

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARCO ANTONIO SABATINI RIBEIRO

A PEQUENA POLÍTICA EM NIETZSCHE

GUARULHOS

2019

MARCO ANTONIO SABATINI RIBEIRO

A PEQUENA POLÍTICA EM NIETZSCHE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de doutor em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Henry Burnett.

GUARULHOS

2019

Ficha Catalográfica

Sabatini R., Marco Antonio.

A pequena política em Nietzsche / Marco Antonio Sabatini Ribeiro. Guarulhos, 2019.

306 f.

Tese de doutorado (pós-graduação em filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

Orientador: Henry Martin Burnett Junior

Título em inglês: Nietzsche's Petty Politics

1. pequena política 2. dominação 3. modernidade

I. Título

MARCO ANTONIO SABATINI RIBEIRO

A PEQUENA POLÍTICA EM NIETZSCHE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de doutor em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Henry Burnett.

Aprovado no dia 9 de abril de 2019

Prof. Dr. Henry Burnett (Presidente)
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Prof. Dr. Edson Luis de Almeida Teles
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos
Universidade Federal do ABC (UFABC)

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Universidade de Campinas (UNICAMP)

Prof.^a Dr.^a Arlenice Almeida Da Silva (Suplente)
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Prof. Dr. Marcio Benchimol Barros (Suplente)
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp)

DEDICATÓRIA

**Para meu pai, minha mãe e meu irmão;
Para meu amor, Karina Rufina,
Pela parceria e leveza, pelo amor e carinho**

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai Edson Sabatini e à minha mãe Sandra Ribeiro: não existe palavra nem rima suficiente para retribuir o carinho, o suporte e a esperança que sempre me deram. Sou eternamente grato por tudo o que fizeram e por todo ensinamento que recebi: pela coragem, pela curiosidade, pela humildade e sobriedade quando necessárias, pela graça e pela felicidade. Meu agradecimento retornará de novo e de novo. Se eu pudesse mudar algo do que vivi, não mudaria nada.

À minha parceira, Karina Rufina quem demonstrou amor infinito, quem me fez sentir amor infinito; quem me ajudou nas situações mais difíceis e sentiu minhas aflições, me abraçou e me deu a mão; quem torceu e sorriu comigo e por mim. Obrigado, meu amor, por nossa poesia, por nossos projetos, por nossos sonhos. Te amo.

Ao meu irmão, Lucas Sabatini, que também esteve ao meu lado esse tempo todo; pelas conversas filosóficas e debates durante horas, pelos inúmeros empurrões dados nos momentos de viagem – sobretudo, quando o motor falhava. Valeu manow!!!

Ao meu sogro Raimundo e à minha sogra Lúcia por me receberem com tanto carinho e alegria, pelas inúmeras conversas na cozinha e na sala, pelo lar que me deu conforto e calor. A toda essa família: Valentina, por esse sorrisinho lindo. À Natasha e ao Kevin Quaresma pelas lições feitas e aprendidas, pelas diversões constantes.

Ao meu orientador Prof. Dr. Henry Burnett, pelos inúmeros ensinamentos sobre Nietzsche, sobre cultura, sobre música. Mais do que isso, obrigado pela oportunidade de passar por mais essa etapa. A todo grupo de pesquisa, pelos valiosos comentários: Hugo José Henrici Vedovato, Alexandre Squara Neto, Sérgio Carvalho da Fonseca, Lucas Carvalho Lima Teixeira, Vinicius Souza de Paulo, Leonardo Silva, Marcelo Ribeiro Rosa, Philippe Curimbaba Freitas e Ivan de Bruyn Ferraz.

À Ana Carolina, à Mayara Luiza e ao Vagner Fernandes pelas conversas repletas de felicidade.

Aos meus amigos Otávio Rangel, Hildon Vital de Melo, Sidnei de Oliveira e todos amigos da Unifesp: foram mais de dez anos de universidade juntos; agradeço aos inúmeros projetos, às feiras de livros, às conversas, às constantes risadas, aos desesperos, aos engajamentos políticos, às brigas que nos fizeram crescer, aos apoios quando a força oscilou e, sobretudo, à lembrança de nossa história: dos pés de jaca e do

chão de terra do Pimentas em 2007 até a coragem de hoje para nunca esquecermos politicamente quem somos e contra quem nos pomos.

