocorrência nos casos em que esta fosse possível.

A imagem de homens ordenados e uniformizados das ficções e propagandas do início do século XX expressa a escandalosa apatia e monotonia de uma sociedade na qual a diferença seria sempre uma vicissitude e nunca um marco de novas possibilidades e inovações. Ninguém em seu juízo perfeito ingressaria em um projeto igualitário admitindo que a diluição de todas as diferenças, no sentido imaginado por aquelas ficções ou propagandas⁵⁹, seria o caráter inevitável de qualquer projeto igualitário.

Outro fantasma bem conhecido, a “planificação” da economia e da sociedade, em geral associada aos projetos socialistas, se assemelha ao fantasma estético-expressionista. Este nos assombra com o chacoalhar de suas correntes e com a modificação da forma humana na forma de uma bem ajustada peça de engrenagem, que somente realiza seu sentido no interior de um mecanismo universal, cuja concatenação destina-se à manutenção do seu próprio funcionamento⁶⁰. Mesmo os produtos resultantes das laboriosas voltas de todo o mecanismo são inferiores e irrelevantes se comparados à magnitude do próprio mecanismo.

Mais uma vez, alguém que acolha tal ideal e o torne o seu ideal só realizaria este movimento na eventualidade de ter, descuidada e apressadamente, se despido de sua alma pela manhã, antes do café e do início de sua rotina. Não sendo este o caso, estando a alma em seu devido lugar, apenas a força bruta, que pode ter várias formas, crença, ideologia, hábitos, interesses vis, ou o tradicional fio da espada, seria capaz de nos levar à zona de encaixe e nos ajustar ao mecanismo.

Sem a forma de um fantasma ou de um espantalho, um outro recurso retórico bem sucedido tem sido a matemática, utilizada como o desenvolvimento ótimo da lógica

⁵⁹ Cf. “Metrópolis” de Fritz Lang, 1927 e “O Triunfo da Vontade” de Leni Riefenstahl, 1935.

⁶⁰ Charles Chaplin, um americano suspeito (na verdade inglês), em “Tempos Modernos”, 1936, estendeu essa metáfora à industrialização e modernização capitalista.

formal. Argumentos matemáticos bem elaborados mostram-nos que uma situação inicial de igualdade não se mantém estável de um dia para o outro, menos ainda de uma geração para outra. Prova-se *a priori* que uma sociedade igualitária é uma impossibilidade real, matematicamente demonstrável. Entretanto, a precisão dos cálculos, por mais elegantes que sejam, não elidem o fato de que a substituição de eventos carregados de significados por símbolos capazes de representar indistintamente horas e maçãs nada nos dizem acerca da experiência do tempo na vida dos homens ou de sua necessidade de coisas como maçãs. Adotar algo que se pareça a um “método matemático” para provar que uma escolha justa pode gerar uma situação injusta e, por isso, não deve ser feita, expressa a desonestidade intelectual de quem sabe, ou deveria saber que escolhas implicam riscos, e que correções são partes do processo⁶¹. A matemática envolvida nesses raciocínios talvez fosse útil e fizesse sentido se não se limitasse a uma primária aritmética.

Há aqui, na adoção dos procedimentos matemáticos, o resultado de uma hierarquização do pensamento que começa com Platão e estabiliza seu curso com Aristóteles. Sabemos bem o apreço de Platão pela matemática. *ἄγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω* (ageometras não entrem), “Que aqui não entre aquele que não for geômetra”, dizia o suposto alerta na entrada da Academia. Platão esforçou-se por estabelecer a distinção entre os objetos matemáticos e os objetos empíricos, o que permitiria o advento da lógica logo em seguida com Aristóteles. Embora, contrariamente ao seu mestre, não tivesse tanto apreço pela matemática, Aristóteles realizou, contudo, o passo decisivo no sentido da formalização do pensamento. No domínio da lógica formal, controlam-se os termos e expurgam-se as contradições. Tudo funciona bem, enquanto não houver confusão entre os domínios abstrato e empírico, mas, como Kant observou, confundir esses domínios parece

⁶¹ Quanto a essa “prova *a priori*” por meio de uma retórica “matemática”, não será feita nenhuma referência direta a este ou aquele autor, pois, como já esclarecido antes, não estão entre os objetivos desta dissertação o exame ou crítica a qualquer autor determinado. Parte-se, aqui, da suposição de que estas “fórmulas” já são bem conhecidas e disseminadas graças às comunicações de massa (ao falatório), o que, aliás, está de acordo com o sentido deste trabalho. A preocupação que orienta este trabalho não é o exame de teses no seu restrito âmbito acadêmico, mas, antes, a exclusão da filosofia de Nietzsche do arsenal posto à disposição do discurso da dominação e a sua disseminação no meio social, onde irão, afinal, produzir os seus efeitos. Aquele discurso, quando perde o vínculo com a sua origem acaba por adquirir a condição de enunciados de domínio público que expressam “autênticas” concepções forjadas “naturalmente” pelo conjunto da sociedade, o conjunto dos “homens razoáveis”, dos “homens sensatos”. Tais proposições são aceitas *prima facie* e assim se mantém, pois a prova em contrário não é esperada. Embora não sejam aqui nominados, sabe-se que se trata de autores norte-americanos, os quais, bem de acordo com a tradição de seu país, criam “mascaradas” “lógicas” para demonstrar que o homem mal-sucedido, o homem que “não chega lá” é um homem com o qual não vale à pena nos preocuparmos. Ele deve ser esquecido, ou apenas lembrado como exemplo daquilo que não devemos ser.

ser uma tendência da razão⁶². Entretanto, nenhum desses filósofos propôs modelos matemáticos para explicar o que quer que fosse.

O desenvolvimento posterior mostra-nos a permanente tensão entre o mundo da vida e o mundo do pensamento. A tensão persiste. Por isso mesmo, por haver tensão, ora afirma-se a plenitude dos poderes da matemática, ora sua fragilidade. Nesse ambiente de portas abertas, eventualmente abstrações esforçam-se por realizarem-se como coisas e coisas são levadas para o reino das abstrações lógico-formais como se pudessem ser purificadas de sua materialidade. É preciso esforçar-se e pensar matematicamente. “Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado.”⁶³ Assim, tem-se transportado a evidente e inescusável desigualdade existencial entre os homens para o domínio da (onto)lógica formal, permitindo ao “homem razoável” dizer de modo preciso “isso é assim mesmo”, “sempre foi assim e sempre será”. Vê-se bem que há aí uma trapaça. A lógica da dominação apropriou-se da lógica formal, senão de toda a lógica. Esbarra-se outra vez com a imagem da serpente a engolir o próprio rabo, pois tanto o discurso da igualdade de direitos e da liberdade, quanto o discurso que o nega servindo-se da lógica como *organon* da dominação são filhos do iluminismo, representam de modo igualmente legítimo o triunfo da razão sobre o obscurantismo.

A matemática e a lógica formal aparecem como recursos retóricos privilegiados, “até mesmo aquilo que não se deixa compreender, a indissolubilidade e a irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos”⁶⁴. A própria linguagem simbólica, ou melhor, apenas a linguagem simbólica não seria capaz de afirmar a verdade de qualquer proposição cujos termos fossem existenciais. É necessário, antes, que os termos e as relações materiais sejam verdadeiros para, então, proceder a sua formalização. No âmbito das relações fundadas no exercício do poder, a lógica deixou de ser o instrumento para a elucidação dos discursos e tornou-se o instrumento de sua justificação. Em todo o caso, no domínio da política não andamos atrás da “verdade”, andamos atrás de justiça, e se a verdade,

⁶² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A 385. Na realidade, esta é apenas uma das diversas referências a esse tema na obra de Kant, pois a distinção entre os domínios sensível e inteligível ocupa uma parte importante da argumentação kantiana.

⁶³ ADORNO E HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*, p.38.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 37.

eventualmente, nos empurrar para uma situação injusta, a ilusão será bem-vinda. Pois “às vezes promovemos a verdade por meio de uma dupla injustiça, notadamente, quando, sendo incapazes de ver os dois lados de uma coisa ao mesmo tempo, nós as vemos e representamos uma após a outra, mas de tal modo que sempre depreciamos e negamos o outro lado, na ilusão de que aquilo que vemos é toda a verdade”⁶⁵ (Tradução livre a partir da versão de Kaufmann).

Para os matemáticos, o caráter místico e iniciático de sua ciência fazem parte de sua história, mas para todos os outros, os não matemáticos, ela continua a ser uma disciplina reservada aos iniciados. Não há, por parte da maioria dos homens, reconhecimento da validade de fórmulas. A maioria dos homens simplesmente jamais poderia deduzir tais fórmulas ou compreender suas operações. Para estes, o modo de reconhecimento e respeito por explicações lógico-matemáticas continua a ser semelhante à idolatria a entidades sobrenaturais. Alegorias, metáforas e descrições continuam a ter o privilégio das explicações, e a matemática, aos olhos da maioria dos homens, assume o lugar de um tipo especial de alegoria. Matematizar o que se diz torna veraz a afirmação e afasta do debate os que não são capazes de decifrar sua linguagem.

A subsunção do factual, seja sob a pré-história lendária, mítica, seja sob o formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente ao evento mítico no rito ou à categoria abstrata na ciência, faz com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo. Quem fica privado da esperança não é a existência, mas o saber que no símbolo figurativo ou matemático se apropria da existência enquanto esquema e a perpetua como tal.⁶⁶

Compreende-se melhor o caráter privilegiado desse recurso, observando-se que, dado o seu caráter abstrato, a lógica e a matemática (corrompidas e desviadas) podem explicar, dar como certa e justificar qualquer coisa, até mesmo a tese contrária.

⁶⁵ Humano, Demasiado Humano, II, 79. O que foi feito aqui será repetido mais vezes ao longo deste trabalho: apreender, torcer as sentenças de Nietzsche talvez em desacordo com aquilo que o filósofo pretendia. Certamente, neste aforismo Nietzsche refere-se à verdade criticando o modo como esse conceito desenvolveu-se desde o platonismo/cristianismo, segundo Nietzsche, em favor dos “fracos”. Seu aforismo foi aqui revertido, então, novamente, em favor dos fracos, pois, com os olhos voltados para a práxis, não há como ignorar que são estes os “mal apreciados e negados”, configurando a “dupla injustiça” a qual Nietzsche se refere (considerando-se, é claro, a reversão e torção aqui praticada).

⁶⁶ ADORNO E HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*, p.39.

É bem verdade que o pensamento atravessado pela ideia da igualdade tem sido uma estratégia de manutenção do poder. O conceito de igualdade (isolado do conceito de justiça) tem sido a condição da eficiência de diferentes formas de dominação ao longo da história. Homens iguais ensejam produtos iguais e, portanto, a massificação. Massificação da política, da educação, dos gostos, sempre a partir de uma força externa ao homem, destituído de sua individualidade e de sua autonomia. Porém, demos pouca atenção à locução “tem sido” e deslizamos para um modo verbal mais incisivo – “é”. Segundo alguns, igualdade é uma impossibilidade e sua afirmação tem sido utilizada como instrumento de poder e nulificação do que o homem tem de melhor. Essa afirmação é verdadeira e a sua verdade impõe-se do exame da própria história e da vida atual. Entretanto, a história e a vida atual são os domínios da contingência; por mais longa que seja a história e por mais repetitivos que sejam os seus eventos, estes não são a totalidade. Todavia, conforme a ordem do dia, necessidade e contingência são conceitos que podem ser movidos no interior do discurso sem maiores atribuições, pois, depois que a “ordem burguesa estabelecida funcionalizou completamente a razão, ela se tornou a finalidade sem fim que, por isso mesmo, se deixa atrelar a todos os fins”.⁶⁷

Devemos procurar saber se há alguma ligação necessária entre igualdade e homogeneidade e se é verdadeira a oposição entre igualdade e individualidade (ou diversidade). A igualdade buscada tem sido para os que se dedicam a isso um paradigma de justiça e não de controle que visa a estabelecer como pressuposto e limite da argumentação a “vinculação ética com a correção das assimetrias entre os indivíduos e o respeito ao ‘outro’, *simplesmente porque ele existe* enquanto realidade empírica”. Isso, por si só, já “enseja a responsabilidade pela sua vida”⁶⁸, pela vida do outro. Mas, pode ser que não tenha sido assim, pode ser que jamais venha a ser assim. É necessário expor o perigo da afirmação da desigualdade entre os homens como um dado e um limite à construção de uma sociedade justa.

⁶⁷ ADORNO E HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*, p.87. (adaptado)

⁶⁸ MARRAFON, M. A. *Hermenêutica e Argumentação Ético-Material na Aplicação do Direito*. p. 117. Revista Crítica Jurídica, n 24, Jan/Dez 2005, p. 91-119. “Correção de assimetrias entre indivíduos”, “respeito ao outro”: Porque? – “Simplesmente porque ele existe enquanto realidade empírica.” E então? – “Isso enseja a responsabilidade pela sua vida.” Essas proposições soam escandalosas aos ouvidos neoliberais. A passagem do reconhecimento de uma realidade empírica para o estabelecimento de uma responsabilidade atrai contra si todo o arsenal (lógico) neoliberal. A solução do autor parece ter sido “alexandrina”. Com um golpe de espada corta o nó górdio que atou “verdade” e “justiça”. Eventualmente, é esse o caso: abdicar de uma razão lógica em favor de uma razão ética como fundamento do discurso.

O pensamento parece acomodar-se muito bem à repetição, tornando verdade aquilo que é apenas costume. Em nossa época, a receptividade e aceitabilidade das asserções científicas acasaladas com o triunfo neoliberal têm operado no ambiente passivo que só o costume, mais do que a força, pode proporcionar. Nesse ambiente, os sistemas legais das nações ocidentais, paulatinamente e discretamente⁶⁹, têm procurado se adaptar às exigências neoliberais. Garantias trabalhistas, previdência social, dignidade da pessoa humana e outros institutos, até pouco tempo tidos como inabaláveis, já não constroem legisladores e juízes. Aos poucos, servindo-se da trama do senso comum, tem-se procurado naturalizar uma perspectiva sob a qual as conquistas da modernidade são relegadas à condição de entulho das ruínas de uma época que já foi superada.

Nietzsche foi, por um lado, um crítico da submissão da filosofia à ciência e, por outro, foi um crítico da submissão do pensamento político a ideais de igualdade e justiça, a tal ponto e com tal severidade que não são poucos os aforismos que, extraídos de sua obra, cabem nos piores mosaicos. A estatura do filósofo e o inescusável caráter controvertido de sua obra são razões suficientes para que se dedique alguma atenção aos efeitos que sua filosofia possa produzir no debate contemporâneo. Em lugar de manobras interpretativas que acabam reduzidas a algo pueril como “não disse o que disse”, é preciso admitir que, afinal, o filósofo “disse o que disse”. Entretanto, é preciso fazer a devida ressalva, lembrando que seus ditos e escritos não emergiram de debates políticos e, tampouco, foram dirigidos a estes.

⁶⁹ Na verdade, esta adaptação não tem sido tão paulatina e discreta. Examine-se o seguinte desenvolvimento extraído de: Marrafon. “Discursos sobre a verdade, radicalização hermenêutica e fundação ética: o caráter complexo do método jurídico na decisão constitucional”: “No plano político-institucional, apesar da forte influência econômica que tem levado ao neoliberalismo e desprezo pelo direito em escala global, a derrocada da doutrina liberal clássica e a busca de implementação do Estado Social e Democrático de Direito – de cariz keynesiano – tem implicado o surgimento de novos compromissos com os direitos fundamentais positivados, não apenas os liberais clássicos, mas especialmente os sociais (início do séc. XX) e os difusos e coletivos (após a segunda guerra mundial). Nesse movimento, substituiu-se o paradigma liberal-individualista no modo de produção do direito pelas novas tarefas de realização da democracia material e efetivação dos direitos fundamentais (sentido amplo) o que levou a novas formas de enxergar a estrutura e a função do Estado e também a atuação do Poder Judiciário” (pág. 140). As conclusões apresentadas pelo autor, em 2008, não decorrem exclusivamente da análise de autores e teorias. Certamente, refletem a sua práxis e a própria percepção do autor acerca do ambiente político e institucional que se experimentava então. Havia otimismo nessas conclusões. Não se esperava que os “novos compromissos com os direitos fundamentais” cedessem tão rapidamente diante dos compromissos e das razões de Estado.

1.3 A responsabilidade dos filósofos

A filosofia, diferentemente da ciência, mostra-se como um olhar persistente, teimoso, sobre a realidade; ela sempre volta a “fazer sentido”. Os enunciados científicos limitados pela própria *ciência* a sua “correspondência aos fatos”, desaparecem, perdem o sentido, quando outros enunciados demonstram maior afinidade entre as suas proposições e o real. A afinidade da filosofia com o real não é, entretanto, uma correspondência, uma *adaequatio intellectus et rei*⁷⁰, é uma *philia*. Por voltar a fazer sentido, pode-se trazer a visão de Ernildo Stein e examinar a persistência desse olhar:

É tarefa primordial da filosofia conduzir o homem para além da pura imediatidade e instaurar a dimensão crítica. Superada a postura ingênua diante da realidade é então possível assumir responsavelmente a verdade como um todo. Pois somente a perspectiva que abre o comportamento filosófico é capaz de antecipar os limites e as possibilidades das diversas áreas em que se move a interrogação pela verdade. É por isso que o destino do homem e da história depende da lucidez e distância crítica que são o apanágio da filosofia. Num momento de crise da sociedade brasileira, em que uma falsa segurança é buscada com o sacrifício da liberdade; em que se elabora um projeto nacional comprimido dentro de uma visão tecnocrática, nada melhor que a serena meditação da filosofia. Ela nos ensina a paciência diante da história e a coragem para apostar nas possibilidades que se escondem no risco da liberdade. Ela nos mostrará principalmente o verdadeiro lugar da ciência e da técnica na construção da história humana. Todo o determinismo que se quer imprimir à sociedade brasileira e à consciência nacional, mediante a absolutização da tecnologia, deve ser desmascarado pela consciência crítica instaurada pela filosofia. Ela é um instrumento de libertação das amarras deste novo positivismo tecnocrático com que o sectarismo e o interesse nos querem prender.⁷¹

Um dos trunfos mais convenientes e convincentes usados pelo discurso da dominação é o evidente fracasso das experiências socialistas. É bem verdade que as experiências totalitárias tiveram como pressupostos ou compartilharam das mesmas aspirações e certezas e sonhos trazidos pela modernidade – liberdade, igualdade e fraternidade –; aqueles “sonhos da razão produziram monstros e nutriram fantasias

⁷⁰ Esta não é uma remissão a Santo Tomás, é apenas uma reiteração do que está dito poucas linhas acima, isto é, a exigência imposta aos cientistas de que suas teses sejam corroboradas por experimentos.

⁷¹ STEIN, E. Nota Introdutória a “O Que é Metafísica” de Heidegger. (Os Pensadores). Na edição de 1984 este ensaio do filósofo inicia-se na página 27. A primeira edição deste volume é de 1979, mas o ensaio do qual se extraiu o trecho citado teria sido escrito em 1969. Portanto, pelo menos quarenta e cinco anos nos separam do momento em que Stein lançou esse olhar sobre a realidade – um olhar persistente.

perigosas”⁷². Sonhos que, aliás, constituem a própria modernidade, entretanto, não dão conta inteiramente do seu conceito. Habermas nos dá uma definição do que seja a modernidade:

A época moderna encontra-se, sobretudo, sob o signo da liberdade subjetiva. Essa realiza-se na sociedade como um espaço, assegurado pelo direito privado, para a persecução dos interesses próprios; no Estado como participação fundamental, em igualdade de direitos, na formação da vontade política; na esfera privada como autonomia e auto-realização éticas e, finalmente, referida a essa esfera privada, na esfera pública como processo de formação que se efetua através da apropriação da cultura tornada reflexiva. Também as figuras do espírito absoluto e objetivo, vistas da perspectiva do indivíduo, assumiram uma estrutura em que o espírito subjetivo pode-se emancipar da naturalidade das formas de vida tradicionais. Essas esferas, nas quais o indivíduo pode conduzir sua vida como bourgeois, citoyen e homme, separam-se cada vez mais e tornam-se independentes.⁷³

Habermas, como se sabe, e a definição exposta acima o revela, é um defensor das conquistas da modernidade. Para ele, Nietzsche e os seus epígonos, de um modo geral, jogaram fora a água suja da bacia junto com a criança. Todos “mostram-se insensíveis ao conteúdo altamente ambivalente da modernidade cultural e social” e parecem cultivar um desprezo dândi pelas asperezas do processo histórico que gestou a modernidade. “Mal são notados os altos custos exigidos, em especial no passado, da massa da população (nas dimensões do trabalho corporal, das condições materiais de vida e das possibilidades individuais de escolha, da segurança jurídica e da execução penal, da participação política, da formação escolar etc.).”⁷⁴

Alguns aspectos da filosofia nietzschiana merecem e devem ser examinados por ser Nietzsche um filósofo frequentemente invocado por aqueles que, estranhamente, apontam-no como o filósofo de todas as causas, mas também por aqueles que, em sentido contrário, dele se servem como um adorno erudito às teses que combatem qualquer perspectiva ou projeto fundados na necessidade de justiça entre os homens. Ambos os lados são parte do rebanho⁷⁵ e ambos alcançaram o filósofo e o espetaram “com os

⁷² GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*, p.103. in: O que nos faz pensar, n. 18, 2004. p. 101-144.

⁷³ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 121.

⁷⁴ Ibidem. p. 470.

⁷⁵ Este termo sempre empregado por Nietzsche com um sentido pejorativo serve aqui para destacar o fato de que tanto aqueles que invocam a filosofia de Nietzsche em prol dos excluídos quanto aqueles que a invocam

chifres”⁷⁶. Nietzsche tem sua atenção voltada para o futuro, “mas não é um utópico, nem um idealista desejando fazer do mundo um lugar melhor e mais feliz”. Essa conclusão de Eugen Fink é bastante trivial, mas isso não a desqualifica de modo algum, pois uma leitura minimamente atenta da obra de Nietzsche permite a qualquer um concluir do mesmo modo. Sobre a responsabilidade que alguém poderia atribuir a Nietzsche quanto ao mau uso de sua filosofia, Fink diz ainda que:

Nietzsche prevê que o niilismo ocorrerá “em cerca de dois séculos”. Sua consciência histórica projeta-se para um futuro distante. Desse modo, demonstramos uma pequenez e pobreza de espírito quando tentamos conter e interpretar em nosso limitado tempo e contexto o pensador que abraçou toda a nossa história e que projetou um modo de vida para o futuro. Devem ser vigorosamente rejeitadas as tentativas de se arrastar Nietzsche para o debate político atual, retratando-o como um típico “advogado” da violência, do imperialismo germânico e como um enlouquecido guerreiro teotônico a esbravejar contra os valores da cultura mediterrânea. Embora Nietzsche não possa escapar do destino de ser vulgarizado e trivializado comum a qualquer filosofia, seus abusos políticos não podem ser usados como argumentos contra ele, a não ser que possa ser demonstrado que práticas políticas reprováveis derivem de um entendimento genuíno de sua verdadeira filosofia. As obras de grandes pensadores sistemáticos, como Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel, talvez sejam menos expostas à má compreensão do que a obra de Nietzsche, talvez por conta da aparência mais acessível que sua obra adquiriu graças ao seu estilo.⁷⁷

Não se trata, portanto, de criticar Nietzsche, trata-se de demonstrar que o filósofo não pensou para as massas e tampouco para o Estado. Quanto a isso, vale a pena refletir sobre o sentido da lição citada mais acima. O pequeno trecho do ensaio de Ernildo Stein é por vários motivos um exemplo da peculiaridade do discurso filosófico, de sua *força plástica*. Seu sentido, ao mesmo tempo em que lança luz sobre a realidade em questão, traz à tona o problema da responsabilidade intelectual. Trata-se de umas poucas linhas que, no entanto, devem ser lidas, descobertas, em vista da sua densidade. Isto é, é preciso desdobrá-las. “É tarefa primordial da filosofia conduzir o homem para além da pura imediatidade e instaurar a dimensão crítica.” A primeira instância imediata a ser superada é

em prol dos seus interesses e perspectivas egoístas, paradoxalmente, de modo implícito ou explícito, pretendem uma “reforma social”; são, portanto, “espíritos gregários”. Pouco importa que arrastem para dentro do debate “fragmentos” ou aforismos em que, aqui e ali, Nietzsche aparente traçar rumos para o “sistema de ensino”, as “relações internacionais” ou o “sistema penal”, ele não fala a partir de uma perspectiva que aceite o espírito gregário (de rebanho) como ponto de partida para a reflexão.

⁷⁶ Humano, Demasiado Humano. I- Opiniões e Sentenças Diversas, 233.

⁷⁷ FINK, E. *Nietzsche's Philosophy*, p.2.

o próprio texto de Nietzsche. Essa é uma operação delicada, pois, como será tratado mais a frente, o texto não é mero veículo ou capa do contexto. Certos aspectos retóricos, sejam eles decorrentes do estilo ou das artimanhas do autor, ou do que nos pareça ser parte do seu “estilo”, podem nos manter na “postura ingênua” da qual fala Stein. Uma vez que, por força do hábito, desculpamos nossa incompreensão sobre as obscuridades de um texto, considerando-as uma questão de “estilo”⁷⁸.

O discurso ideológico, o discurso científico e o senso comum não são os únicos suscetíveis ao exame crítico da filosofia; o próprio discurso filosófico deve ser examinado e indagado acerca dos seus próprios “limites e possibilidades”, e isto sempre foi feito desde o início da história da filosofia. Assim, cabe examinar as condições em que a filosofia nietzschiana tem sido interpretada como uma filosofia política apta a fundamentar uma crítica à modernidade e demonstrar os equívocos e perigos dessa perspectiva. Perseverar nesse caminho é um empreendimento próprio de quem ignora os limites da filosofia e a responsabilidade intelectual que recai sobre os que se atrevem a tornar palatável a um grande público o seu pensamento.

O próprio Nietzsche se encarregou de produzir sinais que nos remetem o tempo todo ou deveria remeter a nossa responsabilidade. Examinemos brevemente a densidade da afirmação de Nietzsche quanto aos “degenerados”:

A sociedade, como grande mandatária da vida, deve responder, **perante** a própria vida, por toda vida falhada, - ela deve igualmente expiá-la: por conseguinte, **deve** impedi-la. A sociedade **deve** evitar, em inúmeros casos, a procriação: cabe-lhe, além disso, ter à disposição, sem consideração por origem, posição e espírito, as mais rigorosas medidas coercitivas, privações de liberdade e talvez mesmo castrações. A interdição-bíblica “não matarás!” é uma ingenuidade se comparada à seriedade da interdição vital aos **décadents**: “não deveis dar à luz!” ... A vida não reconhece nenhuma solidariedade, nenhuma “igualdade de direitos” entre partes saudáveis e degeneradas de um organismo: deve-se, por fim, **amputar** as últimas – do contrário, é o todo que vem a sucumbir. – **Compaixão** pelos **décadents**, **direitos iguais** também para os falhados – isso seria a mais profunda imoralidade, isso seria a **contranatureza** como moral!⁷⁹

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, I, 17 – Essa seção em que Heidegger trata da questão do “estilo” é iniciada, justamente, com a exposição dessa dificuldade em se definir o que é propriamente “estilo”, pois, no campo da arte em geral, “tudo aquilo que se designa como ‘estilo’ diz respeito ao que for mais obscuro”. Esta observação de Heidegger nos remete a uma tendência preguiçosa a negligenciar as obscuridades encontradas em uma obra atribuindo-as ao “estilo” do autor. Isto é, justificamos nossa “postura ingênua” inicial e seguimos acumulando incompreensões.

⁷⁹ Nachlass/FP 1888, 23[1], KSA 13.599-600. in: “A Vontade de Poder”, 734.

O que faz aqui o filósofo do soberano devir, do homem (in)definido como uma corda tensa sobre o abismo, “um perigoso a caminho, um perigoso olhar-para-trás”, amado por “ser ele uma passagem e um declínio”?⁸⁰ Ele intercepta um momento do ser e o paralisa. Repete aqui a entificação do ser que tanto critica. De modo perverso, nega-lhe o prolongamento ao infinito de sua corda tensa sobre o abismo.

Realmente, é preciso cuidado com Nietzsche. Suas habilidades literárias produzem um efeito encantatório que pode nos tornar cegos para alguns aspectos de sua filosofia. Não há escusa que se possa buscar no contexto ou atribuir ao estilo. Foi dito, está dito: *as mais rigorosas medidas coercitivas, privações de liberdade e talvez mesmo castrações*. São “frutos amargos”? Entretanto, quantas vezes, protegidos pela solidão e pelo silêncio, não nos surpreendemos com tais pensamentos ou mesmo, piores pensamentos? Nessas horas, via de regra, Aristóteles assume o comando de nosso pensamento e, então, a vigilante *phronesis* remete aqueles pensamentos de volta para as regiões mais ocultas e obscuras do nosso ser.

Afinal, não estudamos a filosofia? Não sabemos que Nietzsche despediu-se furiosamente dos mestres inventores da filosofia? Esta é a sua originalidade em face de toda a filosofia que se fez até então: pensar tudo outra vez sem atar a si próprio às linhas mestras da *lógica* e da *prudência*; quer dizer, sem qualquer compromisso com o antes ou o depois. Segundo Freud⁸¹, parte das angustias que nos afligem tem sua origem num desejo sexual por nossa própria mãe. Esse é, sem dúvida, um pensamento terrível e Freud, sem dúvida, sabia disso. Todavia, ele o expôs em conferências e escritos destinados aos seus “iguais”. Não pretendia ou esperava que seu pensamento fosse convertido em histórias em quadrinhos e impresso em cartilhas escolares. De tempos em tempos alguém traz à superfície aquilo que os homens em geral preferem manter oculto. Foi o que fez Freud, foi o que fez Nietzsche. Aquele pensamento terrível, “medidas coercitivas”, “privações de liberdade”, “castrações”, não pode escapular do terreno reservado à reflexão filosófica, à experimentação dos seus limites, e ingressar em programas políticos, de onde segue seu curso para se materializar em leis.

⁸⁰ Assim Falou Zaratustra. Prólogo de Zaratustra, 4. Nietzsche tinha razão em ter especial apreço por este livro. Zaratustra é daquelas obras que sozinhas preenchem a vida de quem as escreve e intimida quem as lê.

⁸¹ LAPLANCHE Y PONTALIS. *Diccionario de Psicoanálisis*. p.61-66 e 109-110. Não está em discussão aqui a validade ou “cientificidade” das teses freudianas; trata-se apenas de uma comparação do impacto que tais enunciados causam em um meio estranho ao que foram produzidos, e uma ilustração do difícil desprendimento daqueles pensadores dos limites impostos pela cultura.

Recepcionar Nietzsche como um filósofo político é como levar um urso para brincar com crianças no jardim de infância. Por quê? Por que seria assim? Talvez Nietzsche possa responder:

Pois somente assim convém a um filósofo. Não temos o direito de atuar **isoladamente** em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas idéias, nossos valores, nossos sins e ãos e sés e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de **uma** vontade, **uma** saúde, **um** terreno, **um** sol. – Se vocês gostarão desses frutos? – Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, filósofos!...⁸²

Nietzsche não é o único filósofo a ser mal compreendido. Mesmo assim, é crucial que se faça um esforço para manter seu pensamento no campo da especulação filosófica. O próprio filósofo faz essa advertência no prólogo de “Genealogia da Moral”, os “frutos de sua árvore” podem ser amargos – “vocês gostarão desses frutos? Aparentemente, trata-se de uma figura retórica, uma peculiaridade de estilo, entretanto, quem seguir os passos do filósofo saberá que se trata de uma advertência imersa em desdém: “Esperavam que as árvores produzissem frutos adequados ao seu paladar?” – “Que importa isso às árvores?” – “Que importa isso aos filósofos?”.

Tentar transformar sua filosofia em um paradigma para a interpretação da práxis torna-a um falatório excêntrico e desdenhoso das conquistas da modernidade. “Não corremos todos o risco de uma terrível *hubris* intelectual se juntarmos as expectativas de Nietzsche e a confusão ideológica atual com a vida, do modo como ela é realmente vivida, com as suas próprias formas de solidariedade?”⁸³ Sua filosofia assim considerada, como uma filosofia apta a dar conta das relações que se traduzem como política, resulta em um paradoxo, pois “Nietzsche dirigiu o olhar de seus sucessores para os fenômenos do

⁸² Genealogia da Moral. Prólogo, 2. “Não temos o direito de atuar *isoladamente* em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade [...]”, aqui “isoladamente” diz respeito à articulação entre as diversas idéias pretéritas e presentes no pensamento do filósofo e não à articulação deste com outras pessoas.

⁸³ GADAMER Apud ROBERT J. DOSTAL in: *The Cambridge Companion to Gadamer*. p. 261/262. O autor indicou, em nota, como fonte ““A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer,” in Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983), p. 261-5, especially 264.”

extracotidiano a tal ponto que este apenas desliza com desprezo sobre o cotidiano, tomando-o como algo derivado ou inautêntico”⁸⁴.

A crítica à modernidade é necessária e não deve ela própria interromper o movimento crítico, “ainda que sejamos perpetuamente refletidos, num perpétuo jogo de espelhos”⁸⁵. Isto é, é igualmente necessária a crítica da crítica à modernidade, sob pena de darmos por encerrada a tarefa da filosofia. Contudo, “a interpretação encontra-se diante da obrigação de interpretar-se a si mesma até ao infinito; de voltar a encontrar-se consigo mesma”⁸⁶. Encerrar a tarefa crítica da filosofia e transformá-la em um culto a personalidades nos obrigaria, por fim, a admitir que a filosofia não serve mesmo para nada.

Percebe-se já na introdução deste trabalho o seu caráter ambivalente, senão multivalente. Em favor dos argumentos até aqui ensaiados, não houve hesitação em se alinhar dois filósofos com distintas, muitas vezes opostas, filiações: Habermas e Stein. Esse desenvolvimento não será corrigido, antes, pode-se complicá-lo um pouco mais trazendo Deleuze e o que ele diz acerca da inutilidade da filosofia e de sua tarefa.

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, pois a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria a ninguém não é uma filosofia. Ela serve para prejudicar a tolice, faz da tolice uma coisa vergonhosa. Não tem outro uso

⁸⁴ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 470. “Extracotidiano” está grifado na tradução e no original. Parece que o vocábulo empregado por Habermas “Außeralltäglichen” é um neologismo, bem como a solução encontrada pelo tradutor. Na edição brasileira o tradutor não dá uma explicação acerca das possibilidades de sentido deste vocábulo. Entretanto, vale a pena especular que Habermas tenha se servido desse recurso para acentuar o desprezo que a família de pensadores aos quais se refere dispensa à práxis. Eles estariam ocupados, segundo Habermas, com fenômenos que, mais do que “estar fora”, “além” do cotidiano, “preservam-se”, “poupam-se” do cotidiano. Quer dizer, essa direção do olhar, por si só já indicaria uma presunção de superioridade da parte dos pensadores relativamente à realidade, ou, atrevo-me a torcer o sentido *in bonam parte*, uma decisão epistemológica, uma escolha por objetos susceptíveis a uma atividade filosófica meramente especulativa. Essa é a perspectiva sob a qual, como já indiquei e irei reiterar ao longo deste trabalho, a filosofia nietzschiana deveria ser examinada.

⁸⁵ FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx – Theatrum Philosophicum*. p.17.

⁸⁶ *Ibidem*. p.26. Essas considerações de Foucault acerca da hermenêutica filosófica e que adoto, na medida em que elas próprias são “plásticas”, isto é, cedem ante a pressão do intérprete, talvez se aproximem do campo sobre o qual Habermas dirigiu sua crítica ao pensamento rotulado de “pós-moderno”. Entretanto, esse “voltar-se perpetuamente sobre si mesma”, essa circularidade a qual Foucault se refere, pode ser entendida (e adotada desse modo) como uma abertura para o debate e a abdicação de um poder doutrinador, em lugar de um fechamento autoritário ao ingresso do outro no debate. Portanto, atar com um laço frouxo diferentes perspectivas constitui-se, nesta dissertação, em uma decisão ética anterior a qualquer escolha metodológica. Giacoia em “Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault” discorreu sobre o embate entre a teoria crítica e a arqueogenealogia e lembrou que, tendo em vista as últimas manifestações de Foucault, cabe ainda em nossa época o exame das possibilidades de aproximação entre aquelas perspectivas em confronto.

que não seja este: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. [...] Fazer enfim do pensamento uma coisa agressiva, ativa, afirmativa. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral ou da religião. [...] A filosofia como crítica nos diz o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação. E que não se apressem em proclamar quanto a isso o fracasso da filosofia. Por maiores que sejam, a tolice e a bizzarria seriam ainda maiores se não subsistisse um pouco de filosofia que as impedisse, em cada época, de ir tão longe quanto desejariam, que lhes proibisse, ainda que fosse por ouvir-dizer, de serem tão tolas e tão baixas quanto cada uma desejaria por sua conta.⁸⁷

. Talvez a mencionada ambivalência seja diluída se, conforme se espera, sejamos capazes de admitir que, ao contrário das expectativas mais ingênuas, a filosofia e os filósofos têm seus limites. Nenhuma filosofia e nenhum filósofo reúnem em si mesmos uma “fórmula” definitiva, a equação final; o pensamento do mais recente não torna obsoleto o mais antigo e tampouco as divergências entre eles tornam a convivência impossível. Mesmo as filosofias dos grandes sistemas, que aos olhos dos seus apologistas são tidas como grandes axiomas dos quais pretendem deduzir todo o conhecimento acerca do real, mesmo essas têm limites. Quanto a isso, quanto aos limites da filosofia e dos filósofos o olhar nietzschiano é um olhar que se quer presente e vivo.

Incurável. – Um idealista é incorrigível: se é jogado fora do seu céu, faz do inferno um ideal. Decepçionem-no, e veja! – ele abraçará a decepção não menos fervorosamente do que pouco antes abraçou a esperança. Na medida em que sua tendência está entre as grandes tendências incuráveis da natureza humana, ele pode acarretar destinos trágicos, e depois tornar-se objeto de tragédias: as quais se ligam justamente ao que é incurável, inelutável, inescapável na sina e no caráter humanos.⁸⁸

Nietzsche é um grande filósofo, “uma flecha”⁸⁹, na companhia do qual podemos revisitar pensamentos e sistemas e atacá-los a marteladas; filósofos políticos também são hábeis demolidores, mas quando demolem, fazem-no para limpar o terreno para suas novas construções, para seus próprios ídolos. Nietzsche, por sua vez, no que diz respeito à política e às suas reverberações no direito, ataca pensamentos e sistemas, mas não tem nada para por em seu lugar. Quando nos decepçiona, não requer que nós o “abracemos

⁸⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 120/121.

⁸⁸ Humano, Demasiado Humano. Opiniões e sentenças diversas, 23.

⁸⁹ Considerações Extemporâneas. Schopenhauer como educador, 7.

fervorosamente”. Sua tarefa foi a tarefa crítica, não foi a tarefa ordenadora do mundo; ainda bem, pois “se a tarefa crítica da filosofia não é ativamente retomada em cada época, a filosofia morre e com ela a imagem do filósofo e a imagem do homem livre”⁹⁰.

⁹⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 122.

2 A INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO NIETZSCHIANO⁹¹

2.1 Oriente

O problema que se tem pela frente impõe que se admita ser necessário elucidar, trazer para o campo aberto, os preconceitos que se ocultam (ou não) por detrás das soluções hermenêuticas que se pretendem isentas de contaminações oriundas do meio social do intérprete. Em outras palavras, a hermenêutica pode servir como instrumento de manifestação e imposição de poder, e regra de subserviência dos que anseiam abrigar-se a sua sombra. O pensamento nietzschiano parece ter-se tornado um patrimônio institucional, e isso gerou um cânone interpretativo, em vista do qual qualquer reflexão acerca de Nietzsche será julgada, podendo ser incorporada ao cânone ou destruída.

O delineamento de um percurso que nos tenha trazido até a institucionalização dos estudos que tenham na filosofia de Nietzsche o seu ponto de partida poderá ser útil. Esse breve excuroso pode ajudar a explicar, por exemplo, a reação à obra de Domenico Losurdo, “Nietzsche – O Rebelde Aristocrata”⁹². Os meios acadêmicos “nietzschianos” reagiram a essa obra de duas maneiras: desprezo silencioso ou desqualificação do autor. Estas reações são tipicamente institucionais, quer dizer, não decorrem de um debate público e dependem de uma posição pactuada e orientada por alguma liderança acadêmica. Não se quer aqui dizer que o *topos* da reflexão filosófica devesse ser uma “terra de ninguém” em que critérios e parâmetros não fossem bem-vindos. Trata-se de observar, contudo, que estes critérios, ou orientações, ao que parece, podem ser usados como condição preliminar para o acolhimento ou exclusão de interpretações, na medida em que estabelecem a necessidade de haja correspondência entre as interpretações e o modelo, mimetizando, assim, procedimentos próprios das ciências naturais ou sociais.

⁹¹ Como esta dissertação não é outra coisa senão uma interpretação é conveniente que se discorra, justamente, acerca dos critérios que têm sido adotados para a interpretação do pensamento de Nietzsche. Uma crítica será dirigida especialmente à ênfase dada aos “escritos do espólio”, os quais não serão usados aqui, senão eventualmente, pois a compreensão da obra de Nietzsche que se consolidou ao longo do século XX e a disseminação de suas “máximas”, como “máximas de sabedoria prática” resultaram do exame e da influência da obra publicada.

⁹² Não se trata aqui do exame desta ou de qualquer outra obra desse autor. O que está em questão é tão somente a característica das reações a esta ou qualquer outra interpretação da filosofia de Nietzsche que se afaste do “espírito” do cânone institucional.

Muitas vezes, julgamos que esta ou aquela interpretação seja o resultado de uma leitura autêntica da obra do filósofo, quando, na realidade, trata-se da continuidade de uma linha de interpretação proposta por alguma liderança acadêmica. Como costuma acontecer com qualquer liderança, há sempre a tentação de que esta se imponha como “a voz”, reduzindo outras vozes a ruídos. Esse exame, portanto, é também útil, porque pode nos ajudar a manter a devida cautela diante da consagração ou execração de interpretações, que ocorrem na maioria das vezes, na medida de interesses institucionais ou modismo acadêmico.

2.2 Falocracia – Uma breve história

Até onde sabemos, ou até onde nos interessa neste passo, o exercício do poder, pelo menos desde a Antiguidade, tem sido uma prerrogativa masculina. O chefe controla a trama social, a entrada e a saída, a criação, a vida e a morte. Sabemos também que há uma relação entre saber e poder; os conhecimentos que demandam acervos, divisão de tarefas, instrumentos, continuação e reprodução não escapam ao vigilante e interessado olhar do chefe. Essa prerrogativa masculina explica a identificação ancestral que se construiu entre homens e sabedoria. O senso comum, ao qual, afinal de contas, todos somos, em maior ou menor grau, tributários, constituiu suas próprias teses, consolidou seus preconceitos, os quais inadvertidamente acabam por aflorar em teses e conceitos. Segundo um preconceito consolidado, o olhar paternal é complacente, admoestador, instrutor, ao passo que o olhar maternal é acolhedor, cúmplice, conformador; nada ensina acerca das coisas do mundo. Não espanta, portanto, que, tanto quanto o poder, o saber tenha se constituído como uma falocracia. É exercido com os trejeitos próprios de um pai: desprezo complacente diante dos erros daqueles que não sabem, admoestação, instrução e iniciação na linguagem e nos ritos de uma qualquer prática de saber.

A ciência, mais do que qualquer outro saber, manteve-se sempre próxima de seu pai e seguiu-lhe os passos na gestão dos negócios. “Hoje a ciência floresce e tem a boa consciência estampada no rosto, enquanto aquilo a que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não

escárnio e pena”⁹³. Outros saberes, e a filosofia entre eles, *efeminaram-se* e passaram a receber do poder, do pai, a consideração e atenção que se devota às mulheres e as crianças. Os cientistas recebem financiamentos; os outros recebem bolsas de estudo. Em épocas de crise clama-se pelos diligentes cientistas para nos livrar da peste, da fome, da seca, da doença e nos proporcionar a arma capaz de aniquilar nossos inimigos. Aos outros pede-se que se juntem às mulheres e às crianças e lhes proporcionem consolo, ou, se assim não o quiserem, que pelo menos não atrapalhem, que vivam de modo “prudente e afastado”⁹⁴.

Já que foi feita uma longínqua referência à Freud, não se vai longe demais ao reincidir no autor para afirmar que nesse contexto era inevitável que os detentores de outros saberes, notavelmente a filosofia, desenvolvessem a inveja do pênis⁹⁵. Desde o final do século XIX até os nossos dias, a filosofia tem tentado transformar sua inveja do pênis em falolatria. Em seu culto, adotou as mais primitivas formas de adoração e emulação das divindades. Autoimolação, sacrifício de suas crias, encenação dos feitos dos santos e heróis, mimetismo de suas palavras, observância de suas regras e, até mesmo, peregrinação aos seus lugares sagrados. A frase “centros mais avançados de pesquisa” designa lugares de adoração cuja santidade é diretamente proporcional ao PIB, o idioma e o arsenal das nações que os abrigam. O valor universal de suas orações e do seu credo dependem, paradoxalmente, de seu valor particular. Se Shakespeare é a máxima expressão da literatura inglesa, deve ser também a máxima expressão da literatura em geral e, por essa razão deve ser cultuado pelos letrados e analfabetos em toda parte. Os ventos da mudança só podem soprar nas mesmas alturas; qualquer desafio às suas qualidades só pode ser ousado por seus iguais. Os ventos do norte não se misturam com os ventos do sul. A criação já é dada aos crédulos com o seu valor.

“O edifício das ciências atingiu altura e dimensão tremendas, e com isso cresceu também a probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe

⁹³ Além do bem e do mal, 204.

⁹⁴ Ibidem, 205.

⁹⁵ De acordo com o dicionário, a inveja do pênis decorre da descoberta da diferença anatômica entre os sexos. A menina sente-se prejudicada relativamente ao menino e, por isso, passa a desejar possuir um pênis. Os autores do dicionário fazem remissões recíprocas entre os verbetes “inveja do pênis”, “complexo de castração” e “complexo de Édipo”, dos quais se podem extrair um esclarecimento, nos termos da psicanálise, para experiências de angústias geradas por ameaças paternas e sensação de desvantagem, as quais, de algum modo, se procura reparar. Bem, este não é um trabalho de psicanálise, por isso (como já dito antes), as referências a Freud e à linguagem da psicanálise devem ser entendidas como referências literárias, metáforas explicativas, sem qualquer compromisso com as teses originais de onde partiram esses termos e, tampouco com a validade “científica” dos mesmos. Cf. LAPLANCHE E PONTALIS. *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1996.

prender e ‘especializar’ em algum ponto”⁹⁶. Expressões como “progresso”, “estudos mais avançados” e “estágio do desenvolvimento das pesquisas” já fazem parte do vocabulário das faculdades de filosofia; é preciso igualar-se aos cientistas, falar a língua da ciência, quando possível, “falar” matemática.

A matematização do discurso científico, cuja justificação resulta de sua eficácia prática, constituiu-se como uma segunda camada de acesso ao real, depois da “perplexidade”. Vencida a perplexidade, há que se instruir na linguagem da ciência antes de “decifrar” a linguagem da natureza. Para o cientista, a natureza *nunca é como parece* aos olhos do homem comum e, por outro lado, seu discurso *nunca diz aquilo que diz*, é preciso interpretá-lo conforme certos métodos e depois, só depois então, afirmar que “ao dia sucede-se a noite”. A referência ao azul do céu em uma teoria científica não pode ser interpretada como uma referência ao azul do céu. Afinal o azul do céu é o resultado ilusório do modo como percebemos as cores, pois o céu não é realmente azul e, realmente, o céu não existe.

Os filósofos não passaram incólumes pelo poder encantatório do discurso de um saber que surge como promessa de libertação do obscurantismo e da perplexidade e, contraditoriamente, nos remete de volta ao estado original de perplexidade. No passado, não entendíamos como os deuses falavam através dos oráculos e dos sacerdotes, mas tudo parecia funcionar bem, afinal, eles tinham o *dom*. Hoje, também não entendemos bem a matemática envolvida nas explicações científicas, mas tudo parece funcionar bem, afinal, eles têm *razão*.

Os filósofos nas academias também reclamam para si o privilégio da posse da chave explicativa dos discursos filosóficos. No interior da academia, um texto nunca expressa aquilo que explicitamente expressa. Assim, uma frase, como, por exemplo, “a inferioridade dos povos meridionais”, não quer dizer aquilo que diz. É preciso compreendê-la dentro da dinâmica do pensamento do autor e das circunstâncias de sua elaboração, tais como, suas vinculações comunitárias (tipicamente, se era judeu, católico ou ateu convertido). Ou ainda, no caso de Nietzsche e seus intérpretes, algo como, por exemplo, “considerar as misérias de toda espécie como objeção, como algo que é preciso abolir, é a *niaiserie* (tolice) *par excellence*”⁹⁷, não deve, afirmam seus epígonos, ser entendido como desprezo do filósofo pelas preocupações dos filósofos políticos de seu

⁹⁶ Além do bem e do mal, 205.

⁹⁷ Ecce Homo. Por que sou um destino. 4.

tempo. Entender dessa maneira seria prova da incapacidade do leitor para o exame do pensamento de Nietzsche. A interpretação só será tida como correta, boa e pertinente quando estiver de acordo com as interpretações em voga propaladas e conservadas pelos epígonos deste ou daquele filósofo.

2.3 A manipulação dos filósofos

A organização dos escritos de Nietzsche por Colli e Mortinari deu alento a novas interpretações que costumam remeter sua justificação aos escritos inéditos e fragmentos que compõem seu *nachlass*; neles estaria a chave de seu pensamento político.⁹⁸ No empenho e entusiasmo com que pesquisadores recentes têm demonstrado nessa tarefa, revela-se o entusiasmo que toma conta dos corpos dos filósofos ávidos por perseverar na realização do destino que a filosofia analítica vaticinou para toda a filosofia: tornar-se algo como uma *ciência de textos*.

Será a filosofia um conjunto de fatos linguísticos que se manifestam empiricamente como textos escritos ou declamados na *ágora*? Juntar todos os textos de um filósofo nos dá a unidade do seu pensamento?⁹⁹ E essa unidade foi alguma vez suposta ou buscada pelo autor? A segunda parte nunca escrita de “Ser e Tempo” fez, com a sua inexistência, da filosofia heideggeriana uma “meia filosofia”, uma filosofia para sempre carente de unidade? Parece que os especialistas não se deram conta “de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismos à direita de 0,99. Se eles tiverem por meta apenas acumular conhecimentos de detalhe, não há nada a dizer; simplesmente não se percebe o interesse desses trabalhos de colecionador”¹⁰⁰.

⁹⁸ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p. 299ss. “Ainda se acredita encontrar ali (nos fragmentos) a formulação do pensamento mais próprio e sem rodeios de Nietzsche, conferindo a eles a mesma importância das obras que foram publicadas ou enviadas à publicação pelo próprio Nietzsche, quando não, inclusive, conferir primazia ao espólio. Também isso é filologicamente bem questionável. Pois não se trata aqui – tal como demonstrado por Montinari – de ‘fragmentos’, isto é, textos retrabalhados ou textos interrompidos durante a elaboração, mas sim apenas de apontamentos.”

⁹⁹ Sobre isso, vide nota mais acima e o que Heidegger diz acerca da acumulação de incompreensões, imaginando que disso possa sair uma compreensão.

¹⁰⁰ SARTRE, J. P. *Esboço para uma Teoria das Emoções*. p. 17/18.

Nas ciências naturais, a descoberta de novos elementos ou novas interações pode demandar a reconstrução da própria disciplina. Na verdade, não se descobrem novos elementos ou interações; novas são as descobertas; o que é descoberto sempre esteve aí, sempre produziu seus efeitos. Por mais que isso possa causar angústia e tristeza em uma certa classe de filósofos, a filosofia não é uma ciência! Não como a física ou a química, por exemplo. Não há em filosofia momentos triunfais como os que os cientistas naturais têm experimentado – Eis aí o desvio para o vermelho! Eis o átomo de Bohr! Interrompam suas pesquisas, joguem fora as velhas conclusões! As novas direções indicadas pelas novas descobertas assim o ordenam! Nesses momentos o que está em questão não é o pensamento de Einstein, Hubble ou Bohr e sim a afinidade entre a descrição e o descrito.

Os cientistas naturais gostam muito de falar da “elegância da teoria”, entretanto, não se compadecem com a perda de validade de uma teoria, por mais elegante e sedutora que esta seja. Se os resultados do experimento não apresentarem os eventos previstos pela teoria, isso é quanto basta para solapar a teoria e determinar a revisão de procedimentos e materiais ou o abandono de pesquisas mundo afora. Isso já são favas contadas; Heidegger ocupou-se longa e profundamente com as diferenças entre ciência (natural) e filosofia. Os pensadores da Escola de Frankfurt, filósofos ou sociólogos, fizeram da crítica à racionalidade técnica e instrumental, própria da ciência, o fio condutor de suas reflexões. A ciência tomou para si um aspecto da razão e o domesticou; dadas as coordenadas, os procedimentos, a descrição precisa dos materiais e das condições em que se deu a descoberta triunfal, qualquer cientista poderá (deverá) repetir a façanha e confirmar a teoria.

De modo consistente, ao longo de sua obra, Nietzsche sempre demonstrou preocupação com a conversão da atividade filosófica em uma função meramente acadêmica exercida por agentes do Estado. Nesse âmbito – no âmbito das atividades reguladas pelo Estado –, a atividade filosófica acaba por ser exercida sob os auspícios do medo; a corrente interpretativa não pode ser quebrada. Como é possível, perguntava o filósofo, filosofar todos os dias, com hora certa? Ele sabia bem que o trabalho da filosofia é bem diferente do trabalho da ciência, é preciso que se “deixe de confundir com filósofos os trabalhadores filosóficos e, sobretudo, os homens de ciência – em que precisamente aqui se

dê ‘a cada um o seu’”¹⁰¹. A tarefa da filosofia não se desenvolve conforme “seguros critérios” que assegurem a correspondência de suas teses com o recorte da realidade que se tem sob exame. Amostras purificadas, instrumentos mais precisos não condenam reflexões filosóficas à lata do lixo dos “laboratórios filosóficos”. Toda reflexão filosófica (a de Nietzsche inclusive e especialmente) realizada a partir dos “fragmentos pré-socráticos” não sofrerá nenhum revés do tipo “falsificacionista” caso venham a ser descobertos os textos completos dos pré-socráticos, e que nos revelem sentidos inteiramente diversos daqueles que se tem deduzido do material conhecido. Os escritos inéditos são o que são: escritos que, na maioria das vezes, Nietzsche decidiu não publicar ou que sequer foram concebidos para publicação (ressalvados, é claro, os aforismos reunidos e publicados sob o título “Vontade de Potência”)¹⁰². Entretanto, o que ele deixou de publicar ou não quis publicar não constitui uma filosofia paralela ou complementar. A obra publicada, que por si só já não é pouca coisa, é aquela composta pelos escritos escolhidos e titulados pelo próprio autor, “segundo as ‘leis mais sutis’ do seu estilo”¹⁰³. Sua filosofia não é um enigma melindroso que se resolva com frases rabiscadas nas margens de um livro ou assentadas em cartas enviadas a amigos; ele era um homem emaranhado em si mesmo, perturbado, complexo e desarrumado, mas não era um trapaceiro, ele pensou sem medo. A despeito disso, o seu espólio tornou-se o “Santo Graal” dos especialistas e o paradigma do cânone das interpretações.

Durante as décadas de sessenta, setenta e oitenta, o cânone institucional estabelecia que Nietzsche era o filósofo dos movimentos de libertação; uma alternativa sofisticada ao “rude Marx latinoamericanizado”. Desde a década de noventa, consolidou-se uma entidade, a “Nietzsche Forschung” (Pesquisa sobre Nietzsche, ou Pesquisa Nietzsche, como preferem). Nietzsche, agora absorvido pelos meios de comunicação de massa que

¹⁰¹ Além do Bem e do Mal, 211. Isso é interessante e mesmo revelador da dificuldade que nos impõe o pensamento nietzschiano. Essa sentença Nietzsche a tomou de Platão (República, 331 d) e é um discreto exemplo do caráter problemático do exame que o filósofo faz da tradição filosófica. Seu combate não se realiza como uma rejeição em bloco do pensamento deste ou daquele filósofo, trata-se de um combate criativo que inclui o eventual elogio e a absorção do adversário, mesmo em um caso como esse, que podemos considerar extremo, pois o filósofo aqui evoca a segunda definição de justiça em Platão para estabelecer a justa divisão de tarefas acadêmicas, justamente uma das assertivas fundamentais da teoria que se dedicou a desmontar.

¹⁰² A ressalva é necessária por dois motivos: Nietzsche, de fato, pretendia publicar uma obra que poderia ter, entre outros, esse título; e o material publicado destinava-se em parte a isso. Além desse motivo, esta obra póstuma já é parte do acervo de escritos nietzschianos desde o início do século XX; todas as reflexões, de Heidegger a Foucault, que se consolidaram em torno e a partir da obra de Nietzsche (com ou sem as manipulações de sua irmã), sempre incluíram o pensamento que se desenvolve em “A Vontade de Potência”.

¹⁰³ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p. 301.

fizeram dele “um sábio que sempre tem algo a nos dizer”, ainda continua a ser um filósofo de movimentos de libertação e tornou-se também o filósofo a ser descoberto por meio do exame do espólio – *Nachlass* – organizado por Colli e Montinari, ainda na década de sessenta. O cânone institucional vigente não descarta “a crença na possibilidade de desvendar a ‘verdade’ oculta em um texto como caução para a leitura”¹⁰⁴, e este desvendamento da “verdade” dar-se-ia pelo exame do *Nachlass*. Esse exame deverá, ainda, obedecer a critérios filológicos que demonstrem a evolução do pensamento do filósofo ao longo de sua vida, e, com isso, provar-se não se sabe bem o que. Como disse Stegmaier, essa primazia que se atribui aos textos do espólio é “filologicamente questionável”¹⁰⁵, e, pode-se ainda acrescentar à crítica de Stegmaier, a própria pretensão filológica dos novos intérpretes é questionável. Não se sabe ao certo, pois os intérpretes filológicos não informam, de onde provém a sua competência nesse intrincado campo de estudos que é a filologia; a não ser, é claro, que, por filologia, eles entendam a simples relação entre datas e sentenças e uma misteriosa hierarquia que resulte desse arranjo. No Brasil, soma-se a isso o trunfo das alegadas “más traduções em língua portuguesa”, o que, segundo querem fazer crer, impediria o estudo da obra de Nietzsche. Como os intérpretes filológicos, os que fazem essa afirmação também não informam de onde provém a sua competência nesse campo. Tampouco informam se durante a sua formação aprenderam grego para estudar Platão e latim para estudar Santo Tomás, ou se a ausência destas competências os levou a absterem-se desse estudo.

Como sub-produto do destaque proporcionado pela institucionalização dos estudos nietzschianos, a obra do filósofo tornou-se jargão filosófico, popularizou-se e passou a servir de estímulo e inspiração às piores mentes com os piores propósitos. Parece que esta é uma sina do legado do filósofo; há oitenta anos, os filósofos davam-lhe pouca atenção, mas, a despeito disso, tornou-se popular, vulgarizou-se e foi convertido em jargão

¹⁰⁴ FRANCO FERRAZ, M. C. *Das três metamorfoses: ensaio de ruminação*, p.44. In: O que nos faz pensar, n. 14, São Paulo, 2000, p.43-53. Nesse ensaio de dez páginas, cujo objeto é “uma breve leitura interpretativa de um famoso texto de Assim falou Zaratustra I – “Das três metamorfoses”, a autora dedicou nada menos que cinco páginas à elucidação do problema das interpretações. Quando se trata desse problema, surge sempre a pergunta: afinal, como avaliar uma interpretação? A autora responde que “para começar, interpretações que, ocultando sua própria parcialidade, seu caráter contingente e inexoravelmente singular, pretendessem resgatar, de uma vez por todas, a suposta verdade do texto, seriam, de saída, criticáveis. Uma vez que toda produção de sentido corresponde, para Nietzsche, à atividade da invenção e a um gesto de violenta apropriação, camuflar tal fato manifestaria a debilidade ou a vilania de forças que precisassem não apenas negar seu caráter criativo como também pretender ocupar o lugar, no mínimo arrogante, de verdade. [...] Assim, de certo modo, um critério para se avaliar as interpretações já está implicado na própria idéia de que só há interpretações, na medida em que assumir-se como invenção [...]” (p. 44-45).

¹⁰⁵ Vide nota 57.

filosófico das piores mentes. Este é um problema que deveria merecer a atenção da filosofia: a sua vulgarização e conversão em jargão filosófico dos piores discursos. Em lugar disso, os acadêmicos insistem em tratar a sua filosofia como um enigma melindroso que se resolva com frases rabiscadas nas margens de um livro ou assentadas em cartas enviadas a amigos. Stegmaier não é o único a criticar a “questionável” ênfase que se atribui aos escritos que não foram destinados à publicação. À sua maneira, Tongeren acompanha essa crítica e recomenda que ao invés de nos ocuparmos com a busca por elucidação da filosofia de Nietzsche em escritos que não foram concebidos para a publicação, deveríamos “tentar entender melhor o que ele publicou e o modo como o fez, isto é, tentar entender melhor a forma que, aparentemente, Nietzsche pensou ser a mais apropriada para sua filosofia”¹⁰⁶.

Os verdadeiros problemas que a filosofia de Nietzsche impõe ao leitor são profundos. A crítica que o filósofo empreendeu contra a tradição filosófica, contra os “ídolos”, não foi o resultado de “um estudo sobre a história da filosofia”; foi o resultado de um envolvimento íntimo que o levou a erguer montanhas, das quais ele expôs os cumes, isto é, seus aforismos, suas máximas. Vai-se de um aforismo a outro como se vai de um cume a outro, “mas para isso tens de ter pernas compridas”¹⁰⁷, é preciso também, isto está subentendido na metáfora, tentar subir a montanha, tentar percorrer o longo e doloroso caminho que o filósofo percorreu. O caminho da filosofia é longo e doloroso porque, diferentemente do caminho da ciência, nele não há prendas e prebendas, não há esperança de se “estar próximo da solução”. No caminho da ciência os seus andarilhos encontraram um novo instrumento aqui, um novo planeta ali, uma vacina, um motor, um liquidificador, coisas que de algum modo tornam palpável o sentido de sua jornada. Nietzsche nos mostra que o caminho da filosofia, além de não oferecer prêmios, obriga que se veja e reveja todos os que o percorreram. Esses são os problemas: percorrer um longo caminho e tentar fazer-se íntimo daqueles que por ali encontramos para reencontrá-los mais adiante, desta vez na companhia de Nietzsche, e preparar-se para a decepção.

Quando Heidegger foi interpelado por alunos que queriam estudar Nietzsche, disse-lhes para que estudassem Aristóteles, Platão e a filosofia medieval e, depois de dedicarem quinze anos a esse estudo, aí sim poderiam começar a estudar a filosofia de Nietzsche.

¹⁰⁶ TONGEREN, P.V. *Reinterpreting Modern Culture – An introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy*, p. 64.

¹⁰⁷ Assim Falou Zaratustra. Do ler e do escrever.

3 PENSAR SEM MEDO

3.1 Pensamento plástico

As primeiras páginas do capítulo intitulado “As contradições”, da obra “A Arqueologia do Saber”, de Michel Foucault, parecem ter sido concebidas como um comentário à filosofia de Nietzsche. Bem poderia ser esse o caso, haja vista o interesse de Foucault pela filosofia nietzschiana. Vale à pena transcrever aqui as linhas iniciais do capítulo:

A história das idéias, normalmente, dá um crédito de coerência ao discurso que analisa. Será que lhe ocorre constatar uma irregularidade no uso das palavras, diversas proposições incompatíveis, um jogo de significações que não se ajustam umas às outras, conceitos que juntos não podem ser sistematizados? Ela se encarrega de encontrar, em um nível mais ou menos profundo, um princípio de coesão que organiza o discurso e lhe restitui uma unidade oculta. Essa lei de coerência é uma regra heurística, uma obrigação de procedimento, quase uma coação moral da pesquisa: não multiplicar inutilmente as contradições; não se deixar prender às pequenas diferenças; não atribuir peso demasiado às transformações, aos arrependimentos, aos retornos ao passado, às polêmicas; não supor que o discurso dos homens esteja continuamente minado, a partir do interior, pela contradição de seus desejos, das influências que sofreram, ou das condições em que vivem; mas admitir que se eles falam e dialogam é muito mais para superar essas contradições e encontrar o ponto a partir do qual poderão ser dominadas.¹⁰⁸

Após a leitura dessas linhas pode-se mudar o verbo e o modo do que foi afirmado mais acima e afirmar agora que, quando as redigiu, Foucault tinha em mente a filosofia de Nietzsche – “não atribuir peso demasiado às transformações, aos arrependimentos, [...] superar essas contradições e encontrar o ponto a partir do qual poderão ser dominadas”.

Pode-se ter como uma advertência ou regra de conduta durante um exame sério (ou gaiato?) da filosofia de Nietzsche a última sentença do trecho citado: “admitir que se eles falam e dialogam é muito mais para superar essas contradições...” e repousar um pouco antes de classificar o seu discurso como contraditório. Por outro lado, é preciso, igualmente, ter alguma cautela e não transformar aquela advertência em um salvo conduto

¹⁰⁸ FOUCAULT, M.. *A Arqueologia do Saber*. p.168

ou manto de invisibilidade das contradições que, previamente justificadas, estariam, assim, protegidas contra o olhar crítico. Em se tratando de Nietzsche, a cautela é mais do que necessária, pois o seu discurso (o seu filosofar) não desafia apenas nosso conhecimento acerca da história da filosofia, desafia também nossas convicções íntimas e a pretensão de deixarmos de fora do processo de elaboração dos nossos juízos algo como os nossos sentimentos. Nietzsche não deixou seus sentimentos fora de suas reflexões, deixou claro o que amava, quando amava, e o que odiava, quando odiava. Amá-lo em uma página e odiá-lo na página seguinte é uma experiência que não nos deve assustar, mas, por outro lado, irá certamente nos perturbar; o clichê “de corpo e alma” passa a valer com plena força. Tendo isso em vista, importa examinar o bem conhecido caráter paradoxal do pensamento nietzschiano, e tentar saber se, afinal, as contradições detectadas em sua obra diminuem-lhe de algum modo o seu valor. Não há mistério a ser desvendado na conclusão, e também não há o que reçar, pois, amparados em Foucault, vemos desde o começo que contradições nem sempre são defeitos do pensamento.

Margem de manobra, crítica ao idealismo, ilusão metafísica, o aforismo como um micro sistema do pensamento, são temas que, se não eliminam o emblema de “contraditória” que a filosofia de Nietzsche adquiriu, certamente nos permitem experimentar outras interpretações, sem, contudo, ser condescendente. Em todo o caso, Nietzsche não esperava condescendência.

A arqueologia do saber, conforme propôs Foucault, pode ser um método mais adequado para uma reflexão acerca dos escritos de Nietzsche, da sua filosofia e dos próprios temas eleitos, ou que se impuseram ao filósofo. Realçar contradições e, a partir daí, desmontar uma teoria ou, se o objetivo for outro, revelar novos significados são procedimentos úteis dos quais os intérpretes frequentemente se servem. Todavia, “para a análise arqueológica, as contradições não são nem aparências a transpor, nem princípios secretos que seria preciso destacar; são objetos descritos por si mesmos, sem que se procure saber de que ponto de vista se podem dissipar ou em que nível se radicalizam e se transformam de efeitos em causas”¹⁰⁹. Isto não quer dizer que Foucault tenha proposto uma espécie de conformismo intelectual e que o intérprete seja um observador passivo do texto que tornou objeto de sua análise. Descrevendo as contradições, “fazemos aparecer a ramificação da alternativa; localizamos a divergência e o lugar em que os dois discursos se

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 171.

justapõem”¹¹⁰. Nesse processo, acaba-se por descobrir uma espécie de campo de experimentações no qual possibilidades entram em confronto e que se mantém aberto às posteriores intervenções de interlocutores e intérpretes; são, como Foucault os chama, “espaços de dissensão”. Não há, de acordo com o seu método, a pretensão de se deduzir um princípio ordenador que estivesse enigmaticamente oculto pelas contradições; é preciso reconhecer os domínios desses eventos (contradições) e os seus objetos. Não se espera fazer surgir de um discurso marcado por contradições um outro discurso que lhe daria sentido; “trata-se de manter o discurso em suas asperezas”, isto é, reconhecer o seu caráter polêmico, aberto ao combate e causador de combates. Àqueles momentos do discurso em que se movimentam significados divergentes e que Foucault chamou de “espaços de dissensão” Nietzsche havia chamado antes de “margens de manobra”. O filósofo entendia que era preciso conceder aos “amigos” algum espaço para a pesquisa e para a reflexão sem que estes (os amigos) estivessem constrangidos pela linearidade do discurso, quer dizer, compelidos a seguir uma ordenação causal que, desde o início, já houvesse estabelecido de modo unívoco o sentido do discurso. Seu discurso não está, assim, condicionado às expectativas racionais do interlocutor, o qual, surpreendido, irá confrontar-se com “uma temática mais imaginária que discursiva, mais afetiva que racional”¹¹¹. Interceptado em sua marcha, que o levaria logicamente da causa ao efeito, ele terá que descobrir a “continuidade plástica” do pensamento, especialmente neste, cuja forma de expressão privilegiada pelo filósofo foi o aforismo.

3.2 Margem de manobra

Segundo Stegmaier¹¹², nossa compreensão do pensamento de Nietzsche pode ficar comprometida se nos detivermos diante de suas contradições e paradoxos (que existem, não há dúvidas quanto a isso) e os julgarmos do modo como julgamos um texto linear, e que se apresente como livre de contradições. A escrita nietzschiana, definitivamente, não é uma escrita linear, “seus textos são intencionalmente ambíguos e até mesmo contraditórios

¹¹⁰ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber* p.172.

¹¹¹ *Ibidem*. p. 169

¹¹² STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*.

ou ao menos cheios de tensão”¹¹³. Embora Nietzsche se apresente sempre com um temperamento marcial, ele nunca se põe a marchar em linha reta em direção ao combate. Esse momento, o momento da marcha ordenada, seria o momento anterior ao combate. Todavia, não há esse momento. O combate está instalado já e desde sempre. Assistir ao seu pensamento do alto do *theonon* é uma tarefa maçante e que só nos permite um vislumbre; o leitor deve estar, igualmente, já e desde sempre mergulhado no combate; deve compartilhar do *ágon* do filósofo. Ali, no furor do combate, percebe-se que noções como anterior e posterior, esquerda e direita nem sempre se impõem com clareza. Atira-se para todos os lados. Acerta-se o adversário, o amigo e, outras vezes, o próprio pé. Sabedor disso e interessado no conflito, Nietzsche não destrói a passagem aos adversários; ao invés disso, concede-lhes espaço para atuarem ou, em suas palavras, concede-lhes uma margem de manobra para a compreensão ou má compreensão de sua filosofia.

Talvez não seja por acaso que o conceito de margem de manobra (*spielraum*) tenha sua origem na engenharia militar¹¹⁴. É preciso que entre a parede interna do canhão e o projétil que o atravessa haja um ajuste tal que o projétil passe sem ficar entalado, mas que também não tenha assim tanto espaço de sobra que o fizesse bater contra as paredes do canhão, perdendo força, alcance e precisão. A margem de manobra é esse ajuste que regula o movimento sem o travar. Aqueles que estão familiarizados com conceitos jurídicos não terão dificuldade em entender o conceito de margem de manobra, valendo-se da articulação, comum em direito, entre os conceitos de legalidade administrativa e oportunidade e conveniência. O administrador público está jungido à legalidade administrativa, isto é, só pode fazer aquilo que a lei o autoriza a fazer; essa é a regra geral.

¹¹³ TONGEREN, P.V. *Reinterpreting Modern Culture*. p.84.

¹¹⁴ A esse respeito, os organizadores da coletânea de textos de Werner Stegmaier (vide bibliografia) prepararam uma extensa nota explicativa (nota 7, p. 16) sobre esse conceito e indicam como primeira fonte para o seu estudo KNEBEL, S.K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. 1972, p. 1.390- 1.392. O estudo vai além da referência ao léxico e indica o ingresso dessa palavra no vocabulário filosófico. Além desta fonte, quer dizer, da própria nota explicativa, consulte a versão eletrônica do tradicional *Deutsches Wörterbuch Von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (<http://dwb.uni-trier.de/de/>), que traz, logo na primeira entrada, um sentido que me parece apropriado ao uso desse conceito por Nietzsche: algo como “um lugar para brincar”. Mais abaixo, na quarta entrada, há uma referência a uma peça do dramaturgo austríaco Franz Grillparzer onde se lê: “Mein bruder ist nicht schlimm, obgleich nicht Klug. Ich geh ihm spielraum, er begehrt zu spielen”. Isto é qualquer coisa como: “Meu irmão não é ruim, mas não é esperto. Vou dar-lhe uma ‘folga’, ele quer brincar”. A referência vem a calhar, pois Nietzsche cita Grillparzer em suas “Considerações Extemporâneas, I e II. Além disso, em “Além do bem e do mal”, 27, Nietzsche emprega este vocábulo exatamente como Grillparzer: “Mas no que toca aos ‘bons amigos’, sempre muito indolentes e acreditando ter, como amigos, direito à indolência: é bom lhes conceder, antecipadamente, um espaço e uma margem onde possam dar livre curso à incompreensão:...” (sobre esta tradução vide nota abaixo).