Ao meu amigo Edmilson Romanini, querido Ted, pelas constantes divagações filosóficas, questionamentos políticos e trocas de conhecimento; e por sua revisão em meu abstract.

Aos professores Dr. Ernani Chaves e Dr. Oswaldo Giacoia por estarem em minha banca de qualificação e me presentarem com valiosos comentários.

Aos professores de minha banca de defesa Dr. Edson Luis de Almeida Teles, Dr. Fernando Costa Mattos, Dr. Jorge Luiz Viesenteiner, Dr. Oswaldo Giacoia Junior, Dr.^a Arlenice Almeida Da Silva e Dr. Marcio Benchimol Barros. Ao professor Dr. Marcio Benchimol Barros, um agradecimento em especial por se disponibilizar a ler e comentar minha tese em tão pouco tempo.

A todas e todos integrantes do Cursinho Popular Edson Luís, em especial à Jacquelyn da Silva Souza (Pupi), que me ajudaram em meu crescimento político; por todo esforço e suor, mesmo quando não tinham condições, em manter esse projeto que permite com que tantos jovens sonhem, entrem e sintam a universidade.

A todos meus alunos que, com graça e leveza, sempre me deram carinho enquanto lhes falava um pouco sobre filosofia e política.

A toda equipe da biblioteca da EFLCH (em especial Chris, William e Caio) por caminharem juntos aos alunos, entenderem suas dificuldades e sempre estarem à disposição.

A todos funcionários da EFLCH; como eu sempre disse: vocês são os verdadeiros e grandes pilares da Unifesp-Guarulhos.

Agradeço também ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de pesquisa que me foi concedida durante esse doutorado. Vale sempre ressaltar que, sem universidades públicas, financiamentos e bolsas, não existe pesquisa no Brasil; sem a pesquisa, o ensino tende a se congelar e se perder em teorias vazias e ultrapassadas.

Quem não se movimenta, não sente as correntes que o prendem
Rosa Luxemburgo

Eu acreditaria somente em um deus que soubesse dançar
Friedrich Nietzsche

*Não há pessoas
maiores que as outras,
a diferença é que diante da vida
algumas se apequenam,
outras crescem.*
Sérgio Vaz

*Nunca cometo o mesmo erro duas vezes
já cometo duas três quatro cinco seis
até esse erro aprender que só o erro tem vez*
Paulo Leminski

RESUMO

Com frequência, a pequena política é associada à crítica de Nietzsche ao nacionalismo, ao parlamentarismo e ao antissemitismo e contraposta à grande política. Por constar somente em três passagens publicadas e em dois fragmentos póstumos, ela parece desprovida de um desenvolvimento conceitual próprio e complexo. Sustentamos, no entanto, que tais aforismos nos possibilitam uma argumentação mais robusta. Relacionada ao enfraquecimento da vontade, a pequena política moderna se deriva, de modo mais refinado e intensificado, do projeto milenar de domesticação das forças humanas advindo da filosofia socrático-platônica e do cristianismo. Nossa hipótese é que ela institui um tipo humano baseado nos instintos gregários (medo, conforto, segurança e felicidade) a fim de se conservar. Para isso, sua racionalidade política mobiliza as forças humanas para que elas se concentrem em assuntos, ideais e objetivos supérfluos e se impossibilitem de superar os limites existenciais estabelecidos pelas pequenas pessoas da modernidade. As instituições (Estado, família, igreja, estabelecimentos de ensino e laborais) forjam e educam cotidianamente seus indivíduos para que eles voltem sua atenção para elas mesmas e, desse modo, se esgotem fisiologicamente, consumindo e esbanjando suas forças por meio da mediocridade. Ou seja, os indivíduos modernos estabelecem assuntos e meios para que eles enfraqueçam a si. “Poderoso” é, nesse sentido gregário, aquele que mais pode conservar suas estruturas políticas e morais. Por conseguinte, para se ter mais “poder” é preciso ser fisiologicamente mais fraco e mais astuto, causando uma intensificação nos processos de domesticação e conservação. Cria-se um paradoxo em que, quanto menos medo e mais conforto, segurança e felicidade se almeja, mais medo e menos conforto, segurança e felicidade se tem. O nacionalismo, o antissemitismo e o parlamentarismo são, assim, apenas consequências dessa lógica (semelhante ao fanatismo, à hipocrisia dos governantes e às filosofias modernas); mas que, rapidamente, se tornam o fundamento da modernidade que, por sua vez, eleva-se constantemente a novas intensidades de domesticação e de gregarismo.