Por outro lado, a lei igualmente lhe faculta a prática de atos com base em critérios de oportunidade e conveniência, isto é, dá-lhe certa autonomia para criar regras no interior de regras. O ajuste entre regras e agentes não pode ser tão preciso a ponto de impedir todo e qualquer movimento livre iniciado e acertado pelos agentes envolvidos. O desvio da regra já está previsto pela própria regra. Entretanto, podemos expandir esse entendimento para outras regiões semânticas e nos aproximar ainda mais do sentido empregado por Nietzsche. *Spielraum*, além de margem de manobra, também nos remete a um sentido lúdico, gaiato, bem apropriado à ocasião em que Nietzsche emprega esse vocábulo em “Além do bem e do mal”¹¹⁵. Ali, reconhecendo não ser fácil entendê-lo, o filósofo propõe que se “dê uma folga”¹¹⁶ aos amigos, isto é, não ser duro, sisudo, muito exigente. Cultivar a mesma disposição de espírito das crianças quando brincam, “construindo e destruindo”, “desfazem-se dos seus brinquedos”, sem que haja nesse jogo qualquer moralidade, qualquer censura¹¹⁷.

É preciso que se conceda espaço para o “mal-entendimento”¹¹⁸, para avanços e recuos, *dicções* e *contra-dicções*. Se alguém quiser ver algum caráter sistemático no pensamento nietzschiano, deverá buscar a consistência desse sistema, se for o caso, não na ausência de contradições, mas na preservação da mobilidade desse pensamento graças à concessão de margens de manobra a si mesmo e aos outros.

¹¹⁵ Além do Bem e do Mal, 27 (vide nota acima).

¹¹⁶ Paulo César de Souza, tradutor da última edição brasileira dessa obra traduz *spielraum* por “um espaço e uma margem (onde possam dar livre curso à incompreensão)”. Kaufmann, na edição de 1966 de sua tradução adotou “*some leeway (and romping place for misunderstanding)*”. Nenhum desses tradutores se ocupou, em notas, com explicações acerca desse vocábulo. Ao que parece, Stegmaier é o intérprete que mais se ocupou com esse conceito, não tanto pelas vezes em que é empregado por Nietzsche (apenas meia dúzia de vezes), mas pela articulação desse conceito no interior de sua filosofia. De fato, a interpretação de Stegmaier ajuda a nos esclarecer, por exemplo, as idas e vindas do pensamento do filósofo e o tema da amizade e sua importância para Nietzsche. A tradução de *spielraum* por “dar uma folga” no contexto do aforismo 27 é um atrevimento meu, já que o meu conhecimento da língua alemão é incipiente e medíocre, servindo apenas para um penoso uso pessoal, sempre confrontado com traduções especializadas. Feitas as devidas ressalvas e a despeito delas, levo adiante o atrevimento e afirmo que “dar uma folga” é uma solução muito boa, pois é justamente essa expressão que usamos em português quando não queremos constranger alguém às nossas regras. “Folga” e “dar uma folga” também têm uso corrente em mecânica, carpintaria e ofícios construtivos em geral, seguindo, portanto, quase o mesmo senão o mesmo curso etimológico do termo em alemão.

¹¹⁷ Filosofia na Idade Trágica dos Gregos, 7.

¹¹⁸ Os tradutores dos textos de Stegmaier reunidos na obra já citada lançaram mão de uma palavra inventada por eles, pelo menos até onde posso dizer, “mal-entendimento”. Seja como for, transcrevo-a para preservar a solução dos tradutores.

3.3 Paradoxos

Nessa perspectiva, da necessária consideração e concessão de uma margem de manobra, de um deixar andar, arriscar-se livremente, o paradoxo emerge da própria linguagem, da própria vida, e ao pensamento cabe lidar com ele ¹¹⁹.

Nem sempre o paradoxo foi alvo da fúria dos homens. Na língua grega, esse conceito ganhou suas primeiras feições no campo das maravilhas. Formou-se esse vocábulo pela junção da preposição “para” – *παρα* –, que expressa comparação e, conforme o caso, pode significar *junto de, contra, além de, fora de, exceto*, com o substantivo *doxa* – *δοξα* –, que, entre outras coisas, significa *opinião e glória*. Por certo, há outros significados, mas não nos interessa aqui o exame exaustivo próprio da etimologia. Bem próximo do *thauma* – *θαυμα* –, espanto (no sentido de “ficar maravilhado”), o paradoxo talvez pudesse ser primitivamente interpretado como superação e não como contradição. Expressava a espantosa materialização de um feito que, de acordo com a norma, com aquilo que razoavelmente se podia esperar, não poderia ter-se efetivado. Os gregos maravilhavam-se especialmente com os atletas que demonstravam a sua *arete* em mais de uma prova olímpica. O que até então parecia absurdo, impossível, ao ser inesperadamente alcançado obrigava-os a mover os marcos que fixavam os limites das ações. O paradoxo, então, reorientava as expectativas e dava novo impulso ao movimento, em lugar de causar impasse, paralisia.

¹¹⁹ Mais adiante, vou procurar acompanhar de perto o que Stegmaier diz a esse respeito em “‘Idealismo Filosófico’ e a ‘Música da Vida’: sobre o trato de Nietzsche com paradoxos”, in: *As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche*, p. 175-185. Contudo, vou afastar-me da ênfase que este filósofo dá às passagens da obra de Nietzsche, em que este demonstra sua aversão a ambiguidades. Esse afastamento não será feito em razão de uma rejeição pura e simples a essa perspectiva, mas em razão de outro passo, também ensaiado pelo autor, em que os paradoxos são examinados a partir da mobilidade do pensamento de Nietzsche. Entendo que a própria aversão a ambiguidades demonstrada por Nietzsche e ressaltada por Stegmaier é parte da mobilidade de seu pensamento, de suas idas e vindas, não é um passo externo ao seu caminho, um momento fora do seu próprio tempo. Por isso, a sua ocorrência não nos proporciona um tempero, uma atenuante à consideração do caráter paradoxal do seu filosofar. Se tentarmos endireitá-lo, destruímos a possibilidade de compreender noções fundamentais do seu pensamento, tais como: força plástica, *polemos*, *ágon*, etc. Além disso, desse modo, estaríamos a empurrar o filósofo para uma zona de encaixe da tradição filosófica e fazer dele mais um momento dialético dessa tradição. Porém, Nietzsche não declarou apenas a morte do Deus cristão, declarou também a morte do deus pagão, profano – a filosofia. Até aqui, as reflexões acerca da influência de Dostoiévski na filosofia de Nietzsche privilegiaram a repercussão da obra daquele romancista nas críticas nietzschianas à moral e à religião, talvez fosse o caso de darmos mais atenção às consequências da perda de uma referência absoluta também no campo estritamente filosófico.

De acordo com os dicionários, paradoxo é um conceito ou enunciado contrário ao bom senso, um enunciado autocontraditório que, pelo menos aparentemente, permite que, com base nas mesmas premissas, se alcance a afirmação e a sua negação. Diante de um paradoxo, constatamos uma violação ou um desafio ao princípio da não-contradição, pelo qual temos que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e nas mesmas condições. Entretanto, pode-se também interpretá-lo como um desafio às nossas convicções, o que, como vimos no caso dos atletas gregos, pode não ser uma afronta. Este desafio àquilo que razoavelmente se poderia esperar de um mesmo atleta, nos mesmos jogos, quando bem sucedido, dava àquele o título de *Paradoxos* – Παράδοξος –, qualquer coisa como *fazedor de maravilhas*. Paradoxo poderia, então, designar ocorrências que, na vida prática ou no discurso, excedessem aquilo que se poderia razoavelmente esperar com base na experiência acumulada. No caso do discurso, este incorreria em paradoxo sempre que se apresentasse contrário à opinião comum, isto é, contrário à opinião tradicional já consolidada e aceita por todos, ou que violasse o princípio da não-contradição. Este significado foi o que prevaleceu ao longo da história da filosofia e tem servido como elucidação de uma matriz etimológica para o conceito.

Vimos que antes de aderir às coisas (eventos e discursos), tornar-se objetivo e designar um tipo especial de erro, paradoxo surge como uma louvação, como o reconhecimento do elevado valor daquele ou daquilo que, contrariamente às expectativas mais razoáveis, revelasse uma limitação da norma. Vamos encontrar em Nietzsche algo que parece evocar o sentido que os gregos atribuíam ao paradoxo, quando este nos fala da capacidade de hostilizar o “tradicional e consagrado”:

Poder contradizer: – Todos sabem, hoje em dia, que poder tolerar a contradição é um elevado sinal de cultura. Alguns sabem até que o homem superior deseja e evoca para si a contradição, a fim de ter uma indicação sobre a sua própria injustiça, que até então desconhecia. Mas **ser capaz** de contradizer, ter **boa consciência** ao hostilizar o habitual, o tradicional e consagrado – isso é mais do que essas duas coisas e é o que há de verdadeiramente grande, novo e surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto: quem sabe isso?¹²⁰

¹²⁰ A Gaia Ciência, 297.

O *pathos* que deflagra o filosofar era (é) o *thauma*. Os gregos sabiam bem disso, e o paradoxo nutria-lhes essa capacidade de se maravilhar e se espantar com aquilo que desafia o senso comum. De certo modo, o paradoxo atíça e provoca o pensamento quando este se assoberba e ousa desapegar-se da terra, do corpo. A ilusão de uma libertação do espírito daquilo que é variável, enganoso e perecível não consegue se haver com a emergência de paradoxos no domínio da linguagem ou da vida (toda vida). A instabilidade que se queria relegada ao domínio dos sentidos habita também a linguagem, como lembra Stegmaier ao mencionar o exemplo de Aristóteles: “se eu agora digo “agora”, então agora já passou”¹²¹.

O paradoxo é um signo do *polemos*. É preciso conceder ao pensamento uma margem de manobra (um certo bom humor) que permita o confronto e daí a descoberta e construção de novos significados. O paradoxo deve, então, ser visto sob uma luz diferente daquela que se assenhoreou da tarefa de iluminar o pensamento desde o início da filosofia – a luz da verdade. Para Nietzsche, andamos às escuras. Na melhor das hipóteses, cada indivíduo pinta sob um fecho de luz apenas um quadro, “mesmo pelas mãos dos maiores pintores pensadores sempre surgiram apenas quadros e miniaturas de uma vida, isto é, da sua vida – e outra coisa também não seria possível. Naquilo que está em devir, um ser em devir não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um “o”¹²².

Cada um acende uma luz própria na medida em que caminha. Luz fraca, que não é capaz de iluminar o fim do caminho ou sequer assegurar que haja um fim. Fraca e de pouco alcance, essa luz ilumina mais quem a acende do que o mundo que este quer ver, mas ao menos torna os indivíduos visíveis uns aos outros. Sob a “luz da verdade” o paradoxo é uma trava para o pensamento, um resíduo no motor. Como para Nietzsche não há “a verdade”, o paradoxo pode muito bem ser uma “má compreensão” que não se pode deixar de conceder ao pensamento. A criação a partir do paradoxo é uma empreitada arriscada, uma construção que exige perícia do engenheiro, o solo move-se; ao mesmo tempo em que promete, nega suporte: “se agora digo “agora”, agora já passou.

Preparar o espírito para o enfrentamento com paradoxos, criar paradoxos, alimentá-los e alimentar-se deles, são aspectos inevitáveis do pensamento nietzschiano. Fundem-se com o seu estilo, mas não são artificialidades criadas a bem do estilo¹²³ ou uma manifestação descuidada e desvairada de um filósofo perturbado.

¹²¹ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p. 179, nota 14.

¹²² Humano, Demasiado Humano. Opiniões e sentenças diversas, 19.

¹²³ Cf. STEGMAIER, p. 175ss.

Nietzsche dirigiu seu ataque à noção de verdade criada ou adotada pela metafísica; toda aquela construção dependia de uma perspectiva finalista e determinista que fixasse o rumo do pensamento e das ações; a multiplicidade é ilusória, indutora de erros que esgotam nossas forças obrigando-nos a tatear em todas as direções e nos aprisiona em um mundo obscuro. A finalidade do pensamento e das ações é a *verdade*, o *bem supremo*. Entretanto, para Nietzsche, não há “a verdade” ou “o bem supremo”, não há, portanto, *um* sentido, mas sim possibilidades. Não há uma finalidade fixada desde o início para a qual todos os pensamentos e todas as ações devem convergir. Apagando-se a luz no final do túnel, acende-se a luz no próprio olhar de quem vê. Cada um torna-se portador de *verdades* e não da *verdade*. Não há visão de longo alcance, o que nos obriga a correr riscos ao decidir, ao escolher. As escolhas são feitas sob a luz do momento, premidas pelas necessidades do momento e as opções não são fixas, são fluidas como são fluidos os sentidos¹²⁴. A liberdade que o homem experimenta em seu enfrentamento com a multiplicidade que se impõe diante de si e sobre a qual deve decidir é em si mesma paradoxal: ele é livre, contudo, deve escolher. Vê-se que a perspectiva nietzschiana de liberdade não é tão fagueira e juvenil como nos fazem acreditar os que viram em Nietzsche um pensador festivo, livre de preconceitos. Eliminando-se o paradigma da verdade absoluta, do bem supremo e libertando-se o pensamento e as ações para a fluidez dos sentidos, os paradoxos se impõem de modo inevitável e só desaparecem por eleição. Escolher é, portanto, *desparadoxar*, como afirmou Luhmann (que não fez referência a Nietzsche) a propósito da importância dos paradoxos, afirmada em sua teoria dos sistemas.

Não podemos supor que seja possível eliminar contradições do meio social e, conseqüentemente, da teoria social por meios puramente lógicos. Se a vida social não funciona de modo puramente lógico, então a sua correspondente teoria não pode ser formulada sem contradições lógicas. Nós ainda sequer sabemos o que é, e para que serve uma contradição. Portanto, precisaremos primeiro esclarecer, com a ajuda de uma parte da teoria dos sistemas sociais que já foi desenvolvida, se e em que sentido pode-se dizer que o meio social contém contradições.

(...)

Pode-se ver pela sua própria forma que uma contradição tem a ver com tautologias, tautologias com uma negação: A é (não) A. Por que esta forma é produzida? Todas as tautologias, mesmo contradições, são formulações extremamente simples de pura auto-referência, por meio das quais se obtém uma deliberada conectividade. Toda conexão que tenha sido ou possa ser determinada

¹²⁴ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p. 127. Esse intérprete dá imensa importância a esse tema. Os próprios organizadores da coletânea de textos recentemente publicada (vide bibliografia) ressaltaram e esclareceram esse aspecto (Apresentação, p. 11/19).

pressupõe o desdobramento de uma tautologia que arraste para dentro de si mesma outras determinações: Uma rosa não é uma rosa se...

Pode-se dar uma versão ontológica disso apresentando-a como a diferença entre aparência e realidade, ou uma versão epistemológica apresentando-a como um instrumento para testar a realidade. Contudo, estas são interpretações mais ou menos arriscadas. Inicialmente, a forma e função de uma contradição baseiam-se na representação da simples auto-referência e no imperativo que a condiciona. Uma contradição, assim, transforma a si mesma em uma segunda contradição operativa: mais restrições significa menos possibilidades. Isto não é mais uma contradição lógica, mas um problema, qual seja, o problema de aumentar a capacidade de suportar restrições e continuar aberto a outras possibilidades.¹²⁵(tradução livre)

A premissa de Luhmann parece e é muito simples: se a vida social não funciona de um modo puramente lógico, então uma teoria social não pode ser formulada como um discurso livre de contradições. Luhmann “encorajou para um trato produtivo com paradoxos. Ele transformou em virtude a clássica penúria com paradoxos (...). De acordo com isso, paradoxos possibilitam novos começos no pensamento, com novas diferenciações”¹²⁶. Nessa perspectiva (em que os paradoxos são necessários ao sistema), Luhmann aponta para a comunicação entre o sistema (enclausurado, auto-referencial) e o ambiente de onde o sistema recebe os elementos com os quais os paradoxos são superados. Há, portanto, plasticidade de conceitos e significados, os quais se transformam mediante um processo de seleção conforme as necessidades assim o exijam.

¹²⁵ LUHMANN, N. *Social Systems*. p. 360/363. Na tradução em inglês: We cannot assume that it is possible to eliminate contradictions in the social domain and, in consequence, in the theory of the social domain by purely logical means. If social life does not work in a purely logical way, then a theory of it cannot be formulated as free of logical contradictions. We still do not even know precisely what a contradiction is and what it is good for. Therefore we will first need to clarify, with the help of a part of the theory of social systems that has already been developed, whether and in what sense one can say in general that the social domain contains contradictions. (...) One can see from the form of contradiction that it deals with tautologies, tautologies with an added negation. A is (not) A. Why is this form produced? All tautologies, even contradictions, are instances of extremely abbreviated, pure self-reference. By this one achieves deliberate connectivity. Every connection that has been or can be determined presupposes the unfolding of a tautology that absorbs additional (and this necessarily means restricting) determinations into itself. A rose is not a rose-if it ...

One can give an ontological version of this as the difference between appearance and reality, or an epistemological version as an instrument for testing reality, but these are more or less risky interpretations. Initially, the form and function of contradiction lie in representing pure self-reference and in the imperative for conditioning that is based on it. Contradiction thereby transforms itself into a second, operative contradiction: more restrictions mean fewer possibilities. This is no longer a logical contradiction but a problem, namely, the problem of increasing the capacity of supporting restrictions and keeping open possibilities.

¹²⁶ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*. p. 181 –nota 23

Stegmaier apontou mais de uma vez esse vínculo não assumido por Luhmann com o pensamento de Nietzsche. Em seu ensaio “A temporalização no pensamento de Nietzsche” refere-se assim a esse vínculo:

Niklas Luhmann, que retomou em muitos aspectos pensamentos fundamentais de Nietzsche em um direção e com uma radicalidade semelhantes e lhes imprimiu a imponente forma de uma abrangente teoria do sistema social, que refletia também sua própria possibilidade, mas que sempre evitou fazer referência a Nietzsche, assim formulou a tese: “Comunicação é, por conseguinte, um processo inteiramente independente, autônomo, autorreferenciado e fechado de processamento de seleções que jamais perdem seu caráter de seleções; um processo de mudança contínua da forma dos materiais dos sentidos, de conversão da liberdade em liberdade sob alternância de condicionamentos, no qual, pressupondo que o meio é suficientemente complexo e não está ordenado de qualquer maneira, acumulam-se sucessivamente práticas de verificação que são retomadas no processo”(LUHMANN, 1984, p.205ss)¹²⁷.

O exame que Stegmaier faz da teoria de Luhmann acaba por ter uma dupla função: por um lado elucida algumas oscilações no pensamento de Nietzsche, uma vez que Luhmann apropria-se de “aspectos fundamentais de Nietzsche” e os traz para o interior de uma teoria científica, cujo discurso mais ordenado e domesticado acaba por tornar mais compreensível aquilo que parecia confuso ou uma peculiaridade de estilo. Por outro lado, revela a repercussão, assumida ou dissimulada, da filosofia nietzschiana no pensamento filosófico ou científico do século XX, sob uma perspectiva bem diversa daquela outra que se ocupava com a alegada repercussão e influência do pensamento nietzschiano nas ideologias totalitárias.

Pelo que foi dito, pode parecer que há, da parte de Nietzsche, um certo elogio ao paradoxo, mas, segundo Stegmaier, não é esse o caso. Nietzsche, manifestamente, rejeitava¹²⁸ paradoxos. Em “Humano, Demasiado Humano”, recomenda enfaticamente que não nos ocupemos com livros escritos por “sabichões arrogantes”, cultores daquela

¹²⁷ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p. 126, 127 (Trata-se da nota de pé de página. A citação de Luhmann faz parte da nota).

¹²⁸ Ibidem, p. 177. Apesar de fazer, a exemplo de Kaufmann, a sua colheita de passagens em que Nietzsche manifesta-se avesso a paradoxos, Stegmaier não deixa de apontar que sua rejeição não era assim tão inequívoca. Sobre essa interpretação de Stegmaier vide nota mais acima.

“repugnante espécie degenerada – o paradoxo lógico”.¹²⁹ Por outra parte, afastando-se um pouco de Stegmaier, colher aqui e ali em sua obra passagens nas quais o filósofo afirma sua aversão a ambigüidades e, a partir da exposição dos frutos reunidos em um mesma cesta, enfrentar os ataques dos que apontam o caráter inconsistente de sua filosofia é mais uma vez querer sujeitar a filosofia aos métodos e procedimentos das ciências naturais. Não é isso o que fazem, legitimamente, os cientistas naturais? Colher da natureza os eventos que corroborem suas teorias? De qualquer modo, no caso de Nietzsche, apontar para suas próprias asserções como prova do que quer que seja pode ser um bom caminho para mais confusões, basta mencionarmos o violento ataque que ele desfere à ópera em “O Nascimento da Tragédia”. Isso de modo algum provaria uma aversão àquela forma de arte, muito pelo contrário, ele prepara o seu elogio a Wagner e à singularidade do seu “Tristão e Isolda”, a qual ele se refere como sendo uma “tragédia musical” e não como uma ópera; entretanto, trata-se mesmo de uma ópera, e Nietzsche a amava.

A citação feita mais acima é acessória e ilustrativa, mas, por si só não torna a filosofia nietzschiana imune às críticas. Tem-se ali mais uma manifestação de seu temperamento do que um esclarecimento de seu pensamento acerca da ocorrência de paradoxos na vida e no discurso. Para Nietzsche, o paradoxo emerge do esgotamento das forças que alimentam o discurso científico. Servindo-se da lógica, o homem teórico segue resolutamente em sua marcha rumo à totalidade, mas esse movimento acaba por converter-se em uma marcha rumo à perplexidade, à decepção.

Então é que a ciência, estimulada pela sua poderosa ilusão, progride irresistivelmente até aos seus limites, contra os quais se quebra e desfaz o seu otimismo latente e inerente à essência da lógica. Porque a periferia do círculo da ciência é composta de uma infinidade de pontos, e ainda que seja impossível conceber como é que todo o círculo poderia ser medido, o homem superior e inteligente, antes de chegar a meio da vida, fatalmente que atinge certos pontos da periferia, onde fica interdito perante o inexplicável. Quando, chegado a este extremo limite, vê, cheio de espanto, que a lógica também toma a forma curvilínea desses limites, e se enrola a si própria, como a serpente que morde a própria cauda, - tem a visão de uma nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico, de que não pode suportar o aspecto, se não tiver o socorro e a proteção da arte.¹³⁰

¹²⁹ Humano, Demasiado Humano. II – O Andarilho e sua Sombra, 92. (conforme a tradução constante em Stegmaier, 2012).

¹³⁰ O Nascimento da Tragédia. 15.

Este trecho de um dos primeiros escritos de Nietzsche é sozinho um manancial de explicações da filosofia nietzschiana. O tema do inevitável niilismo no qual o homem teórico mergulha quando se descobre mal apetrechado para a tarefa do conhecimento e que será frequentemente abordado pelo filósofo até seus últimos dias de lucidez, já está ali delineado. E, ainda, neste pequeno trecho, que bem poderia ser um aforismo, temos a exposição da necessidade de um pensamento plástico e criador para dar conta da mobilidade da vida, que pode ser cruel e aterradora. A lógica que garantia ao homem teórico a retidão do pensamento, a univocidade do discurso fora do fluxo da vida, sucumbe, volta-se contra si mesma. Prosseguir para além dos limites do discurso ordenado e ordenador próprio da ciência demanda uma outra espécie de pensador, um artista capaz de descobrir novos significados e, antecipando-se às descobertas, criar novos significados. É uma tarefa arriscada. Nietzsche assumiu esses riscos e fez do paradoxo método e motivo de seu pensamento. Fez isso muitas vezes, mas outras vezes foi simplesmente confuso, contraditório, cruel e pateticamente arrogante, sem deixar, contudo, de ter sido, paradoxalmente, brilhante.

3.4 Escusa contextual

Kaufmann, propôs que “o método mais próximo para evitar ambivalências e contradições a cargo de Nietzsche é observar seus contextos”¹³¹. É claro que não se trata aqui de uma inovação hermenêutica, e tampouco Kaufmann a quereria fazer passar como tal. Antes dele, Schleiermacher e Dilthey¹³² já haviam encaminhado a compreensão dos textos pela via dos seus respectivos contextos. O movimento da pena sobre o papel não é exclusivamente devido a uma idiosincrasia do autor; alimenta-o a condição que faz do

¹³¹ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p. 184.

¹³² Em “Schleiermacher’s Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics”, Dilthey nos esclarece acerca de Schleiermacher e da própria história da hermenêutica. Além desse ensaio, há também “The Eighteenth Century and the Historical World”, ao qual dediquei mais atenção, por diversas razões. É uma obra curta, agressiva e erudita, na qual o filósofo, expressamente, estabelece o contexto histórico, ou melhor, a compreensão do contexto histórico como condição para a elucidação não só dos discursos, mas de nós mesmos. Dilthey faz ainda uma breve crítica a Nietzsche (p. 326), ao afirmar que a vaidade e arrogância dos intelectuais, como as que, segundo ele, caracterizaram os iluministas, não leva a nada além da “tristeza nietzschiana de uma subjetividade exagerada”. Ambos os textos estão reunidos em: *Hermeneutics and the Study of History*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

autor o que ele é. Cada palavra escolhida ou inventada pelo autor só o são (escolhidas ou inventadas) porque a condição (o contexto) lhe proporciona o material para a escolha ou invenção.

Com Nietzsche não há porque ser diferente. Isolá-lo de seu contexto o torna presa fácil, um peixe dentro de um barril. É preciso conceder-lhe margem de manobra para a sua e a nossa má compreensão. Por outro lado, é preciso também cuidado. A doutrina hermenêutica do contexto não pode converter-se no credo, na religião do contexto. Doutrina aqui tem que significar outra coisa diferente de repositório de dogmas. Deve significar acolhimento de quem procura e não condução a cargo da autoridade. Não se pode deixar, enfim, que o contexto assuma soberanamente o lugar do texto. O texto não é um detalhe, um apêndice do contexto. Ele não “está e não está ali”. Se admitirmos isso, teremos que admitir que o autor seja um mero instrumento de uma força que lhe seja exterior e dele se sirva para se manifestar. Faríamos, então, uma paródia inversa de Nietzsche e declararíamos – o indivíduo está morto!

Há, sim, paradoxos e confusões no pensamento nietzschiano que não decorrem de um método para provocar a emergência de novos signos, novos sentidos; às vezes é esse o caso, outras não é. Tentar consertar seu pensamento, criar pontes com “análises técnicas” que amarram sua filosofia em um monumento de coesão, na maioria das vezes, não passa de uma enfadonha e colossal tolice. Uma trapaça que se aplica contra o leitor incauto, desavisado e inexperiente, fazendo-o acreditar que Nietzsche não quis dizer o que disse, e que o que está dito é apenas signo da existência de um outro signo que está oculto e nele está a chave do significado. Entretanto, conquanto o exame do contexto nos permita redescobrir o próprio texto e, eventualmente e legitimamente, *desparadoxar* o pensamento, o contexto não apaga o texto. Do mesmo modo que o psicanalista tem que admitir que “às vezes um charuto é apenas um charuto”, o hermeneuta também deve ser capaz de admitir que, às vezes, paradoxos e confusões são apenas isso: paradoxos e confusões. Nietzsche não escrevia coisas escondidas por debaixo das coisas que escrevia, ele “não pensava que, por trás de máscaras, houvesse rostos verdadeiros a serem desvendados, mas sempre outras máscaras”¹³³. Ele filosofava a marteladas e, temos que admitir, eventualmente martelava as próprias pernas.

¹³³ FRANCO FERRAZ, M.C. *Das três metamorfoses: ensaio de ruminação*, p. 44.

3.5 Um modo de pensar?¹³⁴

O tema das contradições no pensamento nietzschiano talvez seja o tema predileto de todos, afiliados, abastardados, condescendentes e inclementes que em algum momento ingressam no debate sobre o valor da obra do filósofo.

Não se pode dizer que Nietzsche tenha facilitado o trabalho dos homens do futuro, aos quais destinava seus escritos. Mais uma vez, provavelmente por obra da magia oculta com que impregnou seus escritos, aparecem aqueles que assumem o lugar de *Lady MacBeth*, entorpecem os guardas para ocultar sua culpa pela morte do rei (filósofo). Esta afirmação parece ser ela própria contraditória, mas não é; é apenas obscura. Os filósofos que se esforçam por excutir críticas à filosofia nietzschiana não dão a devida atenção a um dos limites da compreensibilidade: a paciência dos interlocutores. Em se tratando de Nietzsche, muitas vezes mais psicólogo do que filósofo, não há nenhuma impropriedade em se manter no horizonte dos debates certas idiossincrasias dos interlocutores. Socorrer-se da publicação recente de cartas, apontamentos e rascunhos que não integram o conjunto de escritos que o próprio filósofo escolheu publicar, para demonstrar o erro ou insuficiência de uma crítica é um procedimento que leva o debate ao nível da jogatina – trunfos inesperados, cartas na manga. Bem antes da organização dos textos de Nietzsche por Colli e Montinari, Heidegger já havia feito aquela famosa e intrigante afirmação: a verdadeira filosofia de Nietzsche está nas notas e apontamentos que o filósofo deixou de publicar¹³⁵. Teria, então, Nietzsche se ocupado em publicar sua falsa filosofia? Incorre-se na mesma fantasia dos caçadores dos “verdadeiros evangelhos”, mantidos longe dos olhos do povo, nos quais estaria o “verdadeiro cristianismo”. A obra publicada constitui, sem o recurso à “contra-prova” dos fragmentos, um desafio à compreensão de qualquer intérprete. Confrontar interpretações, pretéritas e presentes com “novas descobertas” é um desafio à paciência; esgotando a paciência do interlocutor, não se pode exigir que este permaneça no debate.

¹³⁴ Emprestado de Jaspers, 1979.

¹³⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, I, 2. Para ser justo com Heidegger, ele não está entre aqueles que buscam “verdades” nas anotações que Nietzsche fez nas margens dos livros que lia ou em fragmentos e cartas. Na realidade, ele estava fazendo referência aos apontamentos, que, afinal, foram publicados por Elizabeth Foster-Nietzsche com o título “A Vontade de Poder”.

Nietzsche era (é) um filósofo às vezes ambíguo, às vezes contraditório. Karl Jaspers ocupou-se com a colheita de ambiguidades e contradições, um procedimento que desagradou Walter Kaufmann¹³⁶, que remetia a superação das alegadas contradições para o exame de seus contextos¹³⁷. Jaspers interpreta Nietzsche à luz da tradição filosófica, justamente a tradição que Nietzsche enfrentou. Não se pode, contudo, desprezar as conclusões de Jaspers. Sua tarefa, aliás, a tarefa de qualquer filósofo, lhe exige que ao avançar sobre posições alheias arraste consigo sua própria posição original. Nesse processo, as perspectivas do pensamento submetido a exame às vezes acabam por sucumbir no horizonte das perspectivas próprias do intérprete. Isso não é um defeito, pelo menos não em todos os casos; é antes uma questão hermenêutica. Ambos, intérprete e interpretado, têm seus respectivos textos e contextos, suas respectivas limitações. O próprio Nietzsche compreendeu essas limitações, ele quis “poupar aqueles que, sob suas condições, não podem entendê-lo, não exigindo deles mais do que eles são capazes”¹³⁸. O pensamento não se inicia *ex nihilo*, a proximidade entre os homens, o compartilhamento das mesmas necessidades, enfim, o conjunto de elementos que nos permite sobrevoar a paisagem e dizer – este é um povo, aquele é outro, criam as condições, produzem as irritações que nos levam a criar, a pensar. São essas as forças que atuam sobre intérpretes e interpretados. Não é apenas a mão que escreve que está submetida a impulsos externos que a guiam sobre o papel; os olhos que lêem também são atraídos por luzes que já brilhavam antes que o intérprete iniciasse sua tarefa. O intérprete, ele próprio pensador, comprometido com o seu círculo de cultura, procura o encaixe das peças do pensamento que examina, com o qual dialoga, no sistema de engrenagens do seu círculo de cultura. O rigor aplicado a essa tarefa será tanto maior quanto maior for o comprometimento de ambos, intérprete e interpretado, com o seu círculo. Essa circunstância, pertencerem ambos ao mesmo círculo de cultura, explica boa parte da tensão própria dos debates filosóficos. Alguns intérpretes não buscam a compreensão do pensamento examinado, buscam a legitimidade da postulação do seu ingresso em seu círculo de cultura.

É razoável supor que Jaspers não tenha se enganado em sua crítica a Nietzsche, sublinhando suas contradições. Na realidade, ao apontar o caráter ambíguo da filosofia de Nietzsche, ele não pretendeu com isso eleger defeitos, ou perseverar na busca por

¹³⁶ KAUFMANN, W. *The Philosophy of Karl Jaspers*, p. 435.

¹³⁷ STEGMAIER, W. *As linhas gerais do pensamento de Nietzsche*, p. 176.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 280.

“fórmulas rígidas”¹³⁹; pelo contrário, Jaspers vê nas idas e vindas de Nietzsche a força de seu pensamento. Em todo o caso, é preciso entender que Jaspers formou sua orientação a partir de um determinado círculo de cultura, a filosofia. No interior desse círculo, a purga das contradições do pensamento com vistas a sua consistência tem sido uma tarefa privilegiada desde Sócrates. Parâmetros lógicos foram estabelecidos de modo a que, afinal de contas, a comunicação racional possa fluir entre múltiplos indivíduos sem que estes mergulhem em uma balbúrdia verbal ou num profundo silêncio dada a incapacidade de ouvir e se fazer ouvir.

Nietzsche, a despeito de sua posição singular no círculo de cultura da filosofia até então, nasceu, habitou e morreu nesse círculo de cultura. Era filósofo (também) e fazia filosofia (também). Isto significa que se fez reconhecido no interior de um círculo cujos signos já estavam estabelecidos (funcionavam) e eram os próprios marcos que delimitavam as fronteiras entre a filosofia e a fantasia.

Dar aos signos novas significações não era exatamente uma novidade ou excentricidade na história da filosofia. Jaspers, com os pés fincados no interior do círculo da filosofia e reconhecendo em Nietzsche as qualidades de um filósofo, isto é, de um habitante daquele círculo, quis medir a legitimidade de Nietzsche a um lugar no debate. Pode-se objetar às críticas de Kaufmann dirigidas a Jaspers que Nietzsche visava a atingir justamente aqueles parâmetros.

Aquele que, premido pelas exigências de um pensar lógico-dialético, persiste na busca por fórmulas rápidas e rígidas e dicotomias inabaláveis, simplesmente não pode entender Nietzsche. [...] [Aquele que persiste nessa busca] tende a considerar como rígidas fórmulas finais aquilo que para Nietzsche foram apenas passos. Tende também a perverter essas fórmulas tornando-as jargão, meios demagógicos de persuasão, ou jornalismo sensacionalista. [...] Só se descobre a imensa profundidade de Nietzsche estudando-o filosoficamente (e isso sempre envolve uma luta interior por crescimento intelectual).¹⁴⁰ (tradução livre).

Nesse sentido, Jaspers não só teria compreendido Nietzsche, mas também lhe feito justiça. Desconsiderando isso, Jaspers teria transitado unicamente na periferia do pensamento nietzschiano, não fazendo mais do que passar as mãos sobre a sua superfície a

¹³⁹ JASPERS, K. *Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity*, p.420.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 424.

procura de zonas de encaixe. Kaufmann entende que a “interpretação de Nietzsche como ‘ambíguo’ não é apenas injusta com a filosofia de Nietzsche e o seu filosofar; é também um capítulo de uma imensa tragédia histórica”¹⁴¹. Kaufmann chama ainda a atenção para uma peculiaridade da análise de Jaspers, mas que aderiu aos estudos sobre o pensamento nietzschiano até hoje: a meticulosa busca por contradições. De fato, e aqui podemos estender sua observação para além da obra de Jaspers, é surpreendente que o tipo de exame a que a obra de Nietzsche tem sido submetida não se repete de modo tão meticuloso quando se trata de outro autor, como Kant, por exemplo. Segundo Kaufmann, “a “Crítica da Razão Pura” é um campo fértil para aqueles que quisessem provar a sua perspicácia expondo as inconsistências de Kant... Se todas as obras de Kant, pré-crítica, crítica e *Opus postumum* fossem vasculhadas, uma quantidade absurda de contradições viriam à tona”, Quanto a Nietzsche, conclui Kaufmann, suas obras “quase sempre são abordadas dessa maneira”¹⁴². Por outro lado, em defesa de sua posição, Jaspers poderia muito bem afirmar que Nietzsche sabia muito bem onde estava se metendo e com o que estava lidando; sabia que era difícil e o afirmava de modo grandiloquente: “[...] e tão certamente como Wagner é um mero mal-entendido entre os alemães, também eu o sou e sempre o serei.”¹⁴³ “Meu triunfo é exatamente o inverso daquele de Schopenhauer – “*non legor, non legar*” [não ser lido, não serei lido], digo eu.”¹⁴⁴

Walter Kaufmann¹⁴⁵ desenvolveu um exame dos escritos de Nietzsche que tranquilizou os espíritos dos apreciadores (interessados) de sua filosofia, constrangidos pela vinculação da barbárie que se acabava de experimentar com o pensamento nietzschiano. É bem verdade que antes de Kaufmann, Heidegger e o próprio Jaspers já haviam se encarregado da pavimentação do caminho da recepção da obra de Nietzsche no século XX; entretanto, por razões bem conhecidas, a associação dos nomes Heidegger e

¹⁴¹ KAUFMANN, W. *The philosophy of Karl Jaspers*. p. 432. A “tragédia” a qual o autor se refere diz respeito à contribuição, segundo pensa, que a interpretação de Jaspers teria dado à redução da filosofia nietzschiana, contrária às forças nazistas, à condição de um pensamento ineficaz em face dessas forças.

¹⁴² KAUFMANN, W. *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*. p. 75.

¹⁴³ *Ecce Homo*. Por que sou tão inteligente, 6.

¹⁴⁴ *Ecce Homo*. Por que escrevo livros tão bons, 1.

¹⁴⁵ Não é raro encontrar referências recentes a ambos os filósofos classificando suas respectivas interpretações da filosofia nietzschiana como superadas (dizem algo parecido acerca da interpretação de Heidegger), especialmente à luz de novas interpretações feitas a partir da edição de Colli e Montinari. Entretanto, como não estamos no domínio da medicina, da aeronáutica ou coisa parecida, não se sabe exatamente o que querem dizer com isso: “superadas”, “novos estudos mais avançados”. Em todo o caso, Jaspers e Kaufmann são aqui apresentados como “tipos”, simbolizando duas visões que também aparecem nos “novos estudos mais avançados”: em defesa e em oposição à filosofia de Nietzsche. No que diz respeito especialmente à obra de Karl Jaspers, esta continua a ser uma companhia indispensável no estudo da filosofia de Nietzsche e da filosofia em geral.

Nietzsche é tudo menos tranquilizadora no que diz respeito ao par totalitarismo-filosofia. Nesse sentido, a obra de Kaufmann veio mesmo a calhar. Não tendo ele a pecha de títere de qualquer dos regimes que campearam durante a primeira metade do século XX, sua apreciação e conclusões acerca da filosofia nietzschiana foram recebidas como livres e sem comprometimentos.

Kaufmann faz filosofia do modo como se passou a fazer filosofia após o colossal triunfo da ciência da segunda metade do século XIX em diante. Os filósofos passaram a examinar escritos filosóficos como os químicos examinam compostos e reações. No âmbito das ciências, a detecção de eventos discretos e manifestações sutis dos corpos bastam para conferir validade a enunciados e sistemas explicativos ou, quando for o caso, invalidá-los e até mesmo mudar o rumo de uma disciplina do conhecimento. Kaufmann procura afastar Nietzsche do domínio da política e das críticas ao caráter contraditório de sua filosofia, separando as partes que convém a sua tese, ou seja, fazendo aquilo que criticou em Jaspers¹⁴⁶.

Filosofias convertidas em coisas, objetos de pesquisa, por meio dos escritos dos filósofos, tornaram-se material suscetível a análises tendentes a estabelecer a sua validade (ou negá-la) a partir da detecção de “eventos discretos” e “manifestações sutis dos corpos (textos)”. Kaufmann assim procede. Diante da afirmação do caráter contraditório da filosofia nietzschiana fez a colheita de enunciados nos quais Nietzsche trata do problema da contradição e com isso dá como equivocada tal afirmação. Tudo estaria bem se filosofemas fossem elementos arranjados em uma tabela periódica de verdades.

Há um jogo de forças que nenhum “aprofundamento” dos estudos do pensamento nietzschiano irá dirimir. Aprofundar-se no seu pensamento significa tomar parte em um combate que não é travado como método, como etapa necessária à conquista de uma posição. O combate é a essência desse pensamento. Por outro lado, o curso histórico da filosofia normal é marcado pelo combate finalista e nós nos acostumamos a isso; “os filósofos alegam que o pensamento, enquanto pensamento, busca o verdadeiro, que ele ‘de direito’, ama o verdadeiro, que, ‘de direito’, quer o verdadeiro”¹⁴⁷. Queremos saber, afinal, qual o desfecho do combate – Quem será o vencedor? Combateu-se e ainda se combate tendo em vista algo, o objetivo da disputa, a bandeirola no cume do monte. Adota-se o combate como um catalisador que provoca reações químicas sem integrar o produto que se

¹⁴⁶ KAUFMANN, W. *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 75ss.

¹⁴⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 108 (tradução livre).

espera dessas reações, bem diferente de Nietzsche, para quem o combate não é parte essencial de um método, é parte essencial da vida.

3.6 A farmácia de Nietzsche

Nietzsche criou uma filosofia exigente. Exige-se cuidado. Na maioria dos casos é melhor que se desviem dela e vão buscar sabedoria, inspiração e alimento em outras paragens. O alimento ou a bebida servida pelo filósofo, qualquer filósofo, é um *phármakon* – *φάρμακον* –, como dizia Platão acerca da escrita¹⁴⁸. Esta peculiaridade, ser um *phármakon*, encerra uma ambigüidade, uma dúvida; uma questão que nos exige uma resposta como condição para prosseguirmos em nossa jornada: esse alimento, essa bebida é um remédio ou um veneno? Mesmo otimistas e indiferentes ao sabor amargo que o remédio possa ter, é bom que saibamos que “não há remédio inofensivo. O *phármakon* não pode jamais ser simplesmente benéfico”¹⁴⁹. Em vista disso, somos projetados em um campo no qual temos que decidir; sabendo que dali em diante atraímos para dentro de nós mais responsabilidades do que aquelas que usualmente e erroneamente se atribuem ao filósofo, ao mago que preparou a beberagem. Um filósofo por mais arrogante e pretensioso que tenha sido, e a história nos oferece vários exemplos de personalidades dessa natureza, não é um tirano; não nos enfia seu remédio pela goela abaixo. Não é, tampouco, inocente, irresponsável; todavia, ao contrário do tirano, em face do filósofo, temos sempre uma margem de manobra – podemos confrontá-lo, rejeitá-lo e seguir sozinho.

Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também, ide embora, sós! Assim o quero.

Afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zarastustra! Melhor: envergonhai-vos dele!

Talvez ele vos tenha enganado.

O homem do conhecimento deve poder não somente amar seus inimigos, como também odiar seus amigos.

Retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa?

¹⁴⁸ PLATÃO. *Fedro*, 274e.

¹⁴⁹ DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*, p. 46.

Vós me venerais; mas e se um dia vossa veneração desmoronar? Guardai-vos que não vos esmague uma estátua!
Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes, mas que importam todos os crentes!
Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrei. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças.
Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegado retornarei a vós...¹⁵⁰

Nietzsche não é uma vaca. Antes de a devorarmos, separamos os cascos, os chifres, os ossos e os intestinos com o seu conteúdo e deitamos fora. Nietzsche demanda que o devoremos inteiro: cascos, chifres, ossos, intestinos e o seu conteúdo. Não guardamos tudo, não digerimos tudo. Também podemos separar as partes repugnantes, mas não sem antes sermos atravessados por elas. O processo é penoso. O *pathos* da filosofia nietzschiana é a dor.

¹⁵⁰ Assim Falou Zaratustra. Da Virtude Dádívosa, I,3. Também Ecce Homo. Prólogo, 3. (A tradução é a de Paulo César de Souza para Ecce Homo). O fato de Nietzsche ter trazido de volta em uma de suas últimas obras essa passagem de Zaratustra não deve ser subestimado.

4 ESTILO

4.1 Ilusão de ótica

Quando, por qualquer razão que seja, nos ocupamos com o estudo dos escritos de algum filósofo, referimo-nos a estes assim mesmo, como “escritos”, ou seja, o trabalho que o pensador deu-nos a conhecer por meio da transcrição sobre algum material daquilo que é seu pensamento são os seus “escritos”. De resto, sabemos que nossa atenção dirige-se ao pensamento do filósofo e não exatamente aos seus “escritos”. Ocupamo-nos com “escritos” propriamente quando estamos no domínio da escrita artística, da literatura.

Mesmo admiradores dedicados da filosofia kantiana não perdem tempo com manobras defensivas diante de comentários que, ressaltando o seu valor filosófico, apontam para a tarefa, por vezes tediosa, de perscrutar a aridez dos escritos de Kant; não é o seu estilo que está em causa. Usando uma metáfora, que poderia ser socrática, não nos escusamos ao remédio da alma, que é a filosofia, apenas porque a pílula é amarga ou difícil de deglutir.

De um modo geral, a carência de talento no manejo da pena não é um obstáculo que impeça a comunicação racional. Se assim fosse, Gottlieb Frege não teria levado a cabo sua “Conceituografia” ou, tendo feito isso, ninguém a teria estudado. A menção a Frege é aleatória e, de qualquer modo, ele provavelmente não se ofenderia com a referência à insipidez de seu estilo. O filosofar não é uma experiência estética, ou pelo menos não se limita a isso; não por qualquer proibição¹⁵¹. Igualmente, não há qualquer proibição a que uma experiência estética, um poema ou romance, por exemplo, seja ao mesmo tempo, no mesmo movimento, uma experiência filosófica. Contudo, não se exige de uma ou de outra que se acasalem como condição de completude.

Essa comparação da literatura com a filosofia foi feita por serem estas duas expressões que ao longo da história tiveram na escrita o seu veículo privilegiado. Além disso, os próprios filósofos, desde Platão, com mais ou menos graça, serviram-se de formas

¹⁵¹ Heidegger em “Que é isto – A Filosofia?” diz que “Entre ambos, pensar e poeatar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois ‘moram nas montanhas mais separadas’. p.23.

literárias para elaborar e comunicar o seu pensamento. Não obstante, o que sempre estava em causa era a filosofia e não a sorte das personagens ou a sedução da narrativa. Platão, embora tenha escrito e tenha sido o primeiro filósofo com verdadeiro talento literário, não tinha grande apreço pela escrita, achava-a um instrumento falho, uma imitação, como tudo mais que afeta nossos sentidos¹⁵². Essa interpretação, consagrada pela tradição, que nos apresenta um Platão avesso à escrita, é oriunda do que salta aos olhos imediatamente quando lemos o *Fedro*, mas não é de modo algum a única. Há outra interpretação, que também salta aos olhos: o problema não está na escrita, está na esterilidade de certos discursos, “é menos uma condenação da escritura em nome da fala presente que a preferência de uma escritura a outra, de um rastro fecundo a um rastro estéril, de uma semente geradora, porque depositada no dentro, a uma semente gasta no fora em pura perda”¹⁵³. Sendo assim, é o filósofo capaz de semear para além do seu tempo? Deixar seu pensamento vivo, frágil e temperamental, como quando aquele turbilhão o arrastava, e desafiava o seu sentido de orientação? Ou, com movimentos ordenados da pena, deixará ordens registradas, doutrinas; um simulacro de vida que se limita “a repetir sempre a mesma coisa”?

Nietzsche aproxima-se muito de Platão¹⁵⁴ quando diz que seus pensamentos eram “tão jovens e maldosos” e que, agora, “escritos e pintados” parecem tão enfadonhos. Ele parece fazer acréscimos a Platão quando este aponta “o maior inconveniente da escrita”, dos discursos, estes “falam de coisas como se estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa”.

Ambos os filósofos guardam entre si qualidades que os tornaram hóspedes da literatura e da filosofia, qualidades raras entre filósofos. A despeito da ostensiva crítica que Nietzsche desfechou de modo militante contra Platão, este lhe serviu de alimento. Se

¹⁵² PLATÃO. *Fedro*, 275/278e.

¹⁵³ DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. p.101.

¹⁵⁴ Stegmaier (p. 112) afirma o contrário: “Enquanto para Nietzsche a escrita não foi um problema, para Platão foi-o”. Entretanto, em *Além do Bem e do Mal*, 296 e *Fedro*, 275b, transcritos abaixo, é possível notarmos a identidade de “sentimentos” entre Platão (Sócrates) e Nietzsche. Não se trata de uma misteriosa coincidência, pois Nietzsche não poderia levar a cabo o seu projeto de destruição de ídolos a golpes de martelo sem ficar coberto de poeira. Ambos demonstram apego ao pensamento; parecem temer que este, reduzido a escritos, não seja capaz de se defender, se explicar. Platão (mais propriamente Sócrates) entendia o filosofar como um modo de vida, importava-lhe uma vida filosófica, mais do que uma vida dedicada ao ensino de doutrinas. Sócrates seria o exemplo de uma “vida filosófica” que Nietzsche prezava e admirava.

transportássemos Nietzsche para o interior do *Fedro*; provavelmente, ele não seria expulso da conversa.

Oh, que são vocês afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo ainda eram tão irisados, tão jovens e maldosos, com espinhos e temperos secretos, que me faziam espirrar e rir – e agora? Já se despojaram de sua novidade, e alguns estão prestes, receio, a tornar-se verdades: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honrado, tão enfadonho! E alguma vez foi diferente? Que coisas escrevemos e pintamos, nós mandarins com pincel chinês, eternizadores do que **consente** em ser escrito, que coisa conseguimos apenas pintar? Oh, somente aquilo que está a ponto de murchar e perder seu aroma! Oh, somente pássaros que se fatigaram e extraviaram no vôo, e agora se deixam apanhar com a mão – com a **noossa** mão! Eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo, somente coisas gastas e exaustas!¹⁵⁵

O maior inconveniente da escrita parece-se, caro Fedro, se bem julgo, com a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos mas, se alguém as interrogar, manter-se-ão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa. Mais: uma vez escrito, um discurso chega a toda parte, tanto aos que o entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve.¹⁵⁶

Sabe-se, ou se deveria saber, então, que o leitor de filosofia – estudante, estudioso, filósofo, ou o leitor diletante, envolve-se não com “escritos”, mas com o pensamento do filósofo.

Eis que aparece, então, Nietzsche, e tudo o que se acabou de esclarecer fica em suspenso, afinal, “Nietzsche é um grande pensador, ou um aspirante a poeta?”¹⁵⁷. Envolver-se com Nietzsche significa envolver-se também com seu estilo, com sua arte de fazer filosofia. Não há literatura apenas em seu “Zaratustra”. Há literatura em todos os seus

¹⁵⁵ Além do Bem e do Mal, 296.

¹⁵⁶ PLATÃO. *Fedro*, 275d.

¹⁵⁷ LOWITH, K. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, p. 8. Essa indagação que Lowith faz no prefácio da segunda edição de sua obra não tem a mesma inflexão depreciativa da afirmação que Sartre faz em seus escritos de juventude (vide nota abaixo). Certamente, Sartre não julgava a poesia ou o ser poeta algo menor, todavia, em sua afirmação não há a intenção de louvar a qualidade poética dos escritos de Nietzsche, mas a de negar-lhe um lugar no debate filosófico. Não é esse o caso da abordagem de Lowith. Em seu livro não há dúvidas quanto a importância de Nietzsche para o debate filosófico, a indagação é antes uma abertura para um olhar atento as nuances e originalidade do filosofar nietzschiano.

escritos.¹⁵⁸ Nietzsche provavelmente não escolheu escrever como escreveu, quer dizer, não escolheu escrever de modo envolvente. O caráter literário de seus escritos não é um recurso sedutor. No caso de Nietzsche, o estilo importa. Seu pensamento depende dos rodopios e da exuberância que a arte proporciona. Sequências inesperadas, mudanças de orientação, metáforas... Não porque queira encantar ou seduzir, pois “a metáfora não é uma figura de retórica, mas uma nova imagem que substitui a primeira imagem e que paira realmente diante dos seus olhos, em vez de um conceito”.¹⁵⁹ É um pensamento que tem sua origem nos sentidos e em sentimentos. Poderia uma filosofia como essa realizar-se mediante um discurso cioso e vigilante de sua própria consistência? Sim, ou talvez, mas isso agora não importa. Seus escritos soam como transcrições de preleções a uma seleta audiência vivamente interessada e confusa, ou como debates orais, vivos. Afetos e desafetos não são medidos. Sente-se a irritação com que foram criados; por vezes o filósofo esbraveja, e não é preciso muito esforço para imaginá-lo a esbravejar, desdenhar, cansar-se e sair aborrecido da sala. Aborrece-se com a incapacidade do interlocutor para entender o que lhe parece claro, tão claro que julgou ser o aforismo a forma que bastasse para veicular suas *verdades*. Há nessa escolha um tanto de arte e um tanto de ciência¹⁶⁰. Como o físico que traz para o interior de uma equação a chave para a compreensão de um imenso setor da realidade, Nietzsche traz para o interior de seu aforismo a sua chave. Entretanto, como o físico, Nietzsche espera que os outros façam suas deduções; dá-lhes margem de manobra para deduzir até mesmo a falsidade dos enunciados. Mesmo nas obras em que não se serviu de aforismos, eles estão ali, dilatados, disfarçados de parágrafos. Há

¹⁵⁸ Sartre considerava Nietzsche um poeta e não um filósofo, para ele, Nietzsche “é um poeta que teve a infelicidade de ser confundido com um filósofo”. E vai mais além, dizendo que “seus livros traduzem o sonho de um conquistador, de um homem nascido para ser conquistador, porém, doente, fraco e consolado pela imaginação”. (Tradução livre do original: “C’est un poète qui a eu la mauvaise fortune d’être pris pour un philosophe. Ses livres traduisent Le revê d’un homme né pour être conquérant, mais malade et faible et qui se console par l’imagination”) Sartre. *Carnet Midy*. In: *Écrits de Jeunesse*. P.471. Citado por Flajoilet, 2008. p. 154. Entretanto, não devemos esquecer que Sartre ao longo de sua obra faz diversas referências a Nietzsche, além disso, segundo Flajoilet, a despeito dos juízos avessos de sua juventude, Sartre teria sido influenciado pelo filósofo. O conhecimento que Sartre demonstra ter acerca da filosofia nietzschiana, somado a sua própria estatura filosófica são motivos para nos deixar sempre preocupados quando refletimos sobre os comentários que os filósofos dirigem à filosofia de outros filósofos, pois há sempre o risco de, em razão do seu prestígio, tomarmos a palavra do filósofo, neste caso Sartre, como a última palavra acerca do tema.

¹⁵⁹ O Nascimento da Tragédia, 8.

¹⁶⁰ Há quem entenda que o privilégio que Nietzsche atribuiu ao aforismo deve-se às circunstâncias que afetaram a vida e a saúde do filósofo. Lou Andreas Salomé, por exemplo, entendeu dessa maneira. Entretanto, conforme Paul Van Tongeren, “mesmo que isso fosse verdade..., mesmo que sua escrita fosse um efeito de sua inabilidade e não um estilo bem desenvolvido..., mesmo assim nós não saberíamos como ler e entender a escrita aforística. Saber que as pinturas de El Greco foram pintadas do jeito que foram pintadas devido a um defeito nos olhos do pintor não nos ensina como apreciá-las e avaliá-las esteticamente”. (Tongeren. *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche Philosophy*, p.68.)

muita intimidade em seu discurso, o trato com o leitor é um trato pessoal, exceto em “O Nascimento da Tragédia”, primeira obra, e talvez por isso, Nietzsche, quanto ao estilo, não deixe antever o que viria em “A Gaia Ciência” ou “Ecce Homo”, por exemplo. Em sua estréia, Nietzsche parece um bom rapaz.

Essas características devem ser a razão principal da sedução que a filosofia de Nietzsche exerce sobre os que se iniciam na leitura de seus livros. Qualquer um sente-se seguro e desobrigado a compreendê-lo do modo como seria obrigado a compreender a “Metafísica” de Aristóteles, ou “A Crítica da Razão Pura” de Kant. Folheados em sequência, ter-se-ia a impressão de uma passagem de uma filosofia séria para algo como uma “filosofia de vida”. É justamente esse sentimento de segurança e desobrigação que acaba por tornar fútil a leitura de suas obras, pois embevecidos com o que parece ser um gigantesco desvario de um poeta megalômano, esses leitores não serão capazes de sentir o fogo que arde por ali, a não ser quando já estiverem com os dedos queimados. É necessário que haja alguma familiaridade entre o leitor e Nietzsche; cabe aqui voltar a Platão (Nietzsche deve ter feito isso muitas vezes) e anotar o que ele nos diz acerca dessa familiaridade:

Os melhores de todos os discursos escritos são os que têm por fim servir de memorandos aos que conhecem tais discursos e somente nas palavras cujo fito é a instrução, assim se gravando na alma, sobre o que é justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perfeição digna dos nossos esforços. **Apenas estes discursos, e só estes, merecem o nome de filhos legítimos do orador, primeiro, porque ele mesmo os gerou sob a força da inspiração, segundo, porque são capazes de gerar, nas almas dos outros homens, irmãos que se mostrem dignos da família de que descendem.** Quanto às demais espécies de discursos, tanto tu, Fedro, como eu, bem os podemos desprezar...¹⁶¹

4.2 Aforismo e sistema

Do ler e escrever

De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito.

¹⁶¹ PLATÃO. *Fedro*, 278a/278b. (grifo meu)

Não é coisa fácil compreender o sangue alheio: eu detesto os que lêem por passatempo.

Quem conhece o leitor nada mais faz pelo leitor. Mais um século de leitores – e até o espírito federá.

Que todo mundo possa aprender a ler, a longo prazo isso estraga não só a escrita, mas também o pensamento.

Outrora o espírito era Deus, depois se tornou homem, agora está se tornando plebe.

Quem escreve em sangue e em máximas não quer ser lido, quer ser aprendido de cor.

Nas montanhas, o mais curto caminho é aquele entre um cume e outro: mas para isso tens de ter pernas compridas. Máximas devem ser cumes: e aqueles a quem são ditas devem ser grandes e altos. [...] ¹⁶²

O aforismo nietzschiano aflora como a forma própria de um pensamento que se quer fluante, musical, apto a ser surpreendido pelo devir e, ele próprio, surpreender o próprio devir. Força contra força, movimento imerso no movimento. Sua força não rasga o terreno, amolda-se, isto é, compreende-o; no dizer do próprio Nietzsche, trata-se de uma força plástica “crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas”¹⁶³. O aforismo, seu barco, resulta de um momento do combate. A cada ondulação superada, compreendida, o barco afirma a legitimidade de sua presença no meio por onde navega. Cada onda, cada momento da tormenta pode pô-lo a pique, afundá-lo para nunca mais ser visto; esquecido como se nunca houvesse existido. Portanto, cada onda superada afirma e reafirma o valor do barco e a sua função: não chegar a lugar nenhum e, ainda assim, permanecer navegando.

¹⁶² Assim Falou Zaratustra. I, Os discursos de Zaratustra. Do ler e do escrever.

¹⁶³ Considerações Extemporâneas. Da utilidade e desvantagem da história para a vida, 15. Neste aforismo, Nietzsche trata propriamente do lembrar e do esquecer como condição para a saúde de um indivíduo ou de um povo. O que permite ao homem, à cultura e aos povos suportar o devir, a não ser “condenado a ver por toda parte um vir-a-ser” é essa força que “cresce a partir de si mesma”, “transformando e incorporando o que é estranho e passado”, “reconstituindo por si mesma as formas partidas”. Essa força permite-lhes estabelecer as “linhas do horizonte” de sua distinção em face do que lhe vem de fora, no tempo e no espaço. Há na utilização deste conceito a afirmação de uma articulação entre o conhecimento mítico e o conhecimento histórico na formação da identidade dos povos. Esta perspectiva, este conceito, Nietzsche absorveu da obra de seu amigo Jacob Buckhardt, “A cultura do renascimento na Itália”. O débito de Nietzsche para com Buckhardt não é, contudo, um tema para ser aprofundado nesta dissertação. Aqui, interessa-me, sobretudo, apontar para o fato de que essas qualidades que Nietzsche atribui à força plástica são aquelas que podemos enxergar na fluência do seu pensamento e nos seus aforismos. Entretanto, quanto a esta interpretação, é preciso fazer a devida ressalva: Nietzsche, ele próprio, não dirigiu estas linhas à apresentação de seus aforismos.

Cada aforismo é em si mesmo um micro sistema do pensamento¹⁶⁴. Uma ondulação plástica em um meio ondulatório. Como num desafio de cantadores, o aforismo dialoga e combate. Dessa forma, o pensamento de Nietzsche permite uma margem de manobra essencial à lida em um meio em que a próxima onda pode aparecer imprevisivelmente, incontrolavelmente. Aquele momento em que estava em jogo manter-se no fluxo ou naufragar poderia ter determinado o fim do combate. Isso não é pouca coisa: desaparecer para sempre; um momento do combate eternizado pelo perecimento de um dos combatentes. A contrapartida não poderia ser menos gloriosa: cada movimento, isto é, cada aforismo só se realiza como tal, só ganha sentido combatendo e mantendo-se no fluxo. Superar aquela força que o poderia destruir para sempre dá ao aforismo força e legitimidade para prosseguir; dá-lhe perenidade.

Essa perenidade do momento dota-o de um valor de verdade. Sua persistência no combate torna-o “a verdade”? Não! Nietzsche não a busca, não a corteja. Não se trata de uma deliberação do filósofo, que tendo conhecido a verdade preferiu rejeitá-la em favor da falsidade. Simplesmente não há no fluxo da vida nada que acolha um conceito que pretenda a perfeita simetria entre as palavras e as coisas. Perspectivas individuais, verdades provisórias, porém comunicáveis, quer dizer, dotadas de um certo grau de universalidade; é tudo o que há, é o que basta a Nietzsche. A persistência de uma perspectiva no tempo e no coração dos homens a torna uma boa perspectiva, talvez até mais verdadeira que as outras, mas nem por isso a torna “a verdade”.

De certo modo, Nietzsche também promoveu a sua revolução copernicana. A razão sempre se ocupou com o modo de acolher no interior do conceito a realidade da qual este pretende ser o porta-voz – o arauto da verdade. Contrariamente, Nietzsche procurou saber, afinal, se a realidade pode acolher tal coisa: a verdade (o conceito). Ele “frequentemente critica o conhecimento por sua pretensão de se opor à vida, de medir e julgar a vida, de tomar a si mesmo como fim”¹⁶⁵. Viu nos portadores da verdade – filósofos, cientistas e sacerdotes – trapaceiros procrustianos. Salteadores que permanecem a margem da vida arrancando corpos do devir, para mutilá-los ou espichá-los conforme as suas vontades.

¹⁶⁴ Cf. Stegmaier, 2012. Sobre a filologia-Nietzsche. p. 287ss.

¹⁶⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 114.

Foi subentendendo conhecimento e verdade no sentido de **adequação** e esta como ajustamento ou **molde** com o dado e o feito – a constatação, a verificação –, então, vendo conhecimento e verdade como preguiça, que Nietzsche escreveu a seguinte anotação: “**Vontade de verdade** como impotência da vontade de criação”(*). E em outra parte: “A verdade é asquerosa, repugnante. Temos a arte – assim, **não sucumbimos na verdade**”(**). O real, as **coisas** não são. Ou melhor: são à medida e somente à medida que se fazem, à medida e somente à medida que se revelam um por-fazer.¹⁶⁶

Contra essa verdade trapaceira Nietzsche apresenta a perspectiva individual, um modo de conhecer corporal que “é exercício, então atividade e estória de aprender a aprender. É esta uma outra formulação, um outro nome para dizer que é preciso desaprender-perder-esquecer o dado e o feito para poder vir a ser partícipe da força de transformação, de transfiguração – da criação, da estória”¹⁶⁷. O que Fogel nos diz aqui é que esse exercício que é conhecer é uma “experiência de criação” daquilo que está à vista e é movente.

Um conceito não é mais do que a captura de uma aparição fugaz de um momento da vida. É a história sob o ponto de vista do vencedor, idêntica a ele e não à realidade. A validade do enunciado (do conceito) depende da mediação do indivíduo (da transformação de perspectivas individuais em uma forma geral) e de sua correspondência com o real, como se fez crer ao longo da tradição filosófica. Vencido o combate, o próprio vencedor cria em seu favor os critérios de aferição de sua verdade. Contudo, seus critérios (verificabilidade e falsificabilidade, por exemplo) pouco nos fazem avançar no problema da verdade, pois, em qualquer caso, é ao mediador que se atribui a tarefa de aplicação desses critérios (métodos), isto é, tais critérios decorrem, eles próprios, do conceito de verdade já estabelecido. Com o aforismo, em sua unidade, Nietzsche procura manter o pensamento aberto às possibilidades; um aforismo não é causa ou condição do seguinte, mas, nem por isso, são descontínuos. Há continuidade; uma “continuidade plástica”, como disse Foucault.

Essa “continuidade plástica” demanda uma atividade do leitor, uma disposição ao envolvimento com o que está ali exposto na superfície e com todo o processo que resultou no aforismo. “Devido às suas características, aforismos forçam seus leitores a tornarem-se

¹⁶⁶ FOGEL, G. *Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar*, p.112. In: Cadernos Nietzsche, n.13, 2012, p. 89-117. Conforme notas do autor, as anotações citadas são: (*) – KSA XII, 9 (60) e (**) – KSA XIII, 16 (40).

¹⁶⁷ FOGEL, G. *Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar*, p.112.

eles próprios ativos”¹⁶⁸. Pois, como já foi dito, Nietzsche entende seus aforismos, suas máximas, como “cumes” de elevadas montanhas, o que significa dizer há um longo, ascendente e difícil percurso até a o “cume”, “o leitor deve completar, encher, continuar, conectar, aplicar, especular e assim por diante¹⁶⁹”. Ou seja, compreender os aforismos de Nietzsche requer um compromisso do leitor com o *agon* do filósofo.

¹⁶⁸ TONGEREN, P.V. *Reinterpreting Modern Culture – An introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy*, p.65.

¹⁶⁹ TONGEREN, P.V. *Reinterpreting Modern Culture – An introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy*, p.65.

5 CONCEITO DE POLÍTICA – FILOSOFIA TEÓRICA E FILOSOFIA POLÍTICA

5.1 Mínima genealogia da política

Aristóteles faz a seu tempo e a sua maneira uma genealogia da política. Podemos, aqui, também ensaiar uma pequena visita aos *começos* e tentar ver ao final se há na filosofia de Nietzsche um compromisso com esse percurso, isto é, tentar ver se é possível, necessário ou desejável que a encaixemos nessa tradição.

Um breve percurso etimológico leva-nos de “política” a “polis”; isso já é bem conhecido. A brevidade e facilidade desse “achado” etimológico não nos deve, contudo, enganar. Descobrir a *Polis* nos remete ao centro e fundamento do conceito de política, mesmo quando este se refere à “política na modernidade” ou “contemporaneidade”. É preciso, como propunha Heidegger, tornar as coisas mais difíceis. A facilidade proporcionada pela própria morfologia da palavra política, que preservou quase intacta a sua matriz “polis”, deve dar lugar a uma reflexão que nos permita a apreensão do seu sentido originário, que nos permita ouvir todas as nuances. Ouvir aquilo que o grego de vinte e cinco séculos atrás evocava quando introduziu em sua fala, no seu discurso, o termo – πολιτικά – política.

A primeira estação dessa jornada nos projeta em um meio urbano e seus marcos característicos: o templo, a ágora, o mercado, o porto, as ruas e o que mais compunha o quadro peculiar de uma cidade. Temos, então, uma primeira tradução para o vernáculo – cidade – e seguimos adiante. Quando os gregos falavam “*polis*” evocavam *um modo de existir diferente*. Este é o ponto para Platão, Aristóteles e para a filosofia política em geral. E *esse modo diferente de existir* não foi determinado ou precedido por uma teoria política. Pode ser que a arqueologia proposta por Aristóteles¹⁷⁰ esteja incorreta, isso não vem ao caso, o que vem ao caso é que para os primeiros filósofos políticos apresentou-se a tarefa de investigar e refletir sobre aquela realidade, aquela novidade. A filosofia política vai se ocupar do cidadão, do *polites* – πολιτης, daquele que ao contrário do *despotes* – δεσπότης

¹⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Política*.

–, não ordena, debate, e deixará para os poetas o *heros* – ἦρως –, o herói. Para nós aqui interessa-nos um outro marco característico das *poleis*: o anfiteatro.

5.2 Atores e espectadores

A arquitetura do anfiteatro grego nos é bem conhecida pelas ruínas que ainda podemos visitar. Como em qualquer teatro moderno, havia o lugar onde o drama era encenado e o lugar de onde o público assistia ao espetáculo. O que nos interessa aqui é um certo tipo de espectador: o *theorós* – θεωρός¹⁷¹. Há diversos significados para esta palavra, o mais conhecido é aquele que vincula *theorós* a *enviado* ou *embaixador*¹⁷², alguém que era enviado para assistir aos festivais em outra cidade ou para conhecer os costumes dos povos de outras cidades. Aproximando-se ainda mais do significado que interessa a este trabalho, temos outro sentido para *theorós*, designando, no contexto do anfiteatro, o espectador, aquele que está ali para *contemplar*, ver o desenrolar da ação de um lugar privilegiado, distante dos verdadeiros atores, sem se envolver no *ágon* – ἀγών – que se desenrola na *orchestra* – ὀρχήστρα. Seu olhar é aquele de um estrangeiro que já experimentou outros espetáculos, outros vocabulários, e como tem a tarefa de fazer o relato daquilo que viu, o seu olhar é mais atento, percebe nuances que escapam ao espectador de todos os dias.

Assim é para Aristóteles a ciência teórica: uma contemplação em terra alheia. A teoria é o relato dessa experiência; da experiência de ver aquilo que está distante, invisível para os homens ocupados com a lida de todos os dias.

Do anfiteatro, chegamos à *teoria*. Já é bem conhecida a etimologia da palavra teoria; sabemos que remonta à *θεωρία* – *theoria* – substantivo com o qual os gregos designavam, como vimos, a embaixada, aquela viagem realizada pelos *theoroí*, e o próprio ato de contemplação. Nos textos de Platão¹⁷³, *theoria* é empregado no sentido original de viagem para observação e também no sentido de contemplação, conhecimento

¹⁷¹ Especialmente um outro vocábulo relacionado: *theoreion* – θεωρειον – o lugar destinado aos *theoroí*, aqueles que estão ali só para observar. É preciso ter em conta que esta não é uma explicação acerca do significado desta palavra, mas uma interpretação livre que, embora não deturpe o significado e, talvez, não desagrade o verdadeiro conhecedor do grego antigo, serve aos propósitos da minha argumentação.

¹⁷² HERÓDOTO. *Histórias*, 30.

¹⁷³ Apenas como exemplo, em “A República”. 556c, *theoria* significa embaixada, ao passo que em “As Leis”. 4,720, significa contemplação, ou observação.

especulativo, em oposição a conhecimento empírico. Parece que foi justamente a partir de Platão que se construiu o significado que *theoria* tem para nós. E é na República, embora ali *theoria* signifique quase sempre embaixada, que a duplicidade (teoria e práxis) da atividade filosófica e a responsabilidade que esta atrai para o filósofo começam a ser esboçadas.

Nessa transformação do significado de *theoria* vemos que o filósofo dedicado à atividade especulativa, ao papel de *theorós*, se quiser tratar da práxis, intervir no debate político, deve deixar o lugar privilegiado que ocupa no *theoreion*, ingressar na *orchestra* e compartilhar do *ágon* vivido por todos os atores. Essa é uma metamorfose perigosa, pois na língua grega aqueles que atuam na *orchestra* são os *hypocrites* – *ὕποκριτής*. Hipócritas, originalmente, “os que dão respostas”, os que respondiam ao corifeu – *κορυφαιος*. Mas, em outro sentido, *hypocrites* são os que pretendem ser aquilo que não são – são “dissimuladores”, “fingidores”, enfim.