Palavras-chave: pequena política; dominação; domesticação; gregarismo; modernidade

ABSTRACT

Often, the petty politics is associated with Nietzsche's critique of nationalism, parliamentarism and anti-Semitism, and opposed to great politics. Because it appears only in three published passages and in two posthumous fragments, it seems devoid of a proper and complex conceptual development. We argue, however, that such aphorisms enable us a more robust argument. Related to the weakening of the will, modern petty politics derives, more refined and intensified, from the millennial project of domestication of human forces originated in the Platonic-Socratic philosophy and Christianity. Our hypothesis is that it establishes a human type based on gregarious instincts (fear, comfort, security and happiness) in order to preserve itself. Consequently, its political rationality mobilizes the human forces so that they concentrate on superfluous subjects, ideals and objectives and are unable to overcome the existential limits established by the petty people of modernity. Institutions (State, family, church, educational and labor establishments) constantly forge and educate their individuals so that they turn their attention to themselves and, therefore, become physiologically exhausted, consuming and squandering their strength through mediocrity. In other words, the modern individuals establish subjects and means in order to weaken themselves. "Powerful" is, in this gregarious sense, who can best conserve one's own political and moral structures. Therefore, to have more "power" one must be physiologically weaker and more cunning, causing an intensification in the processes of domestication and conservation. It creates a paradox in which the less fear and more comfort, security and happiness are desired, the more fear and less comfort, security and happiness one has. Nationalism, anti-Semitism and parliamentarism are mere consequences of this logic (similar to fanaticism, the hypocrisy of rulers and modern philosophies); but quickly become the foundation of modernity which, in its turn, is elevated constantly to new intensities of domestication and gregarism.

Keywords: petty politics; domination; domestication; gregariousness; modernity

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Utilizamos, como principal fonte deste trabalho, a edição crítica das obras completas de Nietzsche, **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**, organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari em 15 volumes, e a edição de suas cartas, **Kritische Studienausgabe der sämtlicher Briefe (KSB)**, em oito volumes, da editora Walter de Gruyter. Embora tenhamos optado por traduções próprias em relação aos fragmentos póstumos e às cartas, utilizamos a versão de Paulo César de Souza para as obras autorizadas e publicadas por Nietzsche; a de J. Guinsburg para *O nascimento da tragédia*; a tradução de Rubens R. Torres Filho para *Verdade e mentira no sentido extra-moral*; a tradução espanhola de Andrés Sánchez Pascual para os textos preparatórios de *O nascimento da tragédia* e a de Pedro Sússekind para *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Para os escritos e cursos filológicos de Nietzsche, utilizamos a edição dirigida por Diego Sánchez Meca. Ao discordar de algum tradutor, fizemos as alterações que consideramos pertinentes, alertando o leitor após a citação da seguinte forma: [nossa tradução]; do mesmo modo, ao grifar: [grifo nosso].

Para citações, nos baseamos nas seguintes siglas entre parênteses e em negrito, já consideradas tradicionais pelos pesquisadores nietzschianos:

a) Obras publicadas e/ou autorizadas:

GT (NT) – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia)

UB, DS (Co. Ext. I) – *Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações Extemporâneas: David Strauss: o devoto e o escritor)

UB, HL (Co. Ext. II) – *Unzeitgemässe Betrachtungen: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (Considerações Extemporâneas: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)

UB, SE (Co. Ext. III) – *Unzeitgemässe Betrachtungen: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações Extemporâneas: Schopenhauer Educador)