Nietzsche viu bem a influência de Platão no desenvolvimento da civilização ocidental; entretanto, o que mais nos chama a atenção em sua visão é a influência, segundo ele, deletéria do platonismo na formação do homem ocidental. Platão seria algo como um daqueles *theorói*. Insatisfeito com o drama, tenta transformar-se em ator, mas não vai além da condição de hipócrita, dissimulador. Visto de outro modo (contra Nietzsche), na realidade, o velho Platão traçou linhas que são para nós como o fio de Ariadne foi para Teseu. Agarramo-nos a elas e as prolongamos, buscamos uma saída. O *theorós* de Platão é aquele que se libertou das cadeias que o mantinham preso ao fundo da caverna e empreende uma jornada de (re)conhecimento. Como os enviados para observar os festivais, o *theorós* de Platão ao alcançar o exterior da caverna sente-se um estrangeiro naquele lugar. É preciso ambientar-se, acostumar-se à luz que lhe revela as formas que, embora lhe sejam familiares, dão-lhe, finalmente, a conhecer o que antes era apenas suposto ou parcialmente compreendido. Como estrangeiro que é, não interfere naquela realidade iluminada; não é esta sua missão. No domínio estrangeiro, cabe-lhe apenas a contemplação. Entretanto, sua missão não termina com a simples contemplação, há que voltar a sua origem e relatar o que foi visto, levar aos que não viveram a experiência da contemplação da “verdade”, àqueles cuja visão é ainda tão limitada, tão restrita à sua província, a notícia de um mundo mais vasto. A visão da província deve dar lugar a uma *cosmo-visão*.

Essa perspectiva, ainda que de modo não assumido e, às vezes, sequer percebido, tem sido cultivada e repetida pela civilização desde então. Encontramos o *theorós* platônico, a sua ascensão para fora da caverna¹⁷⁴ e a sua viagem de volta (a sua responsabilidade¹⁷⁵) no intelectual que atua no processo de educação¹⁷⁶ e libertação dos trabalhadores de Marx¹⁷⁷, e na presumida missão de qualquer intelectual-professor (pequeno burguês): trazer uma nova luz àquele mundo de todos os dias, o mundo em que habitam os que não fizeram o caminho ascendente que os libertassem da manipulação dos titereiros, do jogo de sombras. A contemplação, a vida teórica, embora possa parecer o contrário, não é a meta, o *telos* do filósofo – É preciso voltar! É preciso pisar o chão da caverna, tomar parte no drama e dar a conhecer aquilo que até então estava oculto.

Para Aristóteles¹⁷⁸, a divisão é bem clara: no domínio das ações, isto é, no domínio político, a teoria é serva da práxis, pois aqui, onde os homens lutam e labutam, o que se

¹⁷⁴ PLATÃO. *A República*. 514a – 521a. Transcrevo aqui parte do que se tem em 514a: “imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; (514b) são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões (...) (515a) ...pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projectadas pelo fogo na parede oposta da caverna? (515b) – Como não – respondeu ele –, se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?”

¹⁷⁵ PLATÃO. *A República*, 518d. “A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso.”

¹⁷⁶ Jaeger. “Paidéia”. Livro 3, II – A Paideia dos governantes: p. 864ss. Jaeger defende nesta obra uma interpretação (especialmente p. 883ss.) até então pouco cultivada desta passagem da obra de Platão: a alegoria da caverna sob o ponto de vista da Paidéia, da educação do homem, é esta interpretação que me interessa aqui. Trata-se da formação do homem em geral, mas especialmente do filósofo. Um membro da comunidade capaz de libertar-se do senso comum, da *doxa* e elevar-se a um plano de conhecimento livre dos grilhões que obrigam o olhar a uma única direção, ou, se nos ativermos a reconhecer o débito de Marx a Platão, “elevar-se a um entendimento teórico do movimento histórico todo”. (vide nota abaixo)

¹⁷⁷ MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 145/146. (Na realidade, esta passagem está no texto escrito poucos anos depois, ao qual Marx chamou ‘Introdução’. Na edição brasileira este texto vem como apêndice ao final): “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo. A supressão (Aufhebung) da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões.”

Poucos anos mais tarde, o ainda jovem Marx, em outra obra, irá acrescentar que “em tempos em que a luta de classes se aproxima da decisão, o processo de dissolução no seio da classe dominante, no seio da velha sociedade toda, assume um caráter tão vivo, tão veemente, que uma pequena parte da classe dominante se desliga desta e se junta à classe revolucionária, à classe que traz nas mãos o futuro. Assim, [...] também agora uma parte da burguesia se passa para o proletariado, e nomeadamente uma parte dos ideólogos burgueses que conseguiram elevar-se a um entendimento teórico do movimento histórico todo.” Manifesto do Partido Comunista. I – Proletários e burgueses (última parte).

¹⁷⁸ A referência aqui é a “Ética a Nicômaco” integralmente considerada. Sendo assim, neste caso, referências a passagens específicas são fúteis.

quer é o aperfeiçoamento das ações com vistas à boa vida¹⁷⁹. A clara divisão aristotélica é uma divisão de métodos e propósitos e não de mundos, pois não há outro mundo senão esse. Nesse passo, Aristóteles firma sua oposição ao seu velho mestre e seus seguidores¹⁸⁰, pois, ao contrário de Platão, para Aristóteles, o ponto de partida da investigação é o mundo em que as ações têm lugar. Mas, se fizermos a devida ponderação, vemos que, a despeito da oposição quanto ao *topos* da investigação, ambos os filósofos indicam o chão em que todos pisam como o terreno de atuação do filósofo quando este se afasta do plano especulativo e ingressa na práxis. Se nos afastarmos um pouco do entendimento que se cristalizou em torno da filosofia platônica, talvez sejamos capazes de ver que a volta do prisioneiro liberto de Platão não é outra coisa senão o enfrentamento que o filósofo faz ao senso comum¹⁸¹.

Dizem frequentemente que Aristóteles romperia com seu mestre Platão para criar o seu próprio caminho. Ele próprio nos diz que, embora fosse amigo de Platão, era mais amigo da verdade¹⁸². Contudo, vinte anos sob a tutela de um mestre não passariam sem marcas. O *theorós* de Aristóteles é primo-irmão daquele filósofo que deixa para trás, no fundo da caverna, os seus iguais e aventura-se por outras paragens, experimenta o mundo visto sob outra luz e depois volta para fazer o relato do que viu. Ele fala agora usando um outro vocabulário e tem um sotaque diferente do sotaque dos seus conterrâneos. Podemos imaginar que quando Aristóteles elaborou sua explicação acerca de sua concepção de ciência teórica (filosofia) e de teórico (filósofo), ele tinha em mente não somente a figura do *theorós*, mas também Platão. O filósofo dos diálogos não participa, ele próprio, de

¹⁷⁹ Isto é, no domínio em que a diversidade se impõe. No domínio em que noções como bem e mal são submetidas a ponderação. Não há porque darmos mais crédito ao que quer que suponhamos eterno e imutável, pois “aquilo que dura mais tempo nem por isso é mais branco do que aquilo que dura apenas um dia” (*Ética a Nicômaco*. 1096b). Esse passo é criticado por Ross em nota da sua tradução. Pois, segundo Ross, Aristóteles, nesse passo, faz pouco caso da teoria platônica, uma vez que Platão não quis dizer, tomando o exemplo de Aristóteles, que aquilo que é “eterno” seja “mais” que o particular, mas sim que “é” de um modo diferente daquilo que é transitório. Vê-se aqui que fazer pouco caso e deturpar argumentos de acordo com a conveniência de sua própria argumentação não foi um privilégio de Nietzsche; Aristóteles, que, aliás, não sofreu tanto sob a pena de Nietzsche, o precedeu em vinte e cinco séculos.

¹⁸⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1096a – 10.

¹⁸¹ Essa é uma interpretação que poderá não agradar àqueles que estejam habituados e conformados a ver em Platão um inimigo da vida prática. Contudo, embora este não seja o tema deste trabalho, trouxe esta interpretação, pois me interessa mostrar essa passagem, essa confluência de elementos com os quais os primeiros filósofos lidavam. A absorção do *theorós*, originalmente um embaixador ou um espectador, pela filosofia é especialmente interessante, pois nos mostra as pedras que pavimentaram o caminho percorrido por Platão e Aristóteles para chegar ao ponto em que os filósofos têm que admitir os limites que são impostos ao conhecimento especulativo, ao filósofo, enfim, quando este toma para si a tarefa de compreender a práxis e contribuir para o seu aperfeiçoamento. Finalmente, assumo os riscos da perspectiva que apresentei e sigo com ela.

¹⁸² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1096a – 15.

nenhum deles. Ele é um espectador do debate, de muitos debates. Em nome próprio não enuncia nenhuma doutrina e tampouco invoca a posse da verdade, porém, também não a reconhece na fala dos interlocutores. O *theorós* platônico não conclui os diálogos, ele sabe que haverá outros banquetes, outros festivais. Sobre o entendimento, muitas vezes desentendimento que se cristalizou acerca do pensamento platônico, Alberto Nunes nos diz que:

(...) desde longe, o filósofo tomava suas providências para não ser incluído no número dos pensadores unilaterais, tal como, numa confusão lastimável, viria a fazer a maioria dos historiadores da filosofia, por considerá-lo idealista puro, que fugia do mundo para melhor entregar-se a suas lucubrações. Esforçava-se, pois, em trazer o mundo material para o âmbito de suas cogitações pelo único caminho acessível a sua visão perscrutadora. Do que a leitura de seus escritos se pode concluir é que Platão sempre admitiu uma dualidade irredutível: o mundo do devir que nos é conhecido pelos sentidos e que não constitui a única realidade, e uma esfera mais alta da realidade total, invisível, que só podemos alcançar pelo pensamento e a que precisamos recorrer para bem interpretar aquele mundo das coisas transitórias que a todo instante nos solicitam pelos sentidos.¹⁸³

Começa aí, nessa atitude insubmissa (à diversidade de opiniões) do teórico e na especificidade do seu objeto e de seu vocabulário, a distinção entre *bios theoretikós* e *bios politikós*, e com ela começa a dificuldade de comunicação entre filósofos e homens práticos (reais). Estes, representados como prisioneiros no fundo de uma caverna, acorrentados a uma única perspectiva, tomarão o filósofo por um louco, um mórbido perturbador da ordem a incitá-los a abandonar as coisas às quais são tão apegados¹⁸⁴.

O que fazer, então, quando a questão a ser discutida versar sobre a ordem do dia, sobre as ações? Segundo Aristóteles, quando for este o caso, o *theorós* deve descer do seu palanque e imiscuir-se nas ações, ouvir a fala dos que as praticam e sofrem os seus efeitos,

¹⁸³ NUNES, C.A. *Marginália Platônica*, p. 250.

¹⁸⁴ PLATÃO. *Fédon*. 64a ss. “(...) Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto! (...) Símiás replica: (...) se o vulgo te ouvisse falar desse modo se convenceria de que há muito boas razões para atacar os que se ocupam de filosofia, e a ele fariam coro sem reserva os nossos amigos: ‘na verdade’, diria ele, ‘os que se dedicam à filosofia são homens que se estão preparando para morrer’; e, se há uma coisa que seguramente pensarão, é que é justamente esse o fim que eles merecem!”. A perspectiva desenvolvida por Sócrates (Platão), aqui e em outras partes, será criticada por Aristóteles (*Ética a Nicômaco*. 1096a. 11ss e *Metafísica*. 990a. 34ss e 1078bss, quanto a duplicação do mundo e a existência independente de “idéias” paradigmáticas) e abominada por Nietzsche em toda a sua obra. Especialmente no *Fédon* temos o sumário dos elementos que, na perspectiva nietzschiana, marcam o horror ao corpo nutrido dali em diante por idealistas e ascetas.

pois “como o que se busca não é o conhecimento, mas o aperfeiçoamento das ações”, nem sempre o que é verdade no plano teórico aplica-se às urgências práticas¹⁸⁵.

Para Aristóteles, “é justo chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade”; já a ciência prática tem por fim a ação, sendo, portanto, a ciência que tende ao conhecimento daquilo “que é relativo à determinada circunstância e num determinado momento”¹⁸⁶. Apesar dessa restrição, a filosofia política não se reduz a um jogo de intuições cegas, sem conceitos. Uma vez que o objetivo da filosofia política é o melhoramento da vida, aproximá-la da “boa vida”, supõe-se que os envolvidos nessa busca possuam algum conceito de “bom”¹⁸⁷. Cabe aqui um esclarecimento: Aristóteles não concebe uma filosofia política, portanto, prática, como uma aversão à teoria. Não se trata de um adorno às discussões e disputas entre grupos ou uma receita para debelar o mal daquele dia, ou o provimento de fórmulas com vistas ao ganho efêmero. Vale a pena transcrever aqui uma ponderação de Höffe a esse respeito:

Um mal-entendido deve ser evitado: aos ouvidos modernos “conhecimento prático” tem conotações inteiramente positivas; ao final, tende-se a pensar que a filosofia perde a sua inutilidade, adquirindo um valor prático. Entretanto, de acordo com Aristóteles, apenas o que é buscado por si mesmo é verdadeiramente valioso; o que se busca em razão de um ganho utilitário constitui-se em uma desvantagem humana. Dado que a filosofia prática tem por objetivo direto apenas o conhecimento, ela acaba por aproximar-se do conhecimento almejado em razão de si mesmo, isto é, trata-se de uma genuína teoria. Contudo, ela mantém relevância prática quando dela nos acercamos não como um observador desinteressado, na terceira pessoa, por assim dizer, mas ocupando a posição de primeira ou segunda pessoa, quer dizer, como alguém que é afetado pela teoria. O fato de ser o destinatário da teoria e não o seu autor aquele que decide sobre os seus resultados é algo que escapou a Aristóteles: não está apenas nas mãos do filósofo se a Ética poderá tornar-se uma filosofia prática ou não.¹⁸⁸ (tradução livre)

Política e filosofia política podem não se encontrar, pois a prática, especialmente quando esta significa o exercício do mando, pode prescindir de qualquer filosofia que a

¹⁸⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1139a 21-31.

¹⁸⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 993b – 20/30.

¹⁸⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1141b 23ss.

¹⁸⁸ HÖFFE, O. *Aristotle*, p. 133. Este passo pode ser um tanto obscuro. De fato, uma leitura superficial da argumentação que Aristóteles desenvolve em “Ética a Nicômaco” e “Política” pode nos empurrar para uma conclusão na qual “conhecimento prático” tivesse “conotações inteiramente positivas”, algo como: em face do que tenho agora à minha frente, o que devo fazer resolver o problema e obter o que preciso. Entretanto, a pretensão de Aristóteles é conduzir-nos a uma reflexão acerca da vida prática que não se reduza a um confronto entre opiniões utilitárias, próprio dos sofistas.

orientar ou justificar e, como ocorre frequentemente, a política acaba por dirigir-se ao útil, ao efêmero. Quando esse encontro ocorre, a filosofia parece sempre se encolher diante da política. Desde Platão, havendo divergência entre o político e o filósofo, este acaba por sair com o rabo entre as pernas, enxotado por governantes e governados. Exílio, prisão e morte têm sido companheiros de jornada dos filósofos, especialmente quando a reflexão acerca do *dever-ser* torna-se sua ocupação¹⁸⁹.

5.3 Filosofar na ágora – Submissão ou confrontação

Naquele momento em que a própria filosofia se iniciava, instaurava-se no seu interior um conflito de morte entre teoria e práxis. A filosofia política desde o começo é um violento esforço da filosofia para deixar de ser filosofia e realizar-se no seio do senso comum. A ruptura promovida pela filosofia com o senso comum a torna inacessível sem esforço. A filosofia política, por outro lado, quer-se palatável, doutrinária; não busca, conforme Aristóteles, conhecimento pelo conhecimento, busca o aperfeiçoamento das ações, porém, orientado por conceitos. Isso é uma guerra consigo própria, que está representada pela volta do prisioneiro, do filósofo ao fundo da caverna¹⁹⁰. Este, depois de realizar a máxima aspiração do filósofo – a contemplação da verdade – abdica de uma vida dedicada à contemplação e empreende o caminho de volta; caminho descendente. De volta ao fundo da caverna, ao plano das ações, arrisca-se a ser tomado por louco e a ser morto por seus antigos companheiros¹⁹¹. Esse conflito chegou ao seu extremo no século XIX com Marx. Este compreendeu e viveu o conflito em sua face mortal; abdicou da filosofia e

¹⁸⁹ Sócrates, Platão e Aristóteles não inauguraram apenas a filosofia e o conflito entre teoria e prática, inauguraram também uma profícua tradição de perseguição a filósofos. O primeiro foi condenado à morte; o segundo perambulou de cidade em cidade na tentativa de ver encarnado o seu rei-filósofo e acabou sendo escoraçado de Siracusa; Aristóteles teve que abandonar sua amada Atenas, segundo dizem, no meio da noite, com toda sua tralha em uma carroça. Depois deles, não foram poucos os filósofos a desenvolver a arte de fugir da polícia.

¹⁹⁰ PLATÃO. *A República*, 518a. “Mas quem fosse inteligente – redargui – lembrar-se-ia de que as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra, e da sombra à luz. Se compreendesse que o mesmo se passa com a alma, quando visse alguma perturbada e incapaz de ver, não riria sem razão, mas reparava se ela não estaria antes ofuscada por falta de hábito, por vir de uma vida mais luminosa, ou se, por vir de uma maior ignorância a uma luz mais brilhante, não estaria deslumbrada por reflexos demasiadamente refulgentes; à primeira, deveria felicitar pelas suas condições e pelo seu gênero de vida; da segunda, ter compaixão e, se quisesse trocar dela, seria menos risível essa zombaria do que se se aplicasse àquela que descia do mundo luminoso.”

¹⁹¹ *Ibidem*, 517a.

estabeleceu a Ciência Social como o pensamento da práxis. O decreto de morte que Marx instituiu para a filosofia não foi capaz, todavia, de matá-la; a filosofia política prosseguiu, ainda que impulsionada por essa força centrífuga que a projeta para fora da própria filosofia. Os filósofos aprenderam a subir as montanhas geladas do pensamento especulativo, e a descer até o plano em que a “verdade” é estrangeira e precisa dialogar com os senhores e os servos da terra – os homens reais.

O pensamento dito “político” está assentado sobre o conceito de política tal como este fora formulado por Platão e Aristóteles, e não se pode dizer que falte clareza às formulações desses filósofos, pelo menos não quanto às motivações e direções que pretendem seguir no domínio prático. Em ambos, a motivação inicial de suas reflexões é o conflito, e a direção é aquela que nos conduza à pacificação, isto é, à superação dos conflitos, condição, segundo os filósofos, para a boa vida. Esses aspectos elementares permaneceram centrais ao longo da história da filosofia.

5.4 Pensamento problemático

Para o bem ou para o mal, os pensadores políticos contemporâneos mantêm-se tributários àqueles pensadores que trouxeram esse tema (política) para o interior da reflexão filosófica: Platão e Aristóteles.

Platão procurou conduzir o pensamento político pelos caminhos de sua teoria do conhecimento e de sua ontologia, isto é, sua política é consistente com o seu idealismo: é preciso buscar fora das opiniões, da diversidade empírica (enganadora) a fundamentação das ações – ações políticas.

Aristóteles, divergindo do mestre, propõe a investigação dos modos correntes da ação política e daí à ponderação acerca das melhores ações, em vista de um conceito de justo. Enquanto seu mestre busca um paradigma – παράδειγμα –, uma orientação para o pensamento¹⁹² que fosse exterior e superior à diversidade, Aristóteles ocupa-se com a determinação do érgon – εργον –, da função do ser humano e da Polis. Ele propõe, portanto, uma especialização da filosofia, o reconhecimento por parte dos filósofos de que

¹⁹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1097b 24. PLATÃO. *A República*, especialmente os livros VI, IX e X (estes são apenas exemplos, pois, como se sabe, este é um tema que atravessa a obra de Platão).

quando o objeto de suas reflexões for a práxis, o método e os critérios de avaliação, ainda que não sejam submissos à práxis, não devem ser “estrangeiros” a esta.

A rigor, Platão não anda nas nuvens, ele também procede a uma avaliação das formas políticas existentes, mas suspeita de todas elas. Como é próprio dos seus diálogos, problematiza as opções. Ele não se apressa em escolher, pois isso significaria privilegiar uma perspectiva particular que, naquelas circunstâncias (do momento do debate e da deliberação) tenha se imposto como a melhor, estando longe, contudo, da perfeição. O mundo empírico seria sempre o mundo da conformação ao erro. É preciso, dirá Platão, libertar-se das ilusões geradas pela pouca luz trazida por tochas que mal iluminam os objetos escolhidos por quem as detém; é preciso também reconhecer que “as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra, e da sombra à luz”.¹⁹³.

A política sempre foi problemática para a filosofia, pois a passagem de uma filosofia teórica para uma filosofia da ação envolve comprometimentos difíceis para a filosofia; o caminho percorrido da “sombra à luz” não é o único que demanda esforço e aprendizado; voltar, passar da “luz à sombra” impõe dificuldades, “as perturbações são duplas”. Embora o debate político não seja inteiramente estranho ao debate filosófico, o seu resultado esperado – a fixação de um *telos* que se espera alcançar por meio de instituições – o converte no oposto da filosofia. A filosofia é essencialmente inquieta, vagabunda, dialogal, irônica diante da autoridade; servir de esteio e inspiração para a fixação de instituições é, sem dúvida, problemático.

Problemático aqui nos remete a dois sentidos que o vocábulo “problema” tinha no seu nascedouro. Os gregos chamavam *problema* – πρόβλημα – a algo que se lançava à frente como proteção, algo que um guerreiro usava como camuflagem, um obstáculo à ação do outro; tinha, assim, uma acepção militar. Em seus combates no acidentado terreno grego, os combatentes, por vezes, serviam-se de algum artifício que os ocultassem dos adversários. O *problema*, então, era uma proteção, um meio de obter vantagem sobre o inimigo que, incapacitado de ver o outro, sofreria um ataque surpresa. Vê-se que o *problema* era realmente um problema para o oponente, que avançava sem perceber a presença dissimulada do inimigo. É fácil perceber que o *problema*, ao mesmo tempo e na mesma situação, era realmente aquilo que se fixou como o significado corrente da palavra: um problema. O que era lançado à frente como proteção e vantagem tática para um era

¹⁹³ PLATÃO. *A República*, 518a.

para o outro um empecilho, algo que deveria ser removido. Os gregos também chamavam *problema* a um ponto de difícil superação em um argumento, essa é a acepção usada por Aristóteles.

Algo que se joga à frente como proteção, como uma dissimulação, um obstáculo, um ponto de difícil superação – a política tem sido um problema em todos esses sentidos. Elaboraões teóricas, especulativas, quando levadas ao domínio prático, adquirem esse caráter problemático: ocultam intenções, representam vantagens para uns e desvantagens para outros.

Dando um passo largo que nos coloque já no começo da filosofia moderna, diante de Hobbes e dos que o seguiram, encontramos as mesmas motivações e pretensões e, também, os mesmos problemas: o conflito e a necessidade de sua superação. Quanto ao último aspecto mencionado, superação dos conflitos, há variações capazes de opor pensadores e lançá-los em uma zona de guerra. Para uns, Hobbes, por exemplo, superação poderá traduzir-se como dominação, sujeição e conservação do poder; para outros, e aqui cabe mencionar como exemplo Rousseau, tradicionalmente tido como antípoda de Hobbes, a superação dá-se de modo dinâmico, pelo continuado exercício do poder pelos próprios governados. Dando outro passo largo, instalamo-nos no século XX e podemos contemplar a supremacia da racionalidade técnica na condução do pensamento político e o advento de engenharias político-sociais despidas dos paramentos filosóficos que pudessem atravancar a efetivação dos seus projetos, quais sejam: a reflexão, a crítica e a autocrítica. Tanto contemporaneamente quanto no tempo em que os gregos inauguravam esse debate, o conflito e a sua superação permanecem como móbile e oriente da reflexão política. Se por um lado a superação dos conflitos tem sido instrumentalizada em favor da tomada do poder e de sua conservação, e a pacificação tenha assumido o corpo e a alma da passividade e do servilismo, por outro, superar conflitos, livrar-se da tirania e viver em paz continuam a ser anseios e demandas do homem comum. O pensamento político só lhe é minimamente compreensível quando ilumina o caminho que o conduza à satisfação daqueles anseios e demandas. Por isso, estabelecer que essa compreensão da política seja o resultado de séculos de doutrinação religiosa e ideológica não lhe diz muito e tampouco retira legitimidade às suas pretensões.

Há, portanto, um eixo a ligar pensamento e ação que se mantém estável desde a antiguidade. Seja o espírito gregário uma corrupção dos instintos do homem, como afirmava Nietzsche, ou um elemento essencial deste homem, como queria Aristóteles, para

o pensamento político (desmascarado) isto pouco importa. Importa-lhe a existência gregária, o fato histórico, concreto, da sociabilidade e as relações de poder que se afirmam no interior de uma coleção de homens.

O homem, no sentido mais literal, é um *zoon politikon*, não somente um animal sociável, mas também um animal que não se pode isolar senão dentro da sociedade. A produção por indivíduos isolados, fora da sociedade – fato raro que pode ocorrer muito bem quando um civilizado, que possui dinamicamente em si mesmo as forças da sociedade, se extravie acidentalmente num meio selvagem – é algo tão insensato como o desenvolvimento da linguagem na ausência dos indivíduos que vivem e falam juntos. É inútil deter-se mais tempo sobre isso.¹⁹⁴

De fato, em diferentes épocas, pensadores diversos avançaram hipóteses para um começo original da sociabilidade e de uma instância de poder, e de suas peculiares hipóteses teriam deduzido suas filosofias políticas, mas isso não torna a *hipótese da origem* o centro ou premissa inaugural de suas teorias, a não ser aparentemente. A motivação de suas teorizações, falsificadoras ou reveladoras, não está, certamente, em alguma intuição acerca de origens; está, isto sim, nas perturbações de seu tempo, o que já foi fartamente argumentado por Marx. Este, em “Contribuição à Crítica da Economia Política” e “A Ideologia Alemã”¹⁹⁵, foi capaz de demonstrar a falsidade de concepções teóricas cujos fundamentos não estejam firmemente assentados sobre as condições reais da existência dos homens sem, contudo, duvidar da realidade das necessidades e demandas dos homens. É dali, de onde os homens labutam e guerreiam, que surgem as motivações e os fundamentos de suas elaborações teóricas, e não de intuições fabulosas. Em toda parte, por mais monótono que isso possa ser ou parecer, os homens querem viver em paz, seja lá o que “paz” possa significar: governar e submeter sem contestação; colher os grãos e apascentar o gado sem perturbação; ou não sofrer uma morte violenta.

Nessa perspectiva, isto é, na perspectiva formada desde Platão, “política” pode ser definida, de um lado, como o modo de contenção e sujeição dos homens ao mando de um ou de uns poucos, e, de outro lado, como o modo de enfrentar a opressão e de existir a salvo da tirania.

¹⁹⁴ MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política – Introdução à Contribuição à Crítica da Economia Política*, p. 239.

¹⁹⁵ Estes são apenas alguns exemplos aos quais se poderia juntar “A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, “Manuscritos Econômicos e Filosóficos”, ou outros.

Difícilmente poderíamos estudar a “política” sem fazermos as remissões que foram feitas até aqui, a não ser, é claro, que o objeto de nosso estudo fosse um aspecto da política, um determinado tempo ou lugar. Nesse caso, política pode significar qualquer coisa que surja após um processo de eliminação; não sendo religião, economia, arte, administração ou direito, o que sobra acaba sendo designado por política. Entretanto, quando o nosso alvo é o próprio conceito de política, a experiência grega e a sua repercussão por toda a civilização ocidental é inevitável. Lá, por volta do século V a.C., em meio ao ambiente conflituoso de então, surge esse ser nunca antes visto, parte urbano, parte déspota, parte quimera – inventou-se o *político*.

5.5 Homem político

Começamos com os gregos a laboriosa elaboração de um conceito de homem que realiza a sua perfeição específica na convivência com o outro. Consciente da sobreposição de interesses, atos e vontades dos homens em relação uns com os outros, Aristóteles ocupou-se com a boa medida que assegurasse ou restaurasse a harmonia da polis.

Segundo Aristóteles, o homem é um animal político. Isto não é, contudo, o que o distingue radicalmente de outros animais. Conforme o raciocínio desenvolvido pelo filósofo, outros animais possuem também uma natureza gregária. Entretanto, só o homem é dotado de razão, ou seja, dotado de uma faculdade que lhe permite elaborar juízos, e da capacidade de expressar, por meio da fala, o que lhe interessa e o que despreza.

Essas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade. (...) Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e, portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do

justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade.¹⁹⁶

Com os latinos, aprendemos que o homem não é um ser lançado no mundo, meramente submisso às forças cósmicas. Ele passa a ser, então, uma *pessoa*. Um sujeito apto a realizar ações por vontade livre e, na mesma medida, apto a suportar a responsabilidade por suas escolhas. Mais tarde, esse sujeito das ações dá o passo decisivo no sentido da sua diferenciação da natureza. Volta seus olhos para a natureza, tornada agora um outro, e a converte em objeto. Tudo agora é objeto, só o homem é sujeito. Seu obrar é análise, descoberta, controle e utilidade, “a razão, com base na técnica, que dela decorre, pode enfrentar e resolver com sucesso os mais importantes problemas humanos, de modo a garantir o domínio sobre as forças da natureza, assim como de realizar a justiça nas relações entre os homens”¹⁹⁷.

O iluminismo celebra o poder de que o homem se descobre investido. A razão tudo pode¹⁹⁸, ou pelo menos lhe é lícito pensar assim de si mesma, pois o não poder eventual é acomodado dentro da noção de progresso, que explica a impossibilidade de hoje como uma limitação da época, do estágio do conhecimento, e não da própria racionalidade. A tarefa do sujeito é a descoberta e a ordenação.

As diferentes perspectivas políticas que se formaram ao longo da história preservaram justamente aquilo que foi alvo da desconfiança de Nietzsche: o espírito gregário do homem, como ponto de partida para qualquer discussão e o poder ordenador da razão. Foi em nome do aperfeiçoamento desse espírito gregário que se formou o homem político e foi em nome da preservação de sua existência política que esse homem,

¹⁹⁶ ARISTÓTELES. *Política*, 1253a 7-18. A definição de Aristóteles tornou-se clássica e é a ela que sempre nos referimos, contudo, a concepção do homem como um ser social e racional já está presente em Platão, embora este não lhe tenha dado uma definição de modo explícito. Quanto a isso, confira-se, por exemplo, “A República” e “Górgias”, e o extenso estudo que Jaegger dedica ao tema da formação do homem no âmbito da polis, em “Paidéia”(1986). De Platão resta-nos ainda o que seria uma anedota em um texto de autoria duvidosa, “Definitiones”, 415, no qual tem-se o homem definido como “uma animal bípede, sem penas, de unhas chatas; o único (animal) capaz de adquirir conhecimento racional”.

¹⁹⁷ GIACOIA, O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*, p. 102. in: O que nos faz pensar, n.18, 2004. p. 101-144.

¹⁹⁸ Nesta afirmação, Kant não foi esquecido. Não há nenhuma contradição entre esta afirmação e a “Crítica” kantiana. Não é necessário trazer aqui esse problema, mas, apenas como nota, a sua investigação acerca dos “limites da razão” diz respeito ao que ele chamava de filósofos da “velha escola” e sua pretensão de levar a razão para além dos limites da experiência possível. De resto, Kant compartilhava da mesma confiança que os filósofos iluministas depositavam no poder de ordenação do mundo pela razão, e compartilhava especialmente do otimismo diante do desenvolvimento e promessas das ciências naturais que começavam a se definir e a se afastar da filosofia.

paradoxalmente, volta-se para a necessidade de aperfeiçoamento do Estado; o paradoxo reside nessa entrega ou perda de suas forças (sua autonomia) para um ente que delas se alimenta, “um monstro frio” que não poderia preservar aquilo que consome. Essa necessidade de aperfeiçoamento do Estado chegou a tal ponto que as teorias políticas acabam por ser, sobretudo, teorias do Estado, e o próprio “homem moderno, a quem foi subtraído o controle de sua existência”¹⁹⁹, não espera do pensamento político outra coisa que não seja uma reflexão acerca do Estado e do aperfeiçoamento dos meios de controle e satisfação de suas necessidades. A perda de controle de sua existência e a sua conversão em um ser fraco e dependente de razões exteriores que os possam redimir são também temas que preocupam os pensadores políticos. Na direção oposta a essas preocupações avança Nietzsche, para quem estes homens modernos, ocupados com a satisfação de suas necessidades são, na sua perspectiva, supérfluos, os *últimos homens, inventores da felicidade*.

Em algum lugar ainda há povos e rebanhos, mas não entre nós, irmãos: aqui há Estados. Estado? O que é isso? Pois bem! Abri vossos ouvidos, pois agora vos falarei sobre a morte dos povos. Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também; e esta mentira rasteja de sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo” (...)

Nascem pessoas demais: para os supérfluos foi inventado o Estado! Vede como ele atrai para si os demasiados! Como ele os devora, mastiga e ruma! (...)

Vede esses supérfluos! Adquirem riquezas e com elas se tornam mais pobres. Querem o poder e, primeiro, a alavanca do poder, muito dinheiro – esses indigentes! Vede como sobem trepando, esses ágeis macacos! Sobem trepando uns sobre os outros, e assim se empurram para a lama e a profundidade. Todos querem chegar ao trono: esta é sua loucura – como se a felicidade estivesse no trono! Com frequência a lama se acha no trono – e, também com frequência, o trono se acha na lama. Loucos me parecem todos eles, macacos trepadores e seres febris. Mau cheiro tem para mim seu ídolo, o frio monstro: mau cheiro têm todos eles para mim, esses idólatras. (...)

Ali onde cessa o Estado, apenas ali começa o homem que não é supérfluo (...)

Ali onde cessa o Estado – olhai para ali, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do super-homem? – Assim falou Zaratustra.²⁰⁰

“Não vedes?” Esta pergunta Nietzsche reservou aos seus “irmãos”, pois já sabia que os outros, os que não são seus irmãos, os últimos homens, não vêem “o arco-íris e as pontes do super-homem”. Para Nietzsche, pouco importa, pois ele não dirige sua atenção à

¹⁹⁹ NOVAIS, J.R. *Contributo para uma Teoria do Estado*. p. 186

²⁰⁰ Assim Falou Zaratustra. I, Do novo ídolo.

satisfação dos últimos homens e estes tampouco anseiam por assumir o controle de suas próprias vidas.

Nietzsche, receptor voraz de todo esse desenvolvimento, impõe a si próprio a tarefa de devorador da tradição e aniquilador das ilusões racionais. Acresce ao conceito de homem a qualidade de criador. Mais do que ocupar-se com o aperfeiçoamento de sua vida comunitária, o homem deve reconhecer-se como força criativa. Para isso, é preciso, contudo, coragem, atrevimento e a nutrição de um espírito insubmisso. Eis aí o ser do homem desvelado como um ser inquieto. Esta é a grande contribuição daquele pintor ao desenvolvimento da filosofia. Chamá-lo de pintor não é erro ou descuido, talvez seja essa a melhor maneira de entender a sua escrita e seu pensamento: um esforço violento de criação pictórica reduzido aos limites da pena e da linearidade das frases. Sua perspectiva de “homem” não encerra este nos limites da sociabilidade, isto seria incidir no erro primordial cometido por filósofos e sacerdotes – a domesticação do homem.

5.6 Política e utopia

Já com Platão temos a ligação, que raramente será desfeita, entre política e utopia²⁰¹. Quanto a esse conceito – utopia –, é preciso esclarecer que esta ligação não deve ser buscada tendo em vista uma definição que o limite a “projetos de transformação social que sejam considerados impossíveis”²⁰², mas que inclua no seu escopo, a par das críticas ao “estado das coisas”, projetos realizáveis, tenham eles sido postos à prova ou não. Em alguns de seus escritos²⁰³, Platão nos apresenta aquilo que vê, o que tem diante de si e o provoca, e aquilo que propõe como meta. Vê o bem e o mal, as dificuldades em se estabelecer uma definição de justiça e a corrupção dos governantes e dos governados. Ele é bastante severo; condena modos de vida, prazeres, a má educação – sua reforma social implica em uma reforma do homem. Jaegger esclareceu a natureza pedagógica do projeto

²⁰¹ “Raramente” aqui diz respeito à quantidade de obras paradigmáticas que à reflexão política o seu autor não tenha associado um projeto de transformação ou reforma da sociedade, caso, por exemplo, de “O Príncipe”, de Nicolau Maquiavel.