UB, WB (Co. Ext. IV) – *Unzeitgemässe Betrachtungen: Richard Wagner in Bayreuth* (Considerações Extemporâneas: Richard Wagner em Bayreuth)

MA (HH) – *Menschliches, Allzumenschliches I* (Humano, demasiado Humano I)

VM (**OS**) – *Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche* (Humano, demasiado Humano II: Miscelânea de Opiniões e Sentenças)

WS (**AS**) – *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten* (Humano, demasiado Humano II: O Andarilho e sua Sombra)

M (**A**) – *Morgenröthe* (Aurora)

FW (**GC**) – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência)

Za (**ZA**) – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra)

JGB (**BM**) – *Jenseits von Gut und Böse* (Além de bem e mal)

GM (**GM**) – *Zur Genealogie der Moral* (Para a genealogia da moral)

WA (**CW**) – *Der Fall Wagner* (O caso Wagner)

GD (**CI**) – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos)

AC (**AC**) – *Der Antichrist* (O anticristo)

EH (**EH**) – *Ecce homo* (Ecce homo)

DD (**DD**) – *Dionysos-Dithyramben* (Ditirambos de Dionísio)

b) Obras e anotações póstumas e/ou filológicas:

VP (**FP**) – *Die vorplatonischen Philosophen* (Os filósofos pré-platônicos)

ETS (**ITS**) – *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (Introdução à tragédia de Sófocles)

EPD (**IDP**) – *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* (Introdução aos estudos dos diálogos platônicos)

ST (**ST**) – *Socrates und die Tragödie* (Sócrates e a tragédia)

AR (**RA**) – *Darstellung der antiken Rhetorik* (Descrição da retórica antiga)

BA (**EE**) – *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)

CV (**CP**) – *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios para cinco livros não escritos)

PHG (**FT**) – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na época trágica dos gregos)

WL (**VM**) – *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Verdade e mentira no sentido extra-moral)

NF (**FP**) – *Nachgelassene Fragmente* (Fragmentos póstumos)*

Tanto para “obras publicadas e/ou autorizadas” quanto para “obras e anotações póstumas e/ou filológicas”, abreviamos os livros utilizando as siglas entre parênteses e negritadas acima, como dito, seguidas do nome do capítulo e/ou do número do aforismo/parágrafo, por exemplo: “EH, O caso Wagner, §2” e “BM, §198”.

* No caso dos “Fragmentos Póstumos”, utilizamos a sigla FP, posteriormente à referência das obras críticas KSA e seu volume e, anteriormente ao ano, conjunto e número do fragmento; por exemplo: “KSA 12: FP-1885, 2[58]”.

Em relação às cartas de Nietzsche, mencionamos a quem foram endereçadas e sua data de escrita, seguidas da edição KSB, volume e número: “Carta para Franz Overbeck de 24 de março de 1887. KSB 8, 820”.

SUMÁRIO

NOTAS INTRODUTÓRIAS.....	16
a) Sobre uma vida agonística.....	17
b) Interpretações e críticas gerais sobre a política em Nietzsche.....	22
c) Pequena Política <i>versus</i> Grande Política?.....	30
d) Pequena Política: a luta pela dominação da Terra.....	35
SEÇÃO I: O fundamental da existência.....	38
I.1. Por que sempre a Verdade?.....	40
I.2. “Tudo é força”: “tudo retorna”.....	50
I.3. <i>Wille zur Macht</i> e a política.....	62
I.4. Por uma vontade de poder resistente.....	72
I.5. Dos assuntos fundamentais ao fundamento moral da política moderna.....	81
SEÇÃO II: Algumas raízes das forças humanas modernas.....	93
II.1. Domesticação e civilização: os prelúdios da modernidade.....	95
II.2. Sacerdotes: o poder no próprio inferno.....	104
II.3. O caso de Sócrates: ou a racionalidade política.....	113
II.4. Platão: da epistemologia política à tirania da Verdade.....	122
II.4.1. Platão: por uma epistemologia política.....	125
II.4.2. Platão e a constituição de sua república.....	130
II.4.3. Platão e a tirania da Verdade.....	135
II.5. A tarefa da Igreja: fazer do homem um sublime aborto.....	140
II.6. O instinto do rebanho: do risco antigo à segurança moderna.....	151
II.6.1. Grécia Antiga: o risco perante a tradição.....	152
II.6.2. Cristianismo: do sofrimento, o consolo; no consolo, o controle.....	155
SEÇÃO III: A modernidade: do fanatismo à dominação gregária.....	160
III.1. “Convicções são prisões”: a relação entre a verdade e o fanatismo.....	163
III.2. Rousseau e Kant, ou sobre os “filósofos” do rebanho moderno.....	172
III.3. É tempo da autodeificação das pequenas pessoas.....	184
III.4. A hipocrisia dos dominantes: estupidificação e afrouxamento da vontade...	196
III.5. A política de desagregação das forças humanas.....	203

SEÇÃO IV: Instituições modernas: como a pequena política se torna o que é..	210
IV.1. Estado: contra a mentalidade soberana, uma violência organizada.....	213
IV.2. Filhos: a cômoda propriedade de seus pais.....	223
IV.3. A igreja moderna: também os deuses apodrecem.....	232
IV.4. As instituições de ensino: um brutal adestramento.....	244
IV.5. Instituições laborais: o trabalhador e a atividade maquinal.....	257
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	267
BIBLIOGRAFIA.....	278
Obras de Nietzsche em alemão.....	279
Obras de Nietzsche traduzidas.....	279
Bibliografia secundária.....	282

NOTAS INTRODUTÓRIAS

a) Sobre uma vida agonística

Em 1990, Müller-Lauter fez uma longa conferência intitulada *O desafio Nietzsche*. Sua intenção foi demonstrar os problemas e as dificuldades concentradas em uma escrita que convida seus leitores a inúmeros jogos, provocações, enigmas e a uma série de recursos linguísticos que a tornam bastante complexa. Müller-Lauter não se referia a um leitor iniciante ou com pouca bagagem sobre a filosofia e sobre as malícias que ela concentra, mas, sim, a pensadores com grande conhecimento filosófico e alto calibre interpretativo. Entre eles, Walter Kaufmann, Deleuze, Camus, Foucault se depararam, conforme sugere a conferência, com “um autor cujos escritos são relativamente fáceis de ler e, no entanto, difíceis de entender” (MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 25). *O desafio de Nietzsche* nos convida à sobriedade perante uma filosofia que solicita, ao leitor, interpretação constante e o conduz, muitas vezes, a tentativas de experimentar novos argumentos e novas práticas.

Ressaltar esse convite não parece nenhum exagero – ao menos não perante a confusa história de mal-entendidos e confrontos nos quais o pensamento nietzschiano está submetido. Com frequência, os temas, os estilos e as polêmicas fomentadas por Nietzsche foram vistos como consequência de sua negligência acadêmica, aristocratismos e, inclusive, de sua loucura. Em 1872, publicou seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, como uma forma de “justificar” seu doutorado por *honoris causa* e sua cátedra na Universidade da Basileia adquiridos com tão pouca idade. Esperava-se um livro cuja genialidade fosse demonstrada por meio do conteúdo e da exposição formais que a tradição da filologia clássica estava acostumada. No entanto, Nietzsche apresentou uma escrita sem notas e citações eruditas, com inovações estilísticas e hipóteses sobre o período pré-homérico não comprovadas¹, além da clara