²⁰² MARCUSE, H. *Five Lectures*, p. 63.

²⁰³ A lista de escritos políticos poderá ser mais ou menos extensa conforme o peso que se atribua ao tema nesta ou naquela obra, limitando-se aos clássicos, pode-se conferir, por exemplo: “A República”, “Górgias”, “O Político”, “Leis” e à “Carta VII”.

político platônico. Segundo esse autor, o sentido do Estado para Platão é, “se nos apoiarmos na sua essência superior, a educação”²⁰⁴. Entretanto, nem por isso a formação do Estado estaria em segundo plano ou teria importância secundária, como parece ser a conclusão de Jaeger, fazendo de “A República” uma obra mais pedagógica que política. Visto de outro modo, podemos deduzir que Platão estabelece uma relação de mútua dependência entre “modelo de homem” e “modelo de Estado”, que irá repetir-se na maioria das obras dos pensadores que o sucederam até os dias de hoje. É desta mútua dependência que surge a necessidade de, *paripassu* a um projeto de formação do Estado, um projeto de formação do homem. Quanto a isso, o próprio Jaeger menciona a continuidade desse padrão no pensamento de Aristóteles, para quem “só no Estado perfeito se identificam o homem perfeito e o perfeito cidadão”²⁰⁵.

Em suas “Ética a Nicômaco” e “Política”, Aristóteles não disfarça sua descrença nos poderes auto didáticos dos homens. Segundo o filósofo, “o homem que queremos tornar bom deve ser bem *aestrado*”²⁰⁶, e esta é uma tarefa do Estado em benefício do homem e do próprio Estado, ressaltando, contudo, a superioridade do interesse do Estado sobre o indivíduo, pois, segundo pensa, o fim do Estado “parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir quer a preservar”²⁰⁷. Cabe ao Estado promover ou proporcionar os meios pelos quais os homens (que nasceram para a cidadania²⁰⁸) sejam capazes de realizar a sua *Arete*; *mutatis mutandi*, esta tem sido a meta do pensamento político. É claro que esta perspectiva não exclui as peculiaridades dos diferentes pensadores que se ocuparam com o tema da política, conforme suas respectivas épocas, o grupo social ou classe com a qual estivessem comprometidos. Assim, para Aristóteles, o aperfeiçoamento do homem deve ser compreendido a luz do conceito de *ergon*, enquanto que para os pensadores da modernidade esse aperfeiçoamento resolve-se no âmbito dos interesses da burguesia, dos seus conceitos de liberdade e propriedade, ou, mais adiante com Marx, na extinção do regime de propriedade privada dos meios de produção, chegando ao século XX com as elaborações que, abandonando a prioridade dada por Marx à eliminação da propriedade privada, propõem alternativas que visem, ao menos, à diminuição das desigualdades e ao

²⁰⁴ JAEGER, W. *Paidéia*, p. 519

²⁰⁵ Idem. p.667

²⁰⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1180^a 10

²⁰⁷ Idem. 1094b 5

²⁰⁸ Ibidem. 1097b 10.

estabelecimento de relações mais justas, caso de Rawls, por exemplo²⁰⁹. Diminuir ou desfazer desigualdades entre os homens e livrá-los da fome ou da opressão são, para Nietzsche, tarefas tolas, pois

considerar as misérias de toda espécie como objeção, como algo que é preciso abolir, é a niaiserie (tolice) par excellence, em sentido geral uma verdadeira desgraça em suas conseqüências, uma fatalidade de estupidez – quase tão estúpida quanto seria a vontade de abolir o mau tempo – por compaixão aos pobres, digamos... Na grande economia do todo, os horrores da realidade (nos afetos, nas cobiças, na vontade de poder) são incalculavelmente mais necessários do aquela forma de pequena felicidade que se denomina “bondade”; [...].²¹⁰

Para qualquer direção que se olhe, vemos a reiteração de elementos que atravessam a história do pensamento político desde os seus primórdios: ordenação social, aperfeiçoamento do homem na perspectiva de sua sociabilidade, aperfeiçoamento do Estado e de suas leis²¹¹

Em quaisquer dos casos, encontraremos como marca distintiva do “pensamento político” todos os elementos abominados por Nietzsche: uma concepção de homem elaborada sempre na perspectiva de sua sociabilidade, no interior da qual desenvolvem noções de liberdade, felicidade e, sobretudo, de harmonia. Um olhar nietzschiano inclemente vislumbraria em toda teoria política, igualitária ou não, um programa de domesticação do homem, um projeto de conservação de velhos ídolos ou construção de novos ídolos. Tendo em vista esse caráter construtivo e/ou conservador, não parece ser boa idéia trazer para dentro de uma oficina de conservação e construção um filósofo com uma marreta nas mãos; ele sabia disso:

Não sou, por exemplo, nenhum bicho papão, nenhum monstro moral – sou até mesmo uma natureza oposta à espécie virtuosa. Cá entre nós, parece-me que

²⁰⁹ No prefácio da edição revista de 1990 de sua “Uma Teoria da Justiça”. Rawls faz a seguinte observação acerca de sua teoria: A menção a um regime socialista liberal impõe-me acrescentar que justiça como equidade deixa em aberto a questão sobre qual seria o melhor regime para a realização dos seus princípios: um regime democrático de propriedade privada ou um regime socialista liberal. A solução dessa questão é remetida para as condições e tradições históricas, instituições, e forças sociais de cada país. [...] (justiça como equidade) oferece uma concepção de justiça, à luz da qual, dadas as circunstâncias de cada país, aquelas questões possam ser razoavelmente decididas.” Prefácio. P. XV e XVI.

²¹⁰ *Ecce Homo*. Por que sou um destino. 4.

²¹¹ NOVAIS, J.R. *Contributo para uma Teoria do Estado de Direito*. p.31.

justamente isso forma parte de meu orgulho. Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro do que um santo. Mas leia-se este escrito. Talvez eu o tenha conseguido, talvez não tenha ele outro sentido senão expressar essa oposição de maneira feliz e afável. A última coisa que **eu** prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. **Derrubar ídolos** (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se **forjou** um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo **forjado** e a realidade... A mentira do mundo ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.²¹²

A nenhum pensador político escapou o sentido trágico que a realidade pode adquirir, e a todos eles interessava traçar o caminho que superasse o conflito e a tragédia, conduzindo os homens a um estado de harmonia, isto é, àquilo que entendiam por harmonia conforme as suas idiossincrasias e os interesses dos grupos ou classes que representavam; cada qual quer conservar ou reconstruir velhos ídolos, construir novos ídolos para novos credos. Ressalvado o pensamento anarquista, o conceito de política desde Platão, aliás bem de acordo com a etimologia da palavra, tem se estabelecido como arte, técnica, ou ciência da ordenação de um ser que não se compreende fora da sociabilidade. Uma ordenação que pode adquirir as feições de compromisso, pacto, ou sujeição. Fora da Polis, de acordo com Aristóteles, restaria ao homem a condição ou de uma besta ou de um deus²¹³, ou ainda, segundo Marx, ocupar-se com fabulações acerca de uma época em que o homem não estivesse submetido às condições materiais de sua existência (social) não passa de *robsonadas*.²¹⁴

5.7 Auditório

A quem se dirigem os pensadores políticos quando elaboram suas teorias? A uma coletividade definida: “Trabalhadores de todo o planeta, uni-vos!”, clamaria Marx, ou a

²¹² Ecce Homo. Prólogo, 2.

²¹³ ARISTÓTELES. *Política*, 1253a 28.

²¹⁴ MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política – Introdução à Contribuição à Crítica da Economia Política*, p. 237-238.

“common-wealth”, como Hobbes afirma na apresentação de seu “Leviatã”. Buscam, pela via revolucionária ou não, um aprofundamento das relações dos homens com o Estado; as fórmulas variam conforme os interesses dos diferentes pensadores e de suas classes: máximo controle com vistas à máxima eficiência e sujeição; ampliação da participação dos agentes sociais nos negócios de governo; autonomia e libertação dos homens das condições que os oprimem e cristalizam as desigualdades. Em todos os casos, é ao animal social, definido por sua classe ou filiação nacional, que se dirigem os discursos políticos de dominação ou libertação, às vezes de modo explícito e bem delimitado – os trabalhadores de Marx –, outras de modo dissimulado – os “ingleses” de Locke. Nietzsche também escolheu seu auditório e foi mais explícito que todos. A escolha dos destinatários do seu discurso não se reduz a um aspecto circunstancial, é por si só um dos temas de sua filosofia:

Longamente dormiu Zaratustra, e não apenas a aurora passou sobre o seu rosto, mas também a manhã. Enfim seus olhos se abriram: admirado, Zaratustra enxergou a floresta e o silêncio, e admirado olhou dentro de si. Então se ergueu depressa, como um navegante que subitamente vê terra, e exultou: pois viu uma nova verdade. E assim falou então ao seu coração:

Uma luz raiou para mim: de companheiros necessito, de vivos – não de mortos e cadáveres, que levo comigo para onde quero ir.

Mas de companheiros vivos necessito, que me sigam porque querem seguir a si mesmos – e para onde quero ir.

Uma luz raiou para mim: Zaratustra não fale para o povo, mas para companheiros! Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de um rebanho!

Para atrair muitos para fora do rebanho – vim para isso. Povo e rebanho se enfurecerão comigo: Zaratustra quer ser chamado de ladrão pelos pastores.

“Pastores” digo eu, mas eles se chamam os bons e justos. “Pastores” digo eu: mas eles se chamam os crentes da verdadeira fé.

Vede os bons e justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: - mas esse é o que cria.

Companheiros é o que busca o criador, não cadáveres, e tampouco rebanhos e crentes. Aqueles que criem juntamente com ele busca o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas.

Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que colham juntamente com ele: pois tudo nele se acha maduro para a colheita. Mas faltam-lhe as cem foices: então ele arranca as espigas e se aborrece.

Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que saibam afiar suas foices. Destruidores serão eles chamados, e desprezadores de bem e mal. Mas são eles os que colhem e que festejam.

Aqueles que também criem busca Zaratustra, que também colham e festejem busca Zaratustra: que tem ele a fazer com rebanhos e pastores!

E tu, meu primeiro companheiro, repousa em paz! Bem te sepultei em tua árvore oca, bem te escondi dos lobos.

Mas me separo de ti, o tempo chegou. Entre duas auroras, uma nova verdade me chegou.

Não deverei ser pastor, nem coveiro. Jamais tornarei a me dirigir ao povo; pela última vez falei com um morto.

Quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam: eu lhes mostrarei o arco-íris e todos os degraus até o super-homem.

Aos eremitas cantarei minha canção, e também aos eremitas a dois: e quem tiver ainda ouvidos para coisas inauditas, esse ficará de coração oprimido com a minha felicidade.

Para minha meta me ponho a caminho; saltarei sobre os hesitantes e os vagarosos. Assim, que minha marcha seja o seu declínio!²¹⁵

Zaratustra, o doutrinador que não quer ensinar (não quer e não pode) não quer dirigir-se a rebanhos e pastores. Não fala aos últimos-homens, inventores da felicidade, do bem e do mal, justamente os homens aos quais se dirigem os discursos políticos. Nietzsche não tem interesse no homem cuja compreensão esteja condicionada a sua sociabilidade e tampouco tem interesse em teorias que se ocupem com o bem-estar desses homens. A injustiça, dirá o “anticristo”, “jamais reside em direitos desiguais, encontra-se na pretensão aos ‘direitos iguais’”. Eis aí um nó que nenhuma filosofia política digna desse nome pode desatar. O par direitos iguais e justiça é um paradigma da boa política desde a *isonomia* criada e perseguida pelos gregos. Um nó para uma filosofia política, porém, se for arrastado e apropriado por *programas políticos*, torna-se um monumento e farol para uma ideologia de dominação.

A quem é que eu mais odeio na ralé de hoje? É à escumalha dos socialistas, aos apóstolos dos tchandala, que minam o instinto, o prazer, o sentimento de moderação do trabalhador com o seu pequeno ser – que o tornam invejoso, que lhe ensinam a vingança... A injustiça jamais reside em direitos desiguais, encontra-se na pretensão aos “direitos iguais”...²¹⁶

De fato, o pensamento nietzschiano é um pensamento político... Assim o podemos classificar, se assim o quisermos. Se quisermos, também podemos plantar árvores de cabeça para baixo, mas, haverá frutos na próxima estação? O elemento central de todo o pensamento político, o próprio significado do vocábulo “político”, tem se mantido constante desde Platão – o homem considerado como um ser indissociável de sua coletividade. É a partir dos problemas suscitados pela associação dos homens uns com os outros que o pensamento político tem se desenvolvido. Estado onipotente, Estado democrático, partilha de poderes, sistemas de governo, são temas com os quais o pensador

²¹⁵ Assim Falou Zaratustra. Prólogo, 9.

²¹⁶ O Anticristo, 57.

que não falava a rebanhos e pastores não se ocupou. Em “Humano, Demasiado Humano”, Nietzsche fala-nos de temas comuns ao pensamento político; de tudo um pouco. Fala-nos de formas de governo, das demandas das massas, enfim, especialmente em “Homem em sociedade” e “Um olhar sobre o Estado” emite opiniões, apenas isto opiniões. Não há sobre esse tema o empenho que dedicou à investigação e reflexão sobre os valores e à crítica ao idealismo. Seu interesse pelo tema não foi tanto que o levasse a expressar mais do que opiniões, e não poderia ser diferente, pois de saída o filósofo demoliu o tradicional conceito de homem formulado pelos gregos e cultivado desde então pelo pensamento ocidental. Seja para libertar o homem, seja para dominá-lo, o pensamento político tradicional parte do animal político e a ele se dirige. Há mesmo uma cumplicidade entre rebanho e pastores (líderes, pensadores, ideólogos e massas), ambos querem o mesmo e desprezam as mesmas coisas. Não querem Zaratustra e este também não os quer.

6 FILÓSOFO CONTRA FILÓSOFOS

6.1 Acusações

Para Nietzsche as manobras de combate empregadas pelos filósofos foram sempre manobras de domesticação. Convencido de que fizera uma descoberta reveladora das verdadeiras motivações de Sócrates, Platão, Aristóteles e de todos os que se lhes seguiram, Nietzsche adota o tom acusatório que caracteriza seus escritos. Atemorizados em face da multiplicidade do real e da animalidade do homem, os filósofos inventam um mundo que irradie ordem sobre a balbúrdia natural e pretendem domesticar a besta humana. *Desensibilizam* seu corpo; seduzem-no e o aquietam com o engodo de um mundo de plácidas e perenes certezas. É o passo decisivo do homem rumo ao estabelecimento de seu domínio sobre a natureza. Doravante as fronteiras que separam a civilização da selva deveriam ser permanentemente guardadas, mantendo-nos a salvo da sensualidade selvagem. Eis aí, para Nietzsche, o começo do problema – a filosofia sendo iniciada por dissimuladores que tinham horror ao toque sensual, ao corpo. Entretanto, o tom acusatório deve ser atribuído mais à exuberância da personalidade de Nietzsche do que à necessidade.

Via de regra, dirige-se um discurso acusatório àqueles que negam a autoria dos atos que lhes são imputados ou que omitem, dissimulam suas verdadeiras motivações e objetivos. Entretanto, se deixarmos de lado por um momento a orientação de Nietzsche e a sedução que este exerce sobre nós, poderíamos experimentar uma fantasia. Imaginemos que trouxemos Sócrates, Platão e Aristóteles para assistir a uma aula do Professor Nietzsche. Eles reconheceriam o acerto da exposição do professor acerca de suas respectivas filosofias, contudo, ficariam perplexos com o tom acusatório. Domesticar o homem; afastar-se da natureza. Era esse o caso! Eles nunca negaram isso. Não havia um temor ou repulsa enrustida pela animalidade do homem e pela sensualidade e instabilidade da selva. Havia temor e repulsa, mas não estavam enrustidas.

O homem era tido como um animal que, não obstante, se distinguia dos demais animais por ser social e racional. Aqueles filósofos queriam e pensavam o homem na perspectiva da sua sociabilidade e racionalidade. Seu filosofar possuía um *telos* desde sempre exposto e declarado: elucidar e aperfeiçoar a sociabilidade e a racionalidade.

Temiam sim o conflito e o discurso inconsistente. Aperfeiçoar a sociabilidade, suplantar o conflito e purgar as inconsistências do discurso continuam a ser ambições da filosofia. As ambições de Nietzsche eram opostas a essas. Criticá-lo é sempre uma tarefa melindrosa. Em contrapartida, a crítica nietzschiana à filosofia é igualmente melindrosa. Há nessa crítica uma carga afetiva insuportável para o filósofo formado pela tradição. Nietzsche não dissimula seus afetos; quem acompanha seu movimento acaba por ficar atordoado. Examinem-se suas referências a Platão: dependendo da hora do dia, Platão é apresentado como um homem de gênio ou um velhaco, iniciador da ruína do ocidente.

Ambos os lados da contenda parecem transitar por ordens distintas. A tradição filosófica quer a ordem dos conceitos, o aperfeiçoamento de sua cientificidade, isto é, de seu caráter apofântico. Quer com isso o aprofundamento de sua distinção relativamente a outros modos de ser, quer demarcar domínios. A filosofia desde Platão não quer ser mitologia, religião, arte ou senso comum. Nietzsche, bem ao contrário, não se escusa à promiscuidade, para ele o devir flui como um turbilhão e não temos como ou porque evitar sermos, vez por outra, tomados por um outro impulso – a arte, por exemplo.

Esta é apenas uma perspectiva, mas que não exclui ou diminui o valor das demais perspectivas. De fato, como dito acima, Sócrates, Platão e Aristóteles diriam – sim, é isso mesmo! Andamos à busca da unidade, da universalidade. Nossas regras são as da consistência e coerência do pensamento. Todavia (passando agora para o lado de Nietzsche), aqueles filósofos não examinaram seu pensamento sob uma luz crítica (autocrítica) que os levassem a admitir e assentar a origem dos seus conceitos em suas próprias idiossincrasias.

7 NIETZSCHE E O SEU CONTEXTO

Prevedo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que lhe foi jamais colocada, parece-me indispensável dizer **quem sou**. Na verdade já se deveria sabê-lo, pois não deixei de “dar testemunho” de mim. Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a **pequenez** de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?... Basta-me falar com qualquer “homem culto” que venha à Alta Engandina no verão para convencer-me de que **não** vivo... Nestas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo rebelam-se meus hábitos, mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!²¹⁷

“Porque nós que somos tão ricos não temos atrás de nós uma história tão monumental quanto a dos latinos?” Esta indagação, à moda de “Ecce Homo”, poderia estar expressa em uma compilação das “obras completas” de Nietzsche. Poderia também ser o subtítulo de alguma “história geral” concebida e editada no século XIX nas terras germânicas ou anglo-saxãs, ou melhor, para ser mais correto: concebida e editada em qualquer ano compreendido entre os meados do século XVIII e este começo do século XXI. Todos os historiadores hão de concordar, assim se espera, pois foram eles que inventaram isso – que o século XIX foi o século em que se desenvolveu o projeto de construção das nacionalidades, iniciado ainda sob as luzes do século XVIII. Criar uma identidade nacional era uma tarefa que se impunha aos Estados já formados e àqueles que se pretendiam formar, caso da Itália e da Alemanha, e Nietzsche não foi indiferente a esse processo.

Há sempre percalços no caminho de qualquer contextualização, o maior deles talvez seja a própria pretensão de se estabelecer um contexto e a partir daí deduzir isso e aquilo acerca de um autor e de sua obra. Admite-se, portanto, que há o risco de se fazer um recorte inconveniente, para não dizer arbitrário, pois arbitrário será em qualquer caso, mesmo quando o recorte se revelar conveniente, ou apropriado. No caso de Nietzsche, há ainda o risco de contrariarmos a sua própria perspectiva sobre a época em que viveu, o que, no seu caso, é bastante temerário, pois Nietzsche foi o filósofo que mais falou de si próprio. Ele próprio cortou e recortou o seu próprio contexto, indicou suas filiações e

²¹⁷ Ecce Homo. Prólogo, 1.

aversões, ou seja, tanto quanto o exame de sua filosofia o mero exame do contexto em que viveu pode resultar em um erro colossal.

Tentemos organizar um quadro das “múltiplas determinações” que atuavam no decorrer da vida de Nietzsche, para tentar chegar à “síntese de múltiplas determinações” no indivíduo Nietzsche²¹⁸.

Antes que nos enganemos, é preciso deixar claro que naquela fase que os especialistas costumam chamar de “madura” ou fase dos “escritos da maturidade”, a qual comporta ainda uma outra fase chamada “positivista”, Nietzsche mostra-se frequentemente avesso ao “culto” germanista ou nacionalista. A importância que se tem atribuído a esse tema está atrelada ao esforço despendido por diversos autores, Kaufmann, por exemplo, para desfazer os laços que foram atados a Nietzsche pelos arautos do nazi-fascismo. Por outro lado, conquanto se possa argumentar que, dado o vínculo entre nacionalismo e Estado, a filosofia nietzschiana não comporta um apelo nacionalista, o mesmo não se pode afirmar com tanta segurança acerca do germanismo. A reunião de sentenças em que o filósofo manifesta-se contrariamente ao germanismo, chegando a mostrar-se veemente avesso ao próprio elemento alemão, não nos permite afirmar que Nietzsche fosse anti-germanista.

Neste capítulo, não se irá tratar dessa polêmica, pois conforme a proposta enunciada já na introdução deste trabalho, essa discussão só teria sentido no âmbito da

²¹⁸ Evidentemente, refiro-me à dialética do concreto de Marx e o faço não de modo alegórico, mas como reconhecimento da utilidade dessa metodologia. Embora Marx tenha se ocupado com a descrição de seu método em várias obras, este pode ser descrito de modo simples, sem prejuízo de sua profundidade e das repercussões desta tese na filosofia de Marx: 1- Tem-se o real como um dado, isto é, não se vai pelo caminho de uma dúvida metódica cartesiana até ao ponto de suspender a certeza de que as coisas existem; 2- Contudo, “Nietzsche”, ou “a população” imediatamente dada, para ficarmos com um exemplo de Marx, nos permite apenas elaborar “uma representação caótica do todo”; 3 – É preciso chegar por um processo de análise aos seus elementos constituintes mais simples. Este seria o caminho ascendente; 4 – Daí, então, empreende-se a jornada de volta, o caminho descendente, até encontrarmos novamente aquela entidade, agora compreendida na sua totalidade, como síntese de múltiplas determinações. É este “concreto pensado” que nos interessa doravante e será considerado como o “objeto” das nossas investigações, sempre tendo em vista o seu vínculo e dependência às suas “múltiplas determinações”, quer dizer, a essencialidade destas na definição daquele ser. Isto nos previne de ingressar em um mundo de fabulações e falsificações, nos afasta da ilusão de feitos de homens cuja explicação (romântica) estaria unicamente nas peculiaridades da “alma” daquele indivíduo. Embora divergente de Marx em larga medida, Dilthey também entendia a necessidade de contextualização histórica para a compreensão de obras e autores, pois “o homem como um fato anterior à história e à sociedade é uma ficção de explanações genéticas; o ser humano tomado como objeto por uma ciência analítica confiável é o indivíduo como parte da sociedade” (Dilthey. Introduction to the Human Sciences. p.83). Devo ainda destacar que não pretendo adotar uma perspectiva historicista como via de elucidação da filosofia de Nietzsche, pois conheço as limitações do “Historicismo”. Entretanto, não vejo como se possa negar os vínculos e as articulações entre homens e o seu meio social. Vou empregar livremente a “Navalha de Occam” e descrever apenas o que seja suficiente para demonstrar o débito de Nietzsche para com o seu tempo.

filosofia política, o que não é o caso da filosofia de Nietzsche. Entretanto, ainda que não se atribua à filosofia nietzschiana o caráter de uma filosofia política, isso não nos impede de examinar o ambiente político e cultural no qual o filósofo formou-se e construiu sua filosofia, pois não ser um pensador político não faz dele um ser apolítico ou imune a ideologias. Este, aliás, é um pensamento que devemos reter: não há identidade ou passagem necessária entre não elaborar uma filosofia política e ser apolítico ou destituído de valor político.

Nos séculos XVIII e XIX (ou qualquer outra época, a nossa, inclusive) as “castas dominantes” precisavam da adesão da raia miúda aos seus projetos; era preciso trazer aquela gente útil e servil para dentro da comunhão capitalista. Que fazer? – conchamar o povo a se engajar em uma jornada de trabalho estropiante para contribuir para a grandeza do nome de família que encimava os portões da fábrica? Convocá-los para lutar em prol da expansão dos mercados consumidores e fornecedores de matérias-primas? Não, isso não parece sedutor ou convincente; encontrar um elemento de unidade na cultura, especificamente na língua, parece ter sido a solução. Fichte captou o vozerio e serviu-se da identidade linguística para, a partir dela, comover o seu *volk*. Entretanto:

[...] Fichte não se limitou a dizer que os alemães constituem uma nação em virtude de sua língua e da mentalidade distinta que se manifestava a partir dela. Ele vai além: entre os europeus modernos apenas os alemães preservaram a sua identidade linguística e cultural através da história; apenas o alemão é uma “língua original” [...]. Fichte presume que todos os habitantes da Europa ocidental são descendentes de várias tribos teotônicas. Ao passo que os ancestrais dos alemães permaneceram em sua terra natal, os francos, godos, burgúndios, longobardos e outros migraram para o território romano, conquistaram as populações locais, mas, drasticamente, foram assimilados por suas culturas e abdicaram de sua língua materna. A língua que eles adotaram, o latim, foi assimilada de modo superficial e artificial porque eles herdaram um universo semântico que era irremediavelmente estranho às suas próprias experiências. [...] As línguas românicas, a despeito de sua fulgurante aparência, têm raízes mortas: elas foram cortadas do curso da vida. [...] Apenas os germânicos têm o direito de designar a si próprios como um povo.²¹⁹

²¹⁹ MOORE, G. *Cambridge Texts in the History of Political Thought. Fichte: Addresses to the German Nation. Introduction*, XXV-XXVI.

Com isso em mente, é preciso conchamar o povo, dirigindo-se a ele como “a nação”²²⁰ – *das Volk* – a se engajar no projeto de construção de uma nação livre e soberana, orgulhosa de seu passado glorioso, dos “seus sentimentos nacionais”²²¹, de seu espírito altivo, seu amor a Deus e de sua suprema missão: abolir o conflito e eliminar as fronteiras entre o céu e a terra, realizar o absoluto! Este sim parece um discurso convincente; por um projeto edênico como esse, valeria à pena acolher como seus os projetos dos senhores.

Pia fraus ou alguma outra coisa. – Posso estar errado; mas parece-me que, na Alemanha atual, uma dupla espécie de hipocrisia torna-se o dever do momento para todos: pede-se um germanismo por preocupação com a política do Reich, e um cristianismo por medo social, mas ambos somente em palavras e gestos, e sobretudo no saber calar. É o verniz que hoje em dia custa tanto, que se paga tão caro: é por causa dos espectadores que a nação reveste de trejeitos germano-cristãos o seu rosto.²²²

Embora o apelo ao sentimento religioso, “um cristianismo por medo social”, tenha servido também à retórica daquele longo movimento, vemos, com Marx, que naquela época o altar “real”, “concreto” já estava ocupado por um novo deus, o deus dinheiro, e que este selava, de uma vez por todas, as discussões em torno da “prova da existência de

²²⁰ SMITH, A. *Nationalism and Modernism – A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. p. 17. Anthony Smith esclarece que há divergências entre os historiadores quanto à fixação de uma origem do nacionalismo, como ideologia e como movimento. Entre os “momentos” apontados está 1807, “a data dos ‘Discursos à Nação Alemã’”, de Fichte.

²²¹ *Ibidem*. p. 18.

²²² Humano, Demasiado Humano. I – Opiniões e Sentenças Diversas, 299. “Pia fraus” traduz-se como “mentira piedosa”. Nietzsche usará essa expressão outras vezes e, assim parece, sempre como uma referência implícita a Platão e à controvertida passagem da “República” em que o filósofo discute a necessidade de mentir quando isso for útil à organização da cidade. Platão (Sócrates) discorre sobre a “nobre mentira” em 389b, dirigindo-se a Adimanto, e, em 414c, dirigindo-se a Gláucon. Nessas passagens, os tradutores destacam “nobre mentira” – γενναίων ψευδῶς – um conceito certamente e imensamente problemático no interior de uma filosofia que busca “a verdade”. Não irei tratar dessa controvérsia, mas apenas assinalá-la desse modo, como controvérsia, pois foi assim que Nietzsche a recebeu e problematizou. O conceito de “nobre mentira” tem sido instrumental para a filosofia política, como se vê desde Platão. A mitologia criada pelos eruditos alemães desde o final do século XVIII tinha justamente o caráter “pedagógico” que Platão lhe atribuía, o caráter de uma “nobre mentira”. Nietzsche irá apontar para a direção oposta; para ele, importa enfrentar a horrível verdade e viver com ela.

Deus”²²³. Sua existência deixou de ser matéria de especulação e ganhou uma prova empírica: Deus existe e está bem guardado no cofre. Toda aquela retórica heróica e a nostalgia de uma “idade de ouro” – *pia fraus* – compõem parte do caminho que foi necessário percorrer para tornar os projetos e demandas de uns poucos no projeto de todos.

Segundo Gellner, “não são as nações que constituem a realidade adormecida a espera do príncipe encantado nacionalista para ser acordada; é a homogeneidade cultural requerida pela *moderna* organização industrial e social que se manifesta como nações e nacionalismo”²²⁴; o que estava em questão era a descoberta de um elo que despontasse dessa homogeneidade cultural ao qual pudesse ser ligada a corrente capitalista forjada nas novas usinas. Era preciso, então, conduzir o rebanho através da *estrada para Damasco* e reconstituir toda a trajetória que os trouxeram à glória do tempo em que viviam. Ligar o presente monumental a um passado magnânimo²²⁵. O orgulho nacional seria, então, uma simples consequência inafastável de um desenvolvimento histórico cujo sentido já estava presente em priscas eras, inalcançável pelo “rigor histórico”, da moderna investigação histórica. “Alguém opinará talvez que esse espírito deve encetar o seu combate com a expulsão do elemento românico”²²⁶, pois os alemães buscavam um lugar soberano autenticamente seu no desenvolvimento da cultura ocidental.

²²³ Apesar de ter sido um crítico da ideologia, Marx também não foi imune à “mentalidade” de seu tempo. Segundo Smith (p.47), “Marx, e especialmente Engels, tendem a definir nação nos termos da tradição romântica alemã como uma comunidade com ‘afinidades naturais e linguísticas’, donde se deduz que para eles ‘nação’ seria um fenômeno ‘natural, ao menos em sua forma’”. Smith não indica uma obra de Marx de onde tenha extraído essa conclusão; penso que talvez tenha sido de “Formações Econômicas Pré-Capitalistas”. Esta observação de Smith tem para este trabalho um interesse acessório e ilustrativo; mostramos que mesmo o filósofo que reiteradamente nos indicou o exame das múltiplas determinações que concorrem para a formação dos homens não deve escapar desse exame. Smith não parece ter mencionado essa repercussão em Marx do *zeitgeist* que o envolvia como uma crítica. Confirma-se, quanto a isso, “A Ideologia Alemã”, especialmente a primeira parte. Cabe ainda lembrar que a perspectiva de Marx, embora eventualmente seja criticada como tal, não se confunde com o “historicismo”; como esclarecimento, remeto novamente à leitura de “A Ideologia Alemã”, especialmente a 3ª Tese contra Feuerbach.

²²⁴ GELLNER Apud SMITH, *Ibidem*. p. 36.

²²⁵ “Em todos os tempos, bons ou maus, o valor essencial da nação seria revelado na missão que lhe fora confiada por Deus ou pela história. [...] A medida em que novas nações eram criadas nos séculos 19 e 20, seus líderes e ideólogos sentiram necessidade de estabelecer rituais públicos e incutir em seus membros sentimentos de exaltação e devoção religiosas análogas àqueles das religiões tradicionais. Por meio de símbolos, cerimônias coreografadas, estátuas heróicas e lugares de celebração e comemoração, eles buscaram criar um senso de história coletiva e de destino para a nação que fosse eterno, mas ao mesmo tempo se desenvolvesse no tempo para satisfazer sua missão histórica. Este era o caso especialmente da Alemanha do século 19 [...]”. Anthony Smith. *The Cultural Foundations of Nations – Hierarchy, Covenant and Republic*. p. 153

²²⁶ O Nascimento da Tragédia, 23.

Que homem de pensamento nobre não deseja, por suas ações ou por seu pensamento, semear as sementes que trarão a contínua e infinita perfeição de sua raça, projetar no tempo algo novo que jamais tenha existido, [...] Que homem de pensamento nobre não deseja isso, eu pergunto? Pois o mundo deve ser visto e arrumado apenas de acordo com as necessidades daqueles que pensam conforme as regras que estabelecem como todos os homens devem ser. Apenas em benefício destes homens o mundo existe. Eles são o seu coração; e aqueles que pensam de outro modo, isto é, ser apenas uma parte do mundo transitório, enquanto pensaram assim também só existem em benefício dos homens de pensamento nobre e devem se submeter a estes até que se tornem um deles.²²⁷

Tudo seria mais fácil se após escavar a terra não houvessem descoberto apenas mais camadas de terra para escavar²²⁸. Não havia um passado magnânimo a ser trazido à luz. E para acrescentar constrangimento à decepção, quando as pás atingiam algo sólido, suas inscrições eram romanas. Por outro lado, naquelas paragens ensolaradas do mundo latino, escavar as valas para assentar os alicerces de uma simples casa podia e ainda pode ser um problema. Por toda parte, brotam da terra, ruas, templos, estátuas, ferramentas, escritos, enfim, um passado que não condiz com a mediocridade de sua posição no desenvolvimento das forças capitalistas.

Como teria sido possível que os antepassados daquela gente de cabelos escuros, que colhia azeitonas à margem do potente sistema capitalista, houvessem produzido as formas mais bem acabadas do gênio humano? Como fora possível Heráclito, Platão, Ésquilo e a Polis? Não havia explicação científica à mão, mas restava uma explicação alternativa: o *milagre grego*. Só a perspectiva de um milagre explicaria a emergência de uma cultura superior do seio de raças inferiores.

Era preciso superar as decepções arqueológicas e a importância do vínculo genético, elevando o olhar para além da perturbadora matéria²²⁹. Parar de cavar valas a procura de fundamentos sólidos parece ter sido uma boa ideia. Afinal, “para o que aponta a

²²⁷ FICHTE, J.G. *Addresses to the German Nation. Cambridge texts in the history of political thought* (oitavo discurso) p. 102.

²²⁸ Confira-se Anthony Smith, “The Ethnic Origins of Nations”, especialmente capítulo 8, “Legends and Landscapes”, p. 174ss. Neste capítulo, Smith discorre acerca do modo como a “ciência” tem superado as decepções empíricas, até os dias de hoje, lançando mão da pesquisa filológica e do folclore, por exemplo, como meio de compensar a ausência de evidências arqueológicas que possam comprovar suas asserções.

²²⁹ O recurso à fantasia pseudo científica que se inicia nesse período manteve-se firme desde então e, como mostra Smith, continua em uso: “Romance, mistério, drama – estes são os ingredientes de qualquer drama de salvação nacionalista. Isto é importante porque ajuda a nos ensinar “quem somos nós”, e a adquirir um sentido de pertencimento em uma cadeia que se prolonga por gerações e mantém nossos vínculos com nossos antepassados e descendentes. É importante também porque ensina-nos “quem nós somos” e “quem deveríamos ser” se o que almejamos é ‘recuperar o que somos’”. Anthony Smith. *The Ethnic Origins of Nations*. p. 180.

enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda da pátria mítica [...]?”²³⁰, perguntou o jovem filósofo, indicando em seguida a música alemã como a força de onde renasceria o mito alemão.²³¹

As volutas da arquitetura barroca poderiam nos fazer pensar em edifícios que se elevam em direção às nuvens por força própria, sem alicerces que os mantivessem erguidos. Essa arquitetura bem poderia ser a metáfora de uma época em que seus arquitetos tivessem por patrono o Barão de Munchausen. Uma arquitetura como essa se põe a salvo dos movimentos terrenos; não se abala ante ataques dirigidos aos seus fundamentos. Sua imponente solidez não depende de alicerces fincados no chão; é mantida do alto, do firmamento. Cada volta em suas volutas (sic), isto é, cada conceito imprime-lhe mais movimento, sempre ascendente. É possível que o estilo barroco tenha contribuído mais para o idealismo e o romantismo do que idealistas e românticos gostariam de admitir. Essa é a mágica do idealismo alemão: elevar o pensamento; libertá-lo de sujeitos diversos e inconstantes; encontrar o delta de todas as correntes. O rude trabalho de fazer pontes e estradas que fizessem a ligação histórica, arqueológica, entre dois povos históricos – grego e alemão – era desnecessário. Tanto melhor, pois pontes e estradas eram coisas dos romanos.