¹ A filologia era considerada “uma disciplina que englobava a história, a arte, a filosofia e a literatura antigas, assim como a arqueologia” (CHAVES, 2006, p. 08) no século XIX, mas devemos nos perguntar: qual era, resumidamente, o conhecimento arqueológico sobre a Antiguidade? Segundo Ève Gran-Aymerich, somente em 1867, a Pré-história foi reconhecida e, somente a partir de 1871, “a integração da pré-história na história, esboçada então, se acelera com os extraordinários descobrimentos de Heinrich Schliemann em Tróia [inicialmente de 1871-1873], Micenas [inicialmente de 1874-1876] e Tirinto [inicialmente de 1884-1885], que deixam bem claro que o ‘milagre grego’ não nasce espontaneamente do nada, senão que encontra suas raízes mais profundas na pré-história do Oriente helênico” (GRAN-AYMERICH, 2001, p. 23). Até estas datas, as provas arqueológicas mais antigas eram as cerâmicas gregas do século VII a.C. que fizeram com que os filólogos modernos acreditassem na espontaneidade e instantaneidade da cultura grega Arcaica e Clássica como se ela fosse um “milagre”. Em 1871, “no entanto, o parágrafo 4 de *O nascimento da tragédia*” remetia “a um ‘período artístico’ da Idade do Bronze” (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005a, p. 63) que não podia ser comprovado arqueologicamente e que, enquanto hipótese, exigia uma grande energia interpretativa. Além disso, Nietzsche enfatizava um deus, Dioniso, cuja mitologia conhecida pela modernidade não apresentava um passado tão primitivo como *O nascimento da tragédia* sugeria. Em *Ilíada* de Homero, Dioniso quase não aparece – o que

preponderância da filosofia sobre a filologia, o que não agradou em nada os filólogos clássicos.

Esses e outros motivos suscitaram uma crítica áspera de Wilamowitz-Möllendorff (outro jovem filólogo quem veio, anos depois, conquistar importância imprescindível em sua área) contra *O nascimento da tragédia*. Möllendorff conclamava que Nietzsche cumprisse sua palavra (NT, §20) pegasse “o tirso em suas mãos”, fosse “da Índia para a Grécia à vontade, mas” descesse “da cátedra na qual deveria ensinar ciência” (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005a, p. 78). Ritschl² nada comentou em público. Porém, sua insatisfação se tornou evidente quando Nietzsche, surpreso por seu silêncio, lhe enviou uma carta perguntando-lhe sobre suas considerações. Como resposta, seu antigo mestre afirmou ser “demasiado velho para lançar-se por caminhos totalmente novos da vida e do espírito” (PASCUAL, 2007, p. 16). Assim, o que comentou em *Ecce homo* sobre suas *Extemporâneas* vale, sobretudo, para *O nascimento da tragédia*: “No fundo”, ele “havia posto em prática uma máxima de Stendhal: ela aconselha a fazer a entrada na sociedade com um *duelo*” (EH, As Extemporâneas, §2).

Para além de sua entrada na sociedade, Nietzsche manteve uma postura beligerante durante toda a vida, de modo semelhante à sua interpretação sobre o *ágon* da Grécia antiga. De acordo com o seu prefácio “A disputa de Homero”,

a antiguidade em geral pensa de modo diferente do nosso sobre rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que aponta uma Éris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*. (A disputa de Homero, p. 70)

tornava difícil a compreensão de que ele fosse cultuado no período pré-homérico; somente depois de décadas, com as descobertas dos tabletes micênicos do Linear B se comprovou que Dioniso estava presente na cultura pré-homérica da Grécia.

² Ritschl foi professor de Nietzsche e um dos principais nomes que o transformou em docente da Universidade de Basileia e em doutor por *honoris causa*. Ainda quando estudante de filologia clássica, sob a orientação e influência de seu mestre, Nietzsche escreveu artigos sobre Teógnis (1867), a lírica grega (1868a) e as fontes de Diógenes de Laértios (1868b e 1869) na importante *Rheinisches Museum für Philologie*, o que chamou a atenção dos filólogos e serviu como argumento para que Nietzsche se tornasse professor da Universidade de Basileia. A relação amigável entre ambos e a forte admiração de Nietzsche por Ritschl foi, inclusive, um dos fatores que motivaram sua troca de teologia por filologia e sua mudança de Bonn para Leipzig. Essa relação também motivou as fortes críticas de Wilamowitz-Möllendorff em 1928, acusando Ritschl de nepotismo (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 1928, p. 129). “A parcialidade de Ritschl para com seu amigo vai se tornando um tanto escandalosa. Um dia lhe pergunta misteriosamente: ‘A V.S. lhe interessaria preparar algo sobre as fontes de Diógenes Laercio?’ Poucas semanas mais tarde, anunciou o tema do concurso para o prêmio anual da universidade: *De fontinus Diogenis Laertii*. E assim