Devemos ao trabalho árduo de eruditos alemães boa parte da organização, útil até os dias de hoje, do acervo cultural da civilização ocidental. Sua busca pelos fundamentos da cultura europeia levou-os a todos os cantos. Não eram poucos os eruditos versados em meia dúzia de línguas modernas, além dos obrigatórios grego e latim. Direito romano, literatura romana, filosofia grega; em quase todas as áreas ainda usamos as classificações estabelecidas pelos sábios alemães do século XIX. Nada disso, contudo, elide duas notas marcantes no olhar dos germânicos sobre a civilização ocidental: admiravam profundamente os gregos antigos, aqueles que realizaram “a história mais heróica do

²³⁰ O Nascimento da Tragédia, 23.

²³¹ Idem. A partir da seção 23 de “O Nascimento da Tragédia” temos a retórica germanista e, ainda íntima do espírito nacionalista da época: “Temos em tão grande conta o núcleo puro e vigoroso do ser alemão, que nos atrevemos a esperar precisamente dele essa expulsão de elementos estranhos implantados à força e consideramos possível que o espírito alemão retorne a si mesmo reconscientizado. Alguém opinará talvez que esse espírito deve encetar o seu combate com a expulsão do elemento românico: para tanto, ele poderia reconhecer uma preparação e um estímulo externos na triunfante bravura e na glória sangrenta da última guerra (franco-prussiana); porém a necessidade íntima ele terá de buscá-la na emulação de sempre ser digno dos nossos excelsos paladinos nessa trajetória, de Lutero tanto como de nossos grandes artistas e poetas. Mas que não creia nunca que possa travar semelhantes lutas sem os seus deuses do lar, sem a sua pátria mítica, sem uma “restituição” de todas as coisas alemãs!”

espírito humano”²³², e a eles queriam se equiparar; por outro lado, desprezavam profundamente os latinos e deles queriam se afastar, mesmo quando a eles se afeiçoavam e os tornavam objetos de estudo. Jacob Buckhardt, que fez do estudo da renascença italiana a obra de sua vida, acreditava que os homens do renascimento promoveram uma latinização da cultura helênica, “mal compreendida” que esta fora pelos humanistas (latinos).

Essa oscilação entre o elemento latino e o elemento grego, privilegiando-se este, parece clara e até mesmo objetiva, pois qualquer um que se detenha a estudar esse período, e os autores aqui mencionados são de grande ajuda, chegará a conclusões semelhantes, mas o que está aqui em causa é um “contexto no qual Nietzsche houvesse sido forjado”. Entretanto, mesmo em um exame no qual ele seria apenas o objeto – um exame das condições de vida de um filósofo morto há muito tempo – Nietzsche oferece resistência. Em “Crepúsculo dos Ídolos”, antecipando a “curiosidade” da posteridade acerca das influências que teria sofrido, ele dedica algumas linhas que minam as conclusões extraídas do exame dos seus textos e contextos.

(2) Aos gregos não devo, de forma alguma, impressões assim tão fortes; e, para dizer francamente, eles **não podem ser**, para nós, o que são os romanos. Não se **aprende** com os gregos – sua maneira é muito alheia, também muito fluida, para ter efeito imperativo, “clássico”. Quem teria aprendido a escrever com um grego? Quem teria aprendido **sem** os romanos?... [...].

(3) Vislumbrar nos gregos “almas belas”, “áurea moderação” e outras perfeições, ou neles admirar a calma na grandeza, a mentalidade ideal, a elevada ingenuidade – dessa “elevada ingenuidade”, uma **niaiserie allemande**, [...].²³³

A despeito desse embaraço – o próprio filósofo afirmando o contrário do que aqui se afirmou –, devemos, ou podemos prosseguir no exame do seu contexto, pois, como dito antes, envolver-se com Nietzsche é algo que se assemelha a um contato corporal que mistura dança e artes marciais. Quando ele afirma que “aos gregos não deve, de forma alguma, impressões assim tão fortes”, nos confunde; é preciso cautela e ponderação, pois ele faz essa afirmação para abrir caminho à crítica que desenvolve a seguir dirigida ao socratismo e à fixação dos eruditos alemães a esse período da história grega; para Nietzsche um período que marca a “decadência” daquele povo. Por outro lado, o que nos

²³² Humano, Demasiado Humano. Opiniões e sentenças diversas, 221.

²³³ Crepúsculo dos Ídolos. X – O que devo aos antigos, 2 e 3.

interessa no exame do seu contexto são as “fortes impressões” que os movimentos do seu tempo produziram em sua formação²³⁴.

A pesquisa e o estudo do passado desenvolveram-se como uma obsessão entre as camadas cultas do território germânico desde o século XVIII. Por meio de uma “metodologia” eclética criada com a finalidade de descobrir a marca ancestral dos germânicos, misturava-se literatura, análise e restauração de objetos com uma devoção religiosa àquele passado supostamente reconstituído. Poucos são os intelectuais dos séculos XVIII e XIX que não se tenham ocupado, ao menos marginalmente, desse tema. O passado heróico dos germanos tornou-se parte do vocabulário erudito; não havia jovem que fosse educado sem ser afetado por aquele ambiente. Bettina Arnold, em um artigo acerca da importância da arqueologia na construção da ideologia nazista, faz um relatório dos antecedentes daquele específico empenho na reconstrução do passado e nos mostra que aquela obsessão vinha de longe, e desde o começo desenvolveu-se como ideologia²³⁵.

Em seu conjunto e individualmente, as gerações de filósofos-professores germânicos que geraram e nutriram o idealismo, o romantismo, o neoclassicismo e quase todas, senão todas as diversas orientações do pensamento daquela época, movimentavam-se em meio a assertivas categóricas com a mesma desenvoltura com que produziam contradições e fabulações. De fato, antes que Nietzsche propusesse um pensamento lípido, livre e musical, capaz de fazer do paradoxo seu alimento, a intensa e extensa atividade dos filósofos-professores alemães já bailava com o verdadeiro e o falso, na mesma rítmica. É bem verdade que Nietzsche não poupou o Idealismo alemão, criticou a sofreguidão com que se buscava “raízes”²³⁶ e acabou por opor-se de modo incisivo a Wagner e ao seu nacionalismo; contudo, um olhar menos literário e mais histórico revela-nos que ele foi

²³⁴ Em nota (8) da edição brasileira de *Ecce Homo*, o tradutor nos traz alguns rascunhos de Nietzsche para o aforismo 4, O caso Wagner, (extraído da edição de Podach, op. cit, p. 318-9), nos quais o filósofo indica o modo como o seu contexto o teria influenciado: “[...]. Que jamais me alcançasse uma palavra, isto me obrigou a alcançar a mim mesmo... Eu não seria possível sem uma espécie oposta de raça, sem alemães, sem estes alemães, sem Bismarck, sem 1848, sem as “guerras de libertação”, sem Kant, sem Lutero mesmo... Os grandes crimes culturais dos alemães justificam-se numa mais alta economia da cultura... Nada desejo diferente, também pra trás não. [...].

²³⁵ “Os povos nórdicos eram representados simultaneamente como as mais superiores e as mais vulneráveis raças do mundo, e na falta de um entendimento acerca do papel das mutações genéticas nas variações morfológicas entre os seres humanos, os povos de pele, cabelos e olhos claros eram percebidos como sendo o resultado de uma trajetória evolucionária separada da trajetória daqueles “feios povos escuros” (Clement 1840:4) do resto do mundo (Wiwjorra 2002:84). Bettina Arnold. ‘Arierdämmerung’: Race and archaeology in Nazi Germany. p. 9. Disponível em:

http://www.academia.edu/358444/Arierdamming_Race_and_Archaeology_In_Nazi_Germany

²³⁶ Nascimento da Tragédia, 23.

tributário da mesma herança cultural dos idealistas, dos românticos e dos nacionalistas que tanto criticava.

Estudar e tentar compreender a dinâmica daquela época constitui-se em um colossal desafio ético. O ritmo da dança é estonteante, as vozes do coro abafam as batidas do coração. A luz da vela ilumina de um lado e deixa o outro lado às escuras. Ilumina-nos o caminho e queima nossos olhos. É no interior desse ambiente devorador que vamos encontrar Nietzsche em movimento desde a sua devoção apaixonada à “restituição de todas as coisas alemãs”, até o seu igualmente apaixonado desdém pelo elemento alemão.

Ser bom alemão significa desgermanizar-se. – Aquilo que se vê como diferenças nacionais é, muito mais do que até agora se percebeu, tão-só a diferença de variados níveis de cultura e apenas numa mínima parte algo permanente (e mesmo isso não num sentido estrito). Por isso toda argumentação a partir do caráter nacional é tão pouco persuasiva para aquele que trabalha na transformação das convicções, ou seja, na cultura. Considerando-se tudo o que já foi alemão, por exemplo, a questão teórica “o que é alemão?” deve ser imediatamente corrigida para: “o que é agora alemão?” – e todo bom alemão a resolverá na prática, justamente com a superação de seus atributos alemães. Pois, quando um povo avança e cresce, sempre faz rebentar o cinturão que até então lhe dava seu aspecto nacional; se fica parado, se define, um novo cinturão lhe cinge a alma, a crosta cada vez mais dura constrói, por assim dizer, uma prisão ao seu redor, cujos muros não param de crescer. Portanto, se um povo tem muita coisa firme, isso é uma prova de que quer petrificar-se, gostaria de tornar-se monumento: como foi o caso do Egito a partir de certo momento. Aquela que quiser o bem dos alemães, portanto, cuide ele mesmo de crescer cada vez mais além do que é alemão. Por isso o voltar-se para o que não é alemão foi a característica dos homens capazes de nosso povo.²³⁷

A compilação de elementos retóricos que “demonstrariam” a aversão de Nietzsche à sua própria condição de alemão não demonstra coisa alguma. Uma das características mais recorrentes em discursos ufanistas é justamente a feroz crítica e censura que seus autores dirigem ao povo ao qual pertencem. Isso é nada mais que simples admoestação pedagógica e a exposição de uma presunção de superioridade da parte do orador relativamente aos destinatários do discurso. A retórica ufanista brasileira é abundante de exemplos, tão abundante que já compõem o vocabulário do senso comum: “os brasileiros são”, “o brasileiro é”; isso é dito de modo a excluir o próprio orador da categoria “brasileiros”, sem que haja nisso qualquer inclinação cosmopolita, isso expressa apenas o

²³⁷ Humano, Demasiado Humano II – Opiniões e Sentenças Diversas, 323.

autoconvencimento quanto à sua presumida superioridade. Havia muito de admoestação pedagógica na retórica nietzschiana; todavia sua retórica, às vezes assemelhada a uma retórica nacionalista, ainda que possa ser em si mesmo significativa, não esclarece, talvez obscureça a complexidade de seu pensamento, uma vez que, “nacionalismo” revela-se uma peça solta em uma filosofia avessa à atuação do Estado na vida dos homens.

Entretanto, devemos perguntar seriamente: que importa isso? Nietzsche era germanista ou não? Essa não é uma verdadeira questão, pois ser germanista não o torna, *ipso facto*, fascista (já que esse era o problema) e, tampouco, não ser germanista o torna mais próximo de nós, *os outros*. O exame do contexto de formação do pensamento nietzschiano é necessário não como um procedimento judicial para a colheita de circunstâncias atenuantes ou agravantes ou, ainda, exculpantes; é necessário porque, o filosofar, mesmo aquela atividade filosófica que Aristóteles chamava de “teorética”, tem sempre uma proveniência e importa examiná-la. Entretanto, essa breve exposição do contexto em que Nietzsche se formou é apenas a exposição de “um contexto”, aquele que está à mão e que é compreensível por todos, deve haver, contudo, outros contextos. Mesmo assim, devemos também perguntar seriamente: o contexto nos permite compreender sua filosofia profundamente? É à sua sociedade que Nietzsche deve suas características?

Qual pode ser a **nossa** doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem **ele próprio** (– o contra-senso dessa última idéia rejeitada foi ensinado, como “liberdade inteligível”, por Kant, e talvez já por Platão). **Ninguém** é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele **não** é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. **Nós** é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade **não** se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, **está** no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar o todo... **Mas não existe nada fora do todo!** – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma **causa prima**, de que o mundo não é uma unidade nem como **sensorium** nem como “espírito”, **apenas isto é a grande libertação** – somente com isso é novamente estabelecida a **inocência do vir-a-ser**... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas **assim** redimimos o mundo. –²³⁸

²³⁸ Crepúsculo dos Ídolos. Os quatro grandes erros, 8.

7.1 Dois mundos

É preciso não esquecer ou fazer pouco caso de sua demência. Isto não era uma peculiaridade de sua personalidade que lhe conferisse um certo charme extravagante. Isto era uma doença e o fez sofrer. Ao longo de sua vida, “pensar tornou-se idêntico a sofrer, e sofrer idêntico a pensar”²³⁹. Nietzsche mergulhou em um estado de demência que não pode ser confundido com o que chamamos romanticamente ou jovialmente de “loucura”. Também não podemos ver sua demência como uma infâmia construída por detratores de um gênio incompreendido. Segundo os relatos que nos chegaram e segundo os seus próprios relatos, ele sofreu um processo de deterioração mental que o atormentou por todo o último terço de sua vida. O verbo adequado para descrever seu estado é – sofrer. O famoso retrato de seus últimos dias capturou seu olhar, seu sofrimento. Aquele não é o olhar de quem tenha vivido “a euforia de delícias alucinógenas”.

Às vezes em sua obra o que nos parece sem sentido é realmente desprovido de sentido. O problema é que, em uma filosofia profundamente comprometida com o estilo e a arte literária, é difícil sabermos o tempo todo quando estamos a ser genuinamente desafiados a refletir filosoficamente e quando estamos apenas confusos com a verbosidade de um homem demente. É bom que igualmente não esqueçamos que antes de nos diferenciarmos, nos tornarmos “especiais”, somos pessoas comuns, dotadas de um “senso comum”. Nietzsche era assim: um corpo portador das qualidades positivas e negativas de um filósofo, de um artista, de um demente e de um homem vulgar. Seu discurso acerca dos homens em geral, marcado por uma obsessiva ordenação hierárquica que lhe permitia propagar sem meias medidas seu profundo desprezo por aqueles que julgava ocuparem os estratos mais baixos de sua escala, deve ser examinado com frieza. Isso não era a expressão confusa de um megalômano débil mental; era, antes, a expressão megalômana e

²³⁹ KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche and the Vicious Circle*, p. 23ss. Neste livro, “Nietzsche and the vicious circle” (na tradução em inglês), Klossowski procura refletir sobre os efeitos do sofrimento experimentado por Nietzsche ao longo de sua vida na elaboração de sua filosofia. A penúria dos dias de intensa dor o levaria a sentir de modo mais intenso a alegria da saúde recuperada. Algo como aquilo que é experimentado por todos nós quando, após uma agonizante convalescência, recuperamos a disposição para a vida e passamos por um processo de reavaliação dos valores que atribuíamos às coisas. “Consequentemente, ele desenvolveu um modo de inteligência que ele queria submeter a critérios exclusivamente físicos. Ele não apenas interpretou sofrimento como energia, mas quis que assim fosse. Só valeria a pena vivenciar o sofrimento físico se este estivesse conectado à alegria, na medida em que proporcionava uma lucidez voluptuosa: ou bem extinguiria todo pensamento possível, ou alcançaria um estado de “delírio do pensamento” (p.25).

perversa do senso comum da classe a que acreditava pertencer. Quanto a isso, não importa aqui precisarmos a classe a qual pertencia – aristocracia ou burguesia, realmente, pouco importa. A despeito da esquemática oposição histórica entre aristocracia e burguesia, ambas compartilharam da necessidade de criar e conservar a imagem de um mundo repleto de seres naturalmente inferiores, amarrados a um destino servil para atender às necessidades de seus respectivos projetos. A filosofia musical do *amor fati* soava e ainda soa encantadora àqueles ouvidos senhoriais. Os projetos de educação das massas desde então reverberam aquela doutrina. Essa afirmação pode parecer imediatamente uma afronta e mesmo um erro crasso, tendo em vista “Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino”, o texto da conferência na qual Nietzsche expôs suas impressões acerca dos projetos educacionais do seu tempo e o que seria o seu projeto. Nietzsche desmascara os objetivos de uma educação voltada para a preparação de servos dos interesses do Estado e dos homens de negócios – servos são os jovens, servos são os professores. Quando Nietzsche constrói sua crítica, o sistema já estava em pleno funcionamento e seus gestores não foram buscar inspiração ou fundamento no pensamento daquele então jovem filósofo. Dizer que a doutrina do *amor fati* soava encantadora aos ouvidos senhoriais não significa que Nietzsche lhes tenha servido de inspiração; quer apenas dizer que o filósofo acabou por exprimir na forma de sofisticadas sentenças filosóficas e metáforas literárias a vulgaridade e os anseios já formulados e consagrados pelo senso comum das classes dominantes – “há os que nasceram para mandar e os que nasceram para obedecer, conformem-se”. Essa máxima ideológica serviu de mote para a especialização dos estabelecimentos de ensino e as suas diferentes funções e está refletida na perspectiva nietzschiana de uma educação aristocrática e em sua aversão à universalização do ensino. Marx, um célebre conterrâneo de Nietzsche, ignorado por este, deu-nos uma boa explicação do processo que vai da materialidade à deformidade.

A filosofia de Nietzsche ocupa uma posição singular na história da filosofia. Isso é um lugar comum, mas é verdadeiro. Cabe aqui dedicar alguma atenção para o sentido de “ocupar uma posição na história da filosofia”. Se nos detivermos seriamente sobre o sentido desse fragmento entre aspas, editores mundo afora ficarão infelizes, pois os livros de Nietzsche passarão a vender tanto ou menos que os livros de qualquer outro filósofo. Trata-se de um filósofo que ocupa um lugar em uma história que conhecia muito bem. Sua filosofia reflete este conhecimento. Com isso em vista, a liberdade e a leveza que se julgava dispor na leitura de seus escritos esfumaça-se, quase desaparece. Não é uma

filosofia para o entretenimento. O aspecto desvairado e exuberante (de fato é desvairado e exuberante) pode ser e tem sido enganoso. Sem que se saiba do que o filósofo está falando, não se sabe o que o filósofo está falando. Arrogante, aristocrático, Nietzsche expressamente escolheu seus leitores. Fez isso ao não delinear um mapa dos conceitos que esgarçava e pretendia destruir, pois entendeu que quem o lesse já conhecia os caminhos, já conhecia as faces dos que habitavam aquelas regiões ou que iria procurar conhecê-los. Nietzsche pretendia que os que se engajassem com ele naquela viagem vissem agora as mesmas faces, porém, dessa vez, contorcidas pela dor que ele lhes causava, e envelhecidas. Isso mesmo, envelhecidas, isto é, no tempo, sem a máscara da eternidade. Os mesmos caminhos percorridos em diferentes estações, caminhos enlameados, entulhados com ruínas, sujeitos às intempéries, cheios de desvios conducentes a becos sem saída.

Sua filosofia aparentemente solerte e vivaz é na realidade uma filosofia pesada e intrincada. Ter-lhe dado a forma de uma obra de arte deu-lhe um lugar nos recitais; todavia, deu-nos, ao lado do prazer estético, uma atordoante dor de cabeça. É uma filosofia para pensar a filosofia. Disso não se conclua, entretanto, que sua filosofia seja doutrinária, isto é, que possua um conjunto de princípios fundamentais a partir do qual se possa formar uma “escola de pensamento nietzschiano”. Pensar a filosofia aqui significa irritar-se, incomodar-se, “mal-entender” a filosofia. Se saímos dela com um cabedal de soluções para os problemas que nos afligem todos os dias, não chegamos sequer a “mal-entender” sua filosofia; simplesmente não a entendemos. Quem a trata como uma ferramenta disponível no bazar das escolhas, à mão de qualquer freguês, acaba por cortar os próprios dedos, o que não é mal de todo. O mal está no fato de que, faltando força para suportar a aceleração da ferramenta e, fora do ambiente para o qual esta se destinava, tenta-se pô-la em funcionamento. Vão-se assim os dedos de quem a segura e de quem estiver por perto, e só tarde demais alguém consegue desligar a força que a alimenta. Ao final, tratam-se os vivos, enterram-se os mortos e atribui-se toda a culpa ao filósofo, que, no entanto, por moto próprio, nunca acomodou a si ou a sua filosofia no bazar das escolhas. Nietzsche só pode ser escolhido por quem foi por ele escolhido em primeiro lugar e ele não escolheu quem não fosse seu “amigo”, isto é, quem não houvesse antes examinado por si mesmo a filosofia. Pensou sobre o homem, mas também escolheu o homem sobre o qual pensar, e este não era o homem que, legitimamente, tem esperança e quer ser feliz. Igualmente, não escolheu comunidades e suas necessidades e tampouco escolheu o Estado e sua promessa de satisfação das necessidades dos homens. Não há uma doutrina nietzschiana que possa

ser absorvida por qualquer Estado e a partir dele irradiada sobre os seus domínios. “Repensar”, por exemplo, o Estado e o direito sob uma orientação nietzschiana não é outra coisa que não um insulto ao doloroso pensamento do filósofo e, sobretudo, ao doloroso impacto de suas sentenças sobre os corpos daqueles que Nietzsche ostensivamente desprezou: os piedosos, os solidários, os negros, as mulheres, os fracos, os oprimidos, os que querem a contenção dos fortes e da voracidade dos seus apetites ou, resumidamente, os homens comuns. Seus amigos devem ser aptos a uma existência autônoma, isto é, devem ser capazes de enxergar com clareza a linha que separa a amizade da cumplicidade, a admiração da servidão. Seu lugar é no banquete da filosofia, longe do púlpito, bem longe do palanque.

Nietzsche tratou do tema da justiça. Não há nenhuma novidade ou surpresa nessa afirmação. Mas, em que contexto projetou o seu pensamento acerca da justiça? No contexto de uma antropologia própria, de um homem querido por ele, porém inexistente. Um homem que ainda estaria por nascer, em uma outra realidade, uma realidade além-do-humano. Não nos apressemos em acusá-lo mais uma vez de mentor de abjetos movimentos fascistas, pois o clamor das massas não lhe interessava. Também não lhe interessavam os movimentos políticos, as lutas, as grandes causas que eclodiram em seu tempo de vida.

Nietzsche passou a primeira parte de sua juventude no colégio de Pforta, uma célebre instituição, famosa por dotar os que por lá passavam de uma erudição fundada no estudo dos autores clássicos. Em seguida, ingressa na Universidade de Bonn e daí segue para a Universidade de Leipzig. Pouco tempo depois, torna-se professor na Universidade da Basileia e profere conferências sobre cultura clássica. Isso tudo entre os anos de 1858 e 1870.

Até sua morte, em 1900, Nietzsche ocupou-se com seus estudos, seus escritos, seus amigos, suas viagens e com seu corpo enfermo. Devia ser um tipo bem temperamental. É recorrente em sua vida a troca de sinais dos sentimentos que manifestava a quem quer que fosse. Até o início de sua vida adulta amava a Deus sobre todas as coisas, planejava tornar-se pastor. Depois, passou a odiá-lo sobre todas as coisas. Viu em Wagner a reencarnação do espírito trágico daquela que ele imaginava ser a época áurea da cultura grega. Em seguida, desprezou-o. Aproximou-se e afastou-se da filosofia de Schopenhauer. Envolveu-se em debates com destacados acadêmicos de seu tempo. Em seu meio, discutia-se sobre artes, religião e culturas exóticas, tudo isso entre os anos de 1865 e 1900. Durante esse mesmo período, o capitalismo industrial desenvolvia-se como uma máquina de triturar

homens, mulheres e crianças. Os movimentos operários seguiam seu curso oscilante; miseráveis se amontoavam em habitações infectas por toda a Europa. Marx, morto em 1883, viveu nesse período aquilo que os historiadores da filosofia chamam de sua “terceira fase”, a fase na qual se dedicou à construção de uma teoria da revolução; fugia da polícia enquanto mantinha o foco de sua atenção sobre as condições de vida dos homens de seu tempo. Não era o único a envolver-se nesses assuntos. Desde o início do século XIX, ainda que com motivações e perspectivas diversas, não foram poucos os pensadores ocupados e preocupados com as condições reais em que os homens viviam, organizavam-se sob a égide de um Estado-Nação, reformavam suas leis e planejavam o seu futuro: Engels, Phroudon, Feuerbach, Tocqueville, Bakunin. Se cruzarmos as biografias daqueles que formavam o círculo ao qual Nietzsche pertencia com as biografias daqueles que pertenciam ao círculo no qual Marx estava incluído, notaremos que não há sobreposição. Viveram na mesma época e na mesma parte do mundo, mas parecem ter vivido em mundos diversos. De fato, viveram em mundos diversos. O círculo de Nietzsche era aristocrático; ninguém ali fugia da polícia; a polícia existia para protegê-los. Pobreza, pestilência, fome, trabalho assalariado e barricadas nas ruas de Paris não estavam entre os temas de suas discussões. Não que os membros do outro círculo fossem oriundos dos esgotos das cidades; contudo, o que corria pelos esgotos os punha a pensar, ou porque estavam apavorados com violência da plebe, ou porque, movidos por um sentido de justiça, aliaram-se aos homens reais. Ambos os círculos trataram do tema da justiça, mas não poderiam comunicar-se com clareza; usavam o mesmo signo, porém, com significados bem diferentes. Nessa época, conduziu-se para o interior do escopo da reflexão acerca da justiça outros signos que a designam: partilha, distribuição, respeito ao outro, igualdade, liberdade, resistência à opressão, dignidade humana e outros signos que a necessidade fez aparecer. Não é dessa justiça que falava Nietzsche.

8 GRANDE POLÍTICA

Na introdução e no primeiro capítulo desta dissertação procurou-se apresentar as dificuldades que se enfrenta quando se traz para o debate político a filosofia de Nietzsche. Questionou-se principalmente a *necessidade* dessa importação e apontou-se para uma certa irresponsabilidade dos que pretendem realizar esta importação. É preciso não esquecer que planos, expectativas e lutas políticas acabam por desaguar no direito, isto é, o caminho para a realização das “ideias” políticas nos conduz a instituições. Daí para frente, “ideias” tornam-se “a norma”; ganham imperatividade e cogência *erga omnes*, isto é, todos, mesmo os que foram excluídos do debate, irão sofrer os seus efeitos.

Em seguida foram examinadas e expostas algumas das peculiaridades que envolvem o estudo da filosofia de Nietzsche: seu contexto, as dificuldades de interpretação e seu estilo. De posse de um entendimento acerca da “política”, da “filosofia política” e de alguns critérios para a interpretação do pensamento do filósofo, importa agora examinar algumas noções desenvolvidas por Nietzsche e que poderiam ser tidas como parte do seu pensamento político. Tendo em mente que, como foi dito, a realização das ideias políticas nos conduz a instituições, devemos tentar imaginar a conversão dessas noções em normas ou inspiração para a sua elaboração.

8.1 Grandeza e amor fati

“Grande política” é uma das expressões características do glossário nietzschiano a qual podemos juntar, por exemplo, “grande saúde”, etc.. É uma expressão ambígua; “o significado da palavra *Größe* (Grande) com frequência se desvia de seu significado comum. Pode-se falar de um esforço para inverter, transformar e transvalorar os conceitos tradicionais de *Größe*”²⁴⁰. Este termo às vezes aparece como manifestação do desdém que o filósofo nutria pelas pretensões dos homens de seu tempo (Bismarck); outras, como modo de diferenciar o sentido que atribuía aos termos dos seus sentidos vulgares; no caso

²⁴⁰ TONGEREN, P.V. *Introdução: O Dicionário Nietzsche*. in: *Cadernos Nietzsche*, 31, p. 31-53. 2012. p.45.

que nos interessa aqui, “grande política” em oposição à “pequena política” ou simplesmente “política”. Segundo Tongeren, “quando Nietzsche critica os conceitos existentes de *Größe*, é possível distinguir pelo menos três tipos de operação ou estratégias”: redeterminação, reinterpretação/transvaloração, e recriação. Com o uso dessas estratégias, Nietzsche pretende deslocar, perturbar as acepções vulgares do adjetivo “grande”, como parte do seu projeto de “transvaloração de todos os valores”²⁴¹.

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 terra.²⁴²

Há também na utilização deste adjetivo – grande – a promessa de realização de algo concebível e outrora existente (de acordo com a peculiar história da Grécia arcaica, do modo como Nietzsche a supôs), a espera de fazer-se na vida mediante a destruição do que exista sob aquelas designações simples: política, saúde, seriedade, etc. Com Nietzsche não se modifica para melhorar, destrói-se o decadente para dar lugar à criação do superior.

Uma esperança tremenda faz-se ouvir desta obra. Afinal, falta-me qualquer motivo para renunciar a esperança por um futuro dionisíaco da música. Lancemos um olhar um século adiante, suponhamos que meu atentado contra dois milênios de anti-natureza e violação do homem tenha êxito. Aquele novo partido da vida, que toma em mãos a maior das tarefas, o cultivo superior da humanidade, incluindo a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários, tornará novamente possível aquela vida em demasia sobre a terra, da qual a condição dionisíaca novamente surgirá. Eu prometo uma era trágica: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver

²⁴¹ TONGEREN, P.V. *Introdução: O Dicionário Nietzsche*. in: Cadernos Nietzsche, 31, p. 31-53, 2012, p. 50/51. Tongeren assim dispõe acerca do que chamou estratégias de transvaloração: “As três estratégias de transvaloração descritas acima podem ser assim resumidas: Tipo 1. Redeterminação (Neubestimmung): redeterminação crítica da noção existente de “*Größe*”, projetada para retirar seu valor positivo; ao termo *Größe* é/são dado(s) novo(s) significado(s) oposto(s) àquele criticado; as conotações positivas são retidas e transferidas para o(s) significado(s) novo(s). Tipo 2. Reinterpretação/transvaloração (Umdeutung/Umwertung): o termo *Größe* ganha um novo significado por meio da reinterpretação de conceito(s) existente(s); a reinterpretação implode a base de seu valor positivo; as conotações positivas do conceito *Größe* são preservadas, embora ganhe novas bases na reinterpretação do conceito existente. Tipo 3. Recriação (Neuschöpfung) (por vezes assinalada por aspas: “*Größe*”): a atribuição de um novo significado para o termo “*Größe*” por meio da oposição crítica aos conceitos/valores sem relação óbvia com *Größe*, visa a criar por completo uma nova concepção de *Größe*”.

²⁴² Ecce Homo, Porque Sou Um Destino, 1.

atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, sem sofrer com isso...²⁴³

Para o Ano-Novo. – Eu ainda vivo, eu ainda penso; ainda tenho de viver, pois ainda tenho de pensar. **Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.** Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. **Amor fati:** seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja **desviar o olhar!** E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!²⁴⁴

“A arte suprema do dizer Sim à vida”; “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!”. Estas são duas das formulações da “doutrina” do *amor fati*, que podemos vincular ao seu conceito de “grande política”, à sua promessa de “uma vida em demasia sobre a terra”.

É preciso voltar aqui, incidentalmente e apenas brevemente, ao tema da sedução do discurso nietzschiano. Não encontramos com frequência coisas assim em obras filosóficas: “A arte suprema do dizer Sim à vida”, “uma vida em demasia sobre a terra”, “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!”. A força poética e a carga emotiva contidas nesses enunciados são imensas. Pode-se amar o seu autor sem sequer conhecê-lo. Quem não estiver habituado ao estudo da filosofia poderá dobrar essas páginas e carregá-las sempre consigo e dar-lhe o sentido que lhe convier. No entanto, este conceito, *amor fati*, produziria ondas de choque e destruição no interior de qualquer doutrina política que se tenha concebido desde a Antiguidade.

Dizer “sim à vida”, ao seu “sentido trágico”, não à maneira de um asceta resignado, mas como uma necessidade que se descobre quando se reconhece que a aspiração à felicidade foi imposta aos homens pelo conluio do platonismo com o cristianismo. *Amor fati* é justamente o que não quiseram e não querem os pensadores políticos. Boa parte da filosofia política desde a Antiguidade²⁴⁵ realizou-se como teoria do Estado, do aperfeiçoamento do Estado, sempre assentada na assunção da busca da felicidade e do bem-estar como dados naturais, fosse sob a perspectiva do interesse de uns poucos ou sob a

²⁴³ Ecce Homo, Nascimento da tragédia. 4.

²⁴⁴ A Gaia Ciência, 276.

²⁴⁵ FIORAVANTI, M. *Constitución. De la antigüedad a nuestros días.*

perspectiva da maioria. Os teóricos do Estado sempre tiveram e têm como certo aquilo que Nietzsche tinha como falso – que os homens desejam a felicidade e o Estado seria o condutor desse desejo.

Aqui vivemos, porém, as conseqüências dessa doutrina recentemente pregada dos alto de todos os telhados, de que o Estado é o alvo supremo da humanidade e de que não há para um homem nenhum dever superior ao de servir ao Estado: onde eu não reconheço uma recaída no paganismo, mas sim na estupidez. Pode ser que um tal homem, que vê no serviço do Estado seu supremo dever, efetivamente não conheça nenhum dever superior; mas por isso mesmo há ainda outros homens e outros deveres – e um desses deveres, que pelo menos para mim é superior ao serviço do Estado, manda destruir a estupidez em todas as suas formas e, portanto, também essa estupidez. Por isso ocupo-me aqui de uma espécie de homens cuja teleologia leva um pouco além do bem de um Estado, os filósofos, e mesmo desses somente em vista de um mundo que por sua vez é bastante independente do bem do Estado, o mundo da cultura. Dos muitos anéis que, entrelaçados, constituem a comunidade humana, uns são de ouro e outros são de pechisbeque.²⁴⁶

Logo no “Nascimento da Tragédia”, Nietzsche apresenta-nos algo que poderíamos chamar de um “projeto político”, mas um projeto cuja etimologia da própria palavra “projeto” ajuda a esclarecer: algo lançado à frente. Algo que superasse a “vigência incondicional dos impulsos políticos” que conduz o povo por “uma via de mundanização extrema”, tornando-o esquecido de seus impulsos vitais. Uma perspectiva acalentada por um espírito desencantado (se é que alguma vez se encantou) com o espírito do seu tempo – o tempo das coisas pequenas, como a “pequena política”, e do ocaso de todas elas, e que no seu conjunto formaram a civilização. A política propriamente dita não integra o seu “projeto”; tornara-se “abjeto”.

Nietzsche já se move, desde essa primeira obra publicada, orientado para a “grandeza”, a “grande política”, para a luz do “meio dia”. Se ele houvesse reclamado o título de filósofo político, coisa que não fez, bem mereceria ser classificado como um autor de projetos vagos, inaudíveis para aqueles que vivem a complexidade e a urgência da “pequena política”. O filósofo pensava a cultura – *bildung* –, a formação do povo, embevecido e comovido com aquilo que imaginava ter sido a Grécia da época trágica e com aquilo que imaginou serem sinais de um novo “meio-dia”, desta vez germânico, que captou na música de Wagner. Seu projeto é um projeto apenas na acepção de “algo lançado

²⁴⁶ Considerações Extemporâneas. III. Schopenhauer como Educador §4.

à frente”; é o resultado de uma reflexão de um filósofo que, se não foi um completo solitário, não foi também um ativista ou articulador das expectativas dos homens reais de sua época. Até o final de sua vida, seu pensamento jamais tomará a forma de programas e planos. Convidado a participar de um grande debate com os pensadores políticos de qualquer tempo, Nietzsche provavelmente não saberia responder às dúvidas e provocações dos demais participantes e do auditório: Quem governará? Quanto de pão e de alegria precisam os homens para viver? O que os faz feliz? Nietzsche sairia do debate profundamente deprimido; contudo, sairia, para o futuro, inteiramente consagrado. Quantos daqueles pensadores políticos que instituíram o vocabulário e os temas da filosofia política poderiam escapar à acusação de mendacidade? “Quando alguém se vê por intermédio de opiniões alheias, o que há de admirar se até mesmo em si próprio ele não vê nada além de ... opiniões alheias.”²⁴⁷ “Como poderia uma inovação política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, habitantes satisfeitos da Terra?”²⁴⁸ Quantos dentre aqueles que compõem o auditório – o povo – poderiam examinar as suas próprias expectativas sem deparar-se com o auto-engano? Inteiramente consagrado, sim. Todavia, inteiramente inadequado às urgências do debate. A mendacidade das respostas e mesmo a má-fé na escolha das perguntas e dos temas do debate político não as tornam indevidas, do mesmo modo que o eventual reconhecimento por parte do auditório de seu auto-engano não lhes suprime a necessidade de pão e de alegria. As mesmas perguntas e temas continuam a preencher a pauta dos debates e Nietzsche continua a escrever nas margens.

²⁴⁷ Considerações Extemporâneas. III. Schopenhauer como Educador, §7.

²⁴⁸ Idem. §4.

9 FILOSOFIA TRÁGICA

A ausência de conforto e consolo proporcionados pela metafísica desencobre o mundo e transforma o olhar do homem, antes complacente e confiante, em um olhar perplexo e atordoado. Essa perplexidade decorre de duas descobertas, ambas perturbadoras: o território metafísico no qual se assentavam nossas certezas, esteio de tudo o que é verdadeiro, é, na realidade, uma sofisticada fábula. Com a perda de nossas garantias e certezas, abre-se à nossa frente o mundo da vida, pleno de possibilidades incomensuráveis, entre elas a adversidade, a dor e a morte²⁴⁹. Desaparece do horizonte dos homens a promessa de redenção e, em seu lugar, emerge o niilismo.

Nietzsche clama, em lugar da recusa e do esquecimento do seu pertencimento a este mundo, por *amor fati*²⁵⁰. O homem nutrido por esse sentimento não teme o combate, “avança em direção a ele” e, ao final, regozija-se e pede “uma vez mais”.

Uma filosofia desassistida por um credo, que seja o fundamento de sua “verdade”, busca o seu sentido no devir e no diálogo com homens reais, no acolhimento generoso de suas “verdades” e, na mesma medida, de seus erros. Essa é uma filosofia sem promessas, portanto, sem princípios que, desde a partida, assegure uma finalidade; ela é trágica como a própria vida. Constitui-se mais como arte do que como ciência, escolhe os pedaços que vêm nessa enxurrada que é o devir e compõe seus quadros. O que anima suas escolhas são sentimentos provocados pelos próprios pedaços que escolhe, necessidades funcionais, provocações, adversidades, adversários e o risco de sucumbir a cada movimento, cada ondulação; o filósofo trágico pensa com o corpo.

Qualquer filosofia política ou do direito que se tenha concebido até aqui fala a língua dos “últimos homens”. Entretanto, nelas não há a negação da experiência trágica ou da existência do terrível como elementos constituintes da vida. Há a negação da essencialidade desses elementos e, portanto, a afirmação da possibilidade do seu afastamento da vida, e não só, há a afirmação da necessidade de supressão do terrível e trágico como condição de possibilidade da própria vida, de sua prosperidade e da almejada felicidade. Nos termos da filosofia “normal”, vida e tragédia são mutuamente excludentes, prova disso seria a própria história dos homens.

²⁴⁹ O Nascimento da Tragédia, 10.

²⁵⁰ Idem. 16.

Os filósofos que se ocuparam com a política e com o direito somente de modo eventual e movidos por intenções pedagógicas (ideológicas) ou como recurso explicativo lançaram mão de descrições idílicas de épocas e lugares em que o elemento trágico estivesse ausente da vida. De resto, a nenhum deles dor, medo e morte foram estranhos, tampouco o foram a qualquer homem. Porém, diferentemente de Nietzsche, filósofos políticos não reconheciam e não reconhecem a “soberania do devir” e o perpétuo fazer e desfazer do *Aion* de Heráclito²⁵¹, e tampouco reconhecem o entrelaçamento essencial entre a experiência trágica e a vida. Onde Nietzsche viu vitalidade e fecundidade os filósofos políticos viram, e continuam a ver, corrupção e perversão das formas mais elevadas de

²⁵¹ FIGAL, G. *Nietzsche: Uma Introdução Filosófica*. Segundo Figal, “o fragmento de Heráclito numerado por Diels/Kranz como B 52, de que se trata nessa passagem, é reproduzido por Nietzsche de maneira efetivamente livre e ampliado de modo fantasioso. Em Heráclito não se fala de um jogo em uma caixa de areia, mas sim do *Aion* que se mostra como uma criança brincando e colocando as pedras em um tabuleiro. *Aion* pode ser traduzido nesse contexto por “vida” ou mesmo por “força vital”, de modo que Nietzsche toca aqui no essencial. As coisas se mostram de outra maneira no que concerne à sua concepção do jogo: em Heráclito é preciso pensar antes em um jogo estratégico, de modo que a “força formadora do mundo” poderia aparecer aqui como uma força planificante, empenhada em impor-se, mesmo que designada como uma criança; a menção à criança nos faz pensar tanto em inexperiência quanto em possibilidades abertas – a força formadora de mundo ainda é jovem” (p.88ss). Afastando-nos de Figal, podemos tentar outra interpretação.

O fragmento pré-socrático ao qual Figal se refere, B52, consiste em uma única linha:

αἰὼν παις ἔστι παίζων, πεσσεύων παιδός ἢ βασιλῆϊ. Isso pode ser traduzido assim:

“O tempo é criança brincando (mexendo com peças), brincando (com as peças); reinado de criança.”

Como se vê, não vamos muito longe com isso. Podemos, então, tentar outra tradução:

“O tempo é como uma criança jogando damas, manipula as peças; sua regra é infantil (despreocupada).”

Já no segundo passo descortinamos outras possibilidades, outros sentidos possíveis. Mais à vontade no terreno a que chegamos, podemos juntar à simples tradução alguma reflexão já alimentada pela leitura dos outros fragmentos:

“O tempo, essa força geradora, é como uma criança brincando com suas peças, lançando dados, arriscando a sorte; mexe com as peças para trás e para adiante, faz e desfaz; seu reinado é infantil, reina com regras de quem não possui experiência, mas nem por isso deixa de reinar, de brincar, a regra é jogar o jogo, lançar os dados, fazer e desfazer.”

O que nos permite chegar a essa tradução é a articulação dessas palavras com outras do mesmo campo, mas que estão ausentes, como, por exemplo, *logos*. “Paizon” (παίζων) e “petteuon” (πεσσεύων) referem-se a uma brincadeira que consistia em juntar, arrumar e mover pedrinhas ou contas em um tabuleiro, como um jogo de damas. Ocorre que “juntar”, “arrumar”, etc. em grego se diz *logos* – λογός –, e quando se junta, se arruma ou se move coisas de um lado para outro, faz-se isso conforme uma certa ordem, um logos que já antecede e orienta a escolha das coisas e o seu uso, como um rei age em seu reino. Poderíamos prosseguir com essa análise por várias páginas sem ingressarmos no terreno da fantasia. Certamente, o aprofundamento filosófico dessa análise nos demandaria um esforço criativo, uma capacidade de nos desprendermos do meramente visto. Nietzsche era assim. É verdade que às vezes era fantasioso, mas não estou certo se era esse o caso de sua interpretação de Heráclito.

Figal concorda e não concorda com Nietzsche: *Aion* – força vital. Por outro lado, Figal vê ali uma “força planificante”, embora compreenda a interpretação de Figal, prefiro acompanhar Nietzsche. Uma “força planificante” planeja para edificar e manter, e Nietzsche viu na alegoria do tempo, da força geradora, com a criança uma concepção de um tempo sempre imaturo, pois *Aion* traduz-se como “tempo eterno”, não há sucessão ou progressão na eternidade. Ele é um tempo sempre jovem, sempre novo e se renova. Um fazer e desfazer incessante, um eterno vir-a-ser e perecer. Vou atrever-me a corrigir a sentença inicial de Figal, dizendo que aquele fragmento foi “reproduzido por Nietzsche de maneira efetivamente livre e ampliado” de ‘modo artístico e filosófico’.

vida, sempre identificadas com o bem e com a felicidade, conforme as suas peculiares concepções de bem e felicidade.

O *Aion* – αἰὼν –, que Heráclito vê assimilado pela criança que faz e desfaz o seu brinquedo, que sem compromisso (sem culpa) com a construção anterior, junta e arruma com uma certa ordenação (logos) uma nova formação, está longe de uma síntese pacificadora, da eleição de um lance do jogo como o jogo derradeiro, aquele que realizaria a conformação ideal do tabuleiro. Ou seja, está longe de uma conformação que retrospectivamente justificaria todo construir-destruir anterior como um processo (dialético) cujo fim já estivesse desde sempre determinado.

Nietzsche foi, como já é bem sabido, profundamente influenciado, ou melhor, afetado por Heráclito e o seu conceito de jogo, expresso no fragmento B52. Entretanto, segundo Fink o “conceito de jogo de Nietzsche é radicalmente distinto de Heráclito”²⁵². Mas, como Fink afirma mais à frente, Nietzsche interpreta a “história desses pensadores (pré-socráticos) como um ‘profundo diálogo espiritual’”²⁵³. Nietzsche não era propriamente um historiador da filosofia e, mesmo durante o curto tempo em que trabalhou como um acadêmico profissional, tinha os olhos sempre voltados para o pátio²⁵⁴. Os filósofos, desde os “filósofos trágicos”, são amigos e desafetos com os quais dialoga e combate tendo em vista não a congruência e consistência de seus enunciados com o curso da história da filosofia, mas a marca que produziria nessa história e, sobretudo, a marca que aquilo que Nietzsche chamava de “Era Trágica” produziu em seu espírito.

²⁵² FINK, E. *Nietzsche's Philosophy*, p. 30ss. Sobre essa distinção apontada por Fink confira-se a nota acima relativamente a Figal e a aproximação de seu entendimento ao de Fink. Essa pequena exposição e exame das interpretações de Figal e Fink foram desenvolvidos com vistas à demonstração das imensas dificuldades e ambigüidades que se apresentam ao leitor de Nietzsche. Figal e Fink são dois respeitados intérpretes e admiradores da filosofia de Nietzsche, portanto, ao apontarem o caráter “fantasioso” da tradução que Nietzsche faz dos fragmentos de Heráclito, não o fazem para desmerecer ou destruir a interpretação de Nietzsche, mas, de certo modo, defendem que Nietzsche não teria “acertado” em sua tradução. Entretanto, como se tentou demonstrar por meio daquela pequena tentativa de tradução/interpretação do fragmento de Heráclito, as possibilidades de tradução/interpretação são variadas e Nietzsche criativamente adotou uma delas, não havendo, portanto, “fantasia” em suas conclusões. Resumindo, o que se pretendeu demonstrar em última análise é que Figal e Fink ter-se-iam enganado em seu juízo e que, se dois respeitados pensadores podem enganar-se, o mesmo pode se esperar de qualquer leitor de Nietzsche, qualquer que seja o viés da leitura. As conseqüências dos possíveis enganos podem ter, de um lado, repercussões meramente acadêmicas que acabam por enriquecer os estudos nietzschianos e, de outro, repercussões desastrosas na formação de um entendimento acerca da política, como provam as leituras fascistas da obra de Nietzsche.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Segundo Maria Cristina Franco Ferraz, Nietzsche não empreende leituras, interpretações a partir da suposição de uma “verdade” que estaria oculta por trás da “máscara” que seria o texto. A qualidade da leitura, da interpretação, não estaria na dependência de seu vínculo à suposta verdade oculta do texto, “trata-se, antes, de ler com uma atenção necessariamente criativa, ampliando e expandindo o próprio texto para potencializá-lo, fazê-lo ainda e de novo falar, como que provocando precipitações de sentido”(Das três metamorfoses. p.44. In: O que nos faz pensar, N.14, agosto de 2000, p. 43-53.

O homem político quer, afinal, uma imagem-síntese, uma justificação do processo, uma explicação que lhe permita afirmar sua soberania sobre a vida; um reinado que envelhece, regulado por regras edificantes, negando o caráter essencial do devir, reduzindo-o a uma sucessão de acidentes, cujas melhores partes, e apenas as melhores partes, podem compor definitivamente a imagem-síntese – o quadro dos homens felizes. O homem esteta, trágico, não se compraz com a obra feita; quer e compreende a necessidade do permanente fazer e desfazer; aceita-a altivamente, como o herói aceita seu destino. Este é o homem dotado de “força plástica”, capaz de amoldar-se ao soberano devir, de onde retira sua força, onde alimenta sua vontade de poder.

CONCLUSÃO

I

Nietzsche ocupou sua curta vida com o estudo da filosofia. Em um dia, segundo ele próprio, “durante um inverno” em Sorrento, fez uma parada, “como faz um andarilho”, e deitou “os olhos sobre a terra vasta e perigosa” que seu “espírito percorrera até então”²⁵⁵; essa “terra vasta e perigosa” a qual se refere é a própria filosofia. Essa “parada” e esse olhar modificaram e ampliaram as possibilidades da própria reflexão filosófica. Até então, olhava-se de baixo para cima ou de fora para dentro; afinal, a filosofia é uma “terra vasta e perigosa”. Nietzsche pôs a si mesmo dentro da história da filosofia, não esperou que a posteridade o fizesse, e fez-se íntimo dos filósofos; há muita intimidade em sua crítica à filosofia e aos filósofos – *coisa de amigos*. Ele deu à filosofia um homem igualmente vasto e perigoso, um ser indefinido, uma corda tensa sobre o abismo, “um perigoso a caminho, um perigoso olhar-para-trás”, amado por “ser ele uma passagem e um declínio,²⁵⁶ um ser criativo – criador e auto-criador.

Deve parecer insólito tamanho elogio após a exposição do desprezo que Nietzsche devotava ao homem que quer ver a si próprio como bom. Todavia, essa distorção não decorre de uma idiosincrasia de um leitor particular. A distorção está na obra, e a filosofia não nos obriga a lidar com o pensamento como os comerciantes lidam com os negócios de “porteira fechada”. Estes compram o lote fechado, obrigatoriamente tornam-se donos do bom e do que não presta, além de atraírem para si as responsabilidades que já estavam contidas no negócio. No comércio das idéias, as coisas são, felizmente, diferentes.

Contra a ordeira apatia dos grandiosos sistemas filosóficos construídos sob a ilusão de que a realidade, após a contemplação do filósofo, permaneceria hipnotizada, languidamente estendida à espera que este, após o vôo da coruja de Minerva, a reencontrasse com seu sistema e consumasse a cópula, Nietzsche propôs um pensamento cuja origem fosse, justamente, o *pathos*. Este entendido não apenas como afecção, passividade, mas como perturbação, irritação. O real provoca-nos, desafia-nos mais do que nos seduz e não se deixa capturar facilmente. O *sujeito* nietzschiano não é aquele

²⁵⁵ Genealogia da Moral, Prólogo, 2.

²⁵⁶ Assim Falou Zaratustra. Prólogo de Zaratustra, 4.

glorificado examinador da realidade, treinado nas coisas dos objetos bem delimitados e dos instrumentos apropriados. O filósofo nietzschiano não se aproxima de uma mesa de laboratório, não escolhe instrumentos para dissecação de um cadáver. Ele abre, em primeiro lugar, suas próprias entranhas com suas mãos sujas e deixa-se infectar. Corre riscos, mas não porque assim lhe apeteça, corre riscos porque, se havemos de *desvelar* o real, o que para Nietzsche significa experimentar, o caminho arriscado é o único a seguir. Como poderia ser diferente? Como poderíamos compor um quadro em que segurança e desvelamento fossem complementares? Desvelar implica em um reconhecimento prévio de que há algo oculto, e esse algo, suspeitado, suposto, pode libertar ou destruir. Sabê-lo, saboreá-lo, implica risco²⁵⁷.

Tendo dito que a filosofia de Nietzsche pode ser examinada como uma obra de arte pictórica, deve-se acrescentar que não se pode ser cego ao precioso uso da luz e das cores por parte do artista. É inevitável admirar-se com o movimento, com as formas, com a profundidade da paisagem e com a perturbação que tamanha obra causa aos nossos sentidos e à nossa inteligência. Entretanto, seria fazer uma filosofia da adulação e da submissão dogmática, as quais o próprio Nietzsche desprezava, limitar-se ao encantamento do seu vibrante pensamento e deixar passar sem exame as partes sombrias e opacas de sua obra, especialmente por serem estas as partes que têm exercido maior poder de sedução.

A afirmação anterior é tão verdadeira quanto se possa inferir sua verdade do exame mesmo superficial dos autores que nos têm oferecido suas introduções ao pensamento nietzschiano. Nelas celebra-se a audácia de uma filosofia que abertamente desafia todas as fórmulas propostas pelas filosofias anteriores. Suspende-se, ou mesmo anula-se, o valor de verdade atribuído pelos filósofos às suas próprias sentenças, pois, de fato, Nietzsche os confronta com tantas e tamanhas perguntas, que estes, se estivessem vivos, corariam diante de tal embaraço.

Celebra-se também a reinserção de Dionísio no templo em que se cultuam as forças vitais do devir. Inebriados e tomados de excitação, seguimos a perspectiva igualmente inebriada dos autores que nos iniciam naquele pensamento. *Paripassu* com o exame direto do próprio pensamento de Nietzsche, acreditamos estar prontos a bailar com Zaratustra, a beber o vinho que jorra farto, comer as carnes, empunhar a espada, abrindo caminho vida

²⁵⁷ Os gregos sabiam disso; Platão (vide a seção “A Farmácia de Nietzsche”) refletiu sobre a ambiguidade do *Pharmakon*, um remédio, mas também um veneno, e ambos tomam-se pela boca, são saboreados. Em latim, saber e sabor compartilham a mesma etimologia – *sapere* – ter gosto, tomar o gosto, discernir, compreender.

afora, sorvendo o fulgor límpido, originário e fugaz de cada momento. Enfim, tomamos consciência de que a vida realiza seu sentido no viver de todos os momentos e na aceitação do devir e não na promessa de uma outra vida.

Entretanto, já deveríamos estar agora tomados por um sentimento de desconforto e estranhamento. Este devir repleto de venturas e desventuras, vivido heroicamente por homens que se descobrem finalmente para além do bem e do mal, possui uma densidade material que não foi examinada por Nietzsche ou seus seguidores; foi, antes, liminarmente desprezada²⁵⁸. Isto é, Zaratustra baila ao som da música executada por uma orquestra, seus pés desenham uma coreografia sobre um piso ornamentado, duro e real. O vinho e a carne do banquete não são imaginários, são tão reais como os cântaros e as travessas de barro que os contém. As espadas são forjadas em aço luminoso e seu fio fende a carne de corpos vivos e reais. Afinal, digeridas todas as carnes, exaurido todo o álcool que nos encheu de alegria, despertados do sonho encantador de uma potência auto-poiética, devemos perguntar: Quem labutou sob o sol de todos os dias nos vinhedos que garantiam o vinho de Dionísio? Quem assentou o piso sobre o qual Zaratustra bailava? Quem extraiu das entranhas da terra o minério para a forja das espadas? Quem teve as carnes fendidas pelos golpes do herói?

Estas perguntas, relevantes em qualquer época, tornam-se mais relevantes na época em que vivemos. Esta época em que tragicamente convertemos a reflexão filosófica dos aforismos nietzschianos em adoração supersticiosa é justamente a época da suprema alienação do homem das suas condições reais de existência. Por isso mesmo, a filosofia não pode escusar-se à sua tarefa – lançar luz onde imperam as trevas e o logro. “É tarefa primordial da filosofia conduzir o homem para além da pura imediatidade e instaurar a dimensão crítica. Superada a postura ingênua diante da realidade é então possível assumir responsabilmente a verdade como um todo”²⁵⁹.

A *acusação* de Nietzsche – essa é uma das formas do seu discurso –, de que a pretensão de validade universal para os juízos impostos aos homens pela decadente civilização ocidental não é outra coisa senão uma trapaça dos que detém o poder com vistas ao controle social e à contenção dos instintos humanos é tão verdadeira quanto limitada.

²⁵⁸ Além do Bem e do Mal, 44.

²⁵⁹ Ernildo Stein. (vide seção “A responsabilidade dos filósofos”)

Pode-se concordar com Nietzsche e reconhecer que, esquecidos de si mesmos, os homens já não reconhecem a fera cuja potência realiza-se continuamente na aceitação do devir. Nada está determinado. Contudo, o filósofo não parece ter atentado para o fato de que seus enunciados são eles próprios dotados de uma vontade universalizante que se pronuncia a partir de fora do movimento no qual imagina estar inserido. Talvez não tenha percebido que ele próprio, quando traça o caminho (reto ou torto) traça também os limites da ação. Nenhum combate é travado sem um *telos*, a doutrina aristotélica das causas acaba por se impor: o combate visa à dominação ou à libertação.

Vivemos a época dos refrigeradores e da comida sempre pronta, das mágicas ligações de luz e força por meio de um reles buraco na parede, esquecidos de nossa finitude e de nossos vínculos com uma complexa trama de relações que nos sustentam. Esquecemos ou tornamos invisíveis aqueles que fabricam os refrigeradores, preparam a comida e são consumidos pelo trabalho nas usinas. Vivemos, portanto, em uma época em que os entes reais buscados nas perguntas feitas mais acima (os que trabalham e lutam) podem ser condenados ao mais completo esquecimento, à completa invisibilidade, enquanto nós nos regozijamos em um devir que deve a sua mobilidade à mecânica vital desses que não podem fazer outra coisa que não seja trabalhar, justamente eles, os escravos, os ressentidos, os fracos, dos quais o super-homem extrai toda sua força, que acredita ser originariamente sua e constitutiva do seu ser.

O testamento de Nietzsche – Última palavra

II

A filosofia nietzschiana é uma filosofia que sirva a projetos políticos? Essa foi a indagação inicial, e, tanto no início como agora ao final, a resposta é sim. Mas esse não era o problema central. O problema central era: Nietzsche é um filósofo político? Sua filosofia possui as características que nos permitam falar em uma filosofia política nietzschiana do mesmo modo que falamos de uma filosofia política aristotélica, hobbesiana, iluminista, ou

marxista? E podemos sequer falar em filosofia política de outro modo? Os filósofos podem tratar esse tema com a mesma irresponsabilidade com que este tem sido tratado pelos ideólogos? Este foi o problema proposto, e a resposta, já apresentada no início deste trabalho, continua a ser não.

E não há nada a lamentar, afinal, mal compreendido, deturpado e arrancado das montanhas geladas onde se instalou, Nietzsche deixa de ser filósofo e torna-se aquele homem doente exposto à curiosidade pública; o autor de “frases” e “lemas” capazes de edulcorar os piores discursos saídos da pena dos piores homens. Não há mesmo nada a lamentar, pois, embora Nietzsche seja mesmo o filósofo que desafiou a filosofia a examinar sem subserviência as suas próprias entranhas, ele não exterminou a filosofia nem destruiu a passagem a outros filósofos. Dizer que Nietzsche não é um filósofo político não torna o campo da filosofia política um deserto, nem faz dele menos filósofo. Ele próprio indicou o seu lugar na história da filosofia e alertou que não produziria frutos em razão do gosto de quem os colhe. Naquela que talvez seja a sua obra mais importante, Nietzsche deixou algo como um testamento; na realidade, uma análise sumária de toda a filosofia política e de sua aversão a ela e aos “pequenos” homens e suas “pequenas” necessidades. Aqui a transcrevo como encerramento.

“Nós, os sem-pátria. – Não faltam, entre os europeus de hoje, aqueles que possuem o direito de denominar-se sem-pátria, num sentido honroso e eminente, e a eles é encarecidamente recomendada a minha secreta sabedoria e *gaya scienza*! Pois é dura a sua sina, incerta a sua esperança, é uma proeza imaginar-lhes consolo – e de que adiantaria! Nós, filhos do futuro, como *poderíamos* nos sentir em casa neste presente? Somos avessos a todos os ideais que poderiam levar alguém a sentir-se à vontade mesmo neste frágil e fraco tempo de transição; no que toca a suas “realidades”, porém, não acreditamos que tenham *duração*. O gelo que ainda suporta as pessoas tornou-se muito fino: o vento do degelo sopra, nós mesmos, os sem-pátria, somos algo que rompe o gelo e outras “realidades” demasiado finas... Não “conservamos nada, tampouco queremos voltar a algum passado, não somos em absoluto “liberais”, não trabalhamos para o “progresso”, não precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias que cantam o futuro na praça do mercado – o que elas cantam, “direitos iguais”, “sociedade livre”, “nada de senhores e de servos”, isso não nos atrai! – nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da

concordia seja estabelecido na Terra (porque seria, em todas as circunstâncias, o reino da mais profunda mediocrização e chineseria), alegremo-nos com todos os que, como nós, amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar, incluímos a nós mesmos entre os conquistadores, refletimos sobre a necessidade de novas disposições, também de uma nova escravatura – pois cada fortalecimento e elevação do tipo “homem” implica também uma nova espécie de escravidão –; não é verdade que com tudo isso não podemos nos sentir em casa numa época que gosta de reivindicar a honra de ser chamada a mais humana, a mais suave, a mais justa que o Sol até hoje iluminou? Já é mau que nos baste ouvir essas belas palavras para acalentarmos horríveis suspeitas! Que nelas vejamos apenas a expressão – e também a mascarada – do profundo enfraquecimento, da fadiga, da idade, da força que decai! Que nos interessam as lantejoulas com que um doente esconde sua fraqueza? Pode exibi-la como sua *virtude* – já não há dúvida de que a fraqueza torna suave, oh, tão suave, tão justo, tão inofensivo, tão “humano”! – A “religião da compaixão”, à qual nos querem converter – ora, conhecemos o bastante os histéricos homenzinhos e mulherzinhas que hoje necessitam precisamente desta religião como véu e adorno! Não somos humanitários; jamais ousaríamos nos permitir falar de nosso “amor à humanidade” – não somos bastante atores para isso! Ou Saint-simonianos o bastante, franceses o bastante! É preciso estar acometido de uma *gálica* desmesura de excitabilidade erótica e apaixonada impaciência, para honestamente ainda aproximar-se da humanidade com ardor... A humanidade! Já existiu velha mais medonha, entre todas as velhas? (– deveria então ser “a verdade”: uma questão para filósofos). Não, nós não amamos a humanidade; por outro lado, estamos longe de ser suficientemente “alemães”, como hoje é corrente a palavra “*alemão*”, para falar em prol do nacionalismo e do ódio racial, para poder nos regozijar do nacionalista envenenamento do sangue e sarna de coração, em virtude do qual cada povo da Europa de hoje se fecha e se tranca, como se estivessem todos de quarentena. Para isto somos demasiado diretos, maliciosos, mimados, também demasiado instruídos, “viajados”: bem preferimos viver nas montanhas, à parte, “extemporaneamente”, em séculos passados ou vindouros, apenas a fim de nos poupar o mudo furor a que nos saberíamos condenados, como testemunhas de uma política que torna desolado o espírito alemão, ao torná-lo vão, e que é, além de tudo, política *pequena*: – não necessita ela plantar sua própria criação

entre dois ódios mortais, para que esta não se desfaça imediatamente? não *tem* ela de querer a perpetuação dos pequeninos Estados europeus?... Nós, os sem-pátria, por raça e ascendência somos demasiado múltiplos e misturados, enquanto “homens modernos”, e, portanto, muito pouco inclinados a partilhar essa mentirosa autoadmiração e indecência racial, que agora desfila na Alemanha como sinal da mentalidade alemã e que, no povo do “sentido histórico”, é algo duplamente falso e obscuro. Somos, numa palavra – e será nossa palavra de honra! – *bons europeus*, herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu: como tais, havendo superado e sendo adversários do cristianismo, e justamente por termos *saído* dele, por nossos ancestrais haverem sido cristãos implacavelmente retos em seu cristianismo, que de boa vontade sacrificaram à sua crença posses e posição, pátria e sangue. Nós – fazemos o mesmo. Mas pelo quê? Por nossa descrença? Por todo tipo de descrença? Não, vocês sabem mais do que isso, meus amigos! O oculto Sim que há em vocês é mais forte que todos os Nãos e Talvezes de que estão enfermos, juntamente com seu tempo; e quando têm de lançar-se ao mar, vocês, emigrantes, o que a isso os impele é também – uma *crença!*”²⁶⁰

²⁶⁰ A Gaia Ciência, 377. Transcrição integral deste aforismo. Decidi fazer esta última citação fora dos padrões estabelecidos (recoo e itálico), usando apenas aspas e um pequeno recoo. Fiz isso para destacá-la das demais citações e para integrá-la ao texto da conclusão.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.W.; ORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ANSELL-PEARSON, K. **An Introcuotion to Nietzsche as Political Thinker**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ARISTÓTELES. **Política**. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; 1988.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. **The Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ARISTÓTELES. **The Politics**. London: Penguin Books, 1981.

_____. **Política**. Versão em Grego-Latim. 1515-1572. [S.l: s.n]. Disponível em: <<https://ia600606.us.archive.org/28/items/aristotelispolit01aris/aristotelispolit01aris.pdf>>. Acesso em: 1 fev.2014.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1982.

BARRETO, V. P. **O Fetiche dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2010.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Vendôme: Press Universitaires de France, 1983.

DERRIDA, J. **Spurs Nietzsche's Styles**. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

DERRIDA, J. **A Farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. **La Pharmacie de Platon**. Disponível em: <<http://en.bookfi.org/book/1299592>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

DILTHEY, W. **Introduction to the Human Sciences**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

DOSTAL, R.J. Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology. In: DOSTAL, R.J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 247-266.

FALBO, R. N. **Natureza do Conhecimento Jurídico**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2002.

FERRAZ, M. C. F. Das Três Metamorfoses. Ensaio de Ruminção. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n.14, p. 43-53, 2000. Disponível

em:<http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/das_tres_metamorfozes,_ensai_o_de_ruminacao/n14maria.pdf> Acesso em: 1 mar. 2014.

FERRAZ, M. C. F. Nietzsche: Esquecimento como atividade. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 7, p.27-40, 1999. Disponível em:<<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/37-nietzsche-esquecimento-como-atividade>> Acesso em: 1 mar. 2014.

FICHTE, J.G. **Addresses to the German Nation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. (Cambridge texts in the history of political thought).

FIGAL, G. **Nietzsche. Uma Introdução Filosófica**. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, 2012.

FINK, E. **Nietzsche's Philosophy**. London: Continuum, 2003.

FIORAVANTI, M. **Constitución. De la antigüedad a nuestros días**. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

FLAJOLIET, A. **La Première Philosophie de Sartre**. Paris: Éditions Champion, 2008.

FOGEL, G. Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.13, p. 89-117, 2012.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx – Theatrum Philosophicum**. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GADAMER, H.G. **The Beginning of Knowledge**. London: Continuum, 2002.

GIACOIA, O. **Nietzsche Como Psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2001.

GIACOIA, O. O Grande Experimento: Sobre a oposição entre eticidade (sittlichkeit) e autonomia em Nietzsche. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 12, p. 97-132, 1989. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v12/v12a08.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2013.

GIACOIA, O. Filosofia da Cultura e Escrita da História. Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n.3, p. 24-50, 1990. Disponível em:<http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/filosofia_da_cultura_escrita_da_historia_nota_sobre_as_reclamacoes_entre_os_projetos_de_uma_genealogia_da_cultura_de_foucault_e_nietzsche/n3oswaldo.pdf>. Acesso em: 10 out. 2013.

GIACOIA, O. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n.18, p. 101-144, 2004. Disponível em:

<http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/sonhos_e_pesadelos_da_razao_esclarecida/n18Giacoaia.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2013.

GIACOIA, O. Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 19-32, 2013. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/trans/v36nspe/03.pdf>>. Acesso em 10 jan. 2014.

HEIDEGGER, M. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

HIGGINS, M. e MAGNUS, B. (Ed). **The Cambridge Companion to Nietzsche**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HÖFFE, O. **Aristotle**. Albany: State University of New York Press, 2003.

JAEGER, W. **Paidéia – A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

JASPERS, K. **Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity**. Indiana: Regnery Gateway, 1979.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

KAUFMANN, W. **Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist**. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KAUFMANN, W. **The Philosophy of Karl Jaspers**. New York: Tudor Publishing Company, 1957.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche and The Vicious Circle**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Diccionario de Psicoanálisis**. Barcelona: Paidós. 1996.

LOWITH, K. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. California: University of California Press, 1997.

LUHMANN, N. **Social Systems**. California: Stanford University Press, 1995.

MARCUSE, H. **Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia**. London: Allen Lane The Penguin Press, 1970.

MARRAFON, M. A. **Hermenêutica e Argumentação Ético-Material na Aplicação do Direito**. Revista Crítica Jurídica, n 24, p. 91-119, Jan/Dez 2005. Disponível em: <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/critica/cont/24/pr/pr8.pdf>>. Acesso em: 01/08/2013.

MARRAFON, M. A. **Discursos sobre a verdade, radicalização hermenêutica e fundação ética: o caráter complexo do método jurídico na decisão constitucional**. Curitiba, 2008. 262 f. Tese (Doutorado em Direito) – Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2009. Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/15794/MONOGRAFIA.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 01 ago.2013.

MARX, K. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 2 ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MONTINARI, M. **Interpretações nazistas**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n.7, p.57-77, 1999. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/39-interpreta%C3%A7%C3%B5es-nazistas>>. Acesso em: 01/05/2013.

MONTINARI, M. **Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 3, p. 77-91, 1997. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/item/19-ler-nietzsche-o-crep%C3%BAsculo-dos-%C3%ADdolos>>. Acesso em: 01/05/2013.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Editora Companhia de Bolso, 2012.

_____. **Beyond Good And Evil**. New York: Vintage Books, 1966.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. Porto Alegre: Editora L&PMPocket, 2008.

NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. **Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2013.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. São Paulo: Editora Max Limonad. 1986.

NIETZSCHE, F. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Washington: Regnery Publishing, Inc, 1998.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Editora Companhia de Bolso, 2012.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. Lisboa: Guimarães e Cia Editores, 1980.

_____. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Human, All Too Human**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. **Humano Demasiado Humano I**. São Paulo: Editora Companhia de Bolso, 2013.

_____. **Humano Demasiado Humano II**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Nascimento da Tragédia**. 2ª ed. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999.

_____. **Origem da Tragédia**. Lisboa: Guimarães e Cia Editores, 1982.

NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. **Segunda Consideração Intempestiva**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará. 2003.

NIETZSCHE, F. **Untimely Meditations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, F. **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, F. **Wagner em Bayreuth**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2009.

NIETZSCHE, F. **Werke, Kritische Gesamtausgabe**. Editado por Colli e Montinari. Versão digital editada por Paolo D'Iorio. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em 03/03/2013.

NIETZSCHE, F. **Writings from the early notebooks (1868-1879)**. Cambridge: Cambridge University Press; 2009.

NOVAIS, J. R. **Contributo para uma Teoria do Estado de Direito**. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

NUNES, C.A. *Marginália Platônica*. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 1973.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Fedro**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **The Laws**. Penguin Classics. London: Penquin Books, 1980.

_____. **The Laws**. In: *The Dialogues of Plato*. v. V. Trad. B. Jowett. New York: Macmillan & Co., 1892 – Domínio público. Disponível em: <<https://archive.org/details/Jowett-3rded-ebox-set>>. Acesso em: 03/03/2013.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1983.

RAWLS, J. **A Theory of Justice. Revised Edition**. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1990.

RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

SALAUARDA, J. **A Conceção Básica de Zaratustra**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 2, p. 17-39, 1997. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_02_02%20Salauarda.pdf>. Acesso em: 19/06/2014.

SMITH, A.D. **The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant and Republic**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008.

SMITH, A.D. **The Ethnic Origins of Nations**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2005.

SMITH, A.D. **Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism**. London: Routledge, 2003.

STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

STEGMAIER, W. **Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Porque sou um destino”, de Ecce Homo**. Trans/Form/Ação, Marília, v.33, n.2, p. 241-278, 2010. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1041/940>>. Acesso em 18/06/2014.

STEIN, E. **Apresentações e notas de Heidegger**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

STEIN, E. **Aproximações Sobre Hermenêutica**. 2ª Ed. Porto Alegre: Editora Universitária da PUCRS, 2004.

STEIN, E. **Dialética e Hermenêutica. Uma controvérsia sobre o método em Filosofia**. Síntese, Minas Gerais, v. 10, n.29, p. 21-48, 1983. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2087/2381>>. Acesso em: 03/03/2014.

STEIN, E. **Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico**. *Natureza Humana*, São Paulo, n. 6(2), p. 289-304, jul-dez. 2004. Disponível em:
<<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v6n2/v6n2a05.pdf>>. Acesso em 03/03/2014.

STEIN, E. **O filósofo e o tempo**. In: SOUZA, D.G. (Org.). **Amor Scientiae**. Porto Alegre: Editora Universitária da PUCRS, 2002. p. 227-244.

TONGEREN, P.J.M.v. **Introdução: o Dicionário Nietzsche**. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.31, p. 31-53, 2012. Disponível em:
<<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br>>. Acesso em: 02/02/2014.

TONGEREN, P.J.M.v. **Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy**. Indiana: Purdue University Press, 2000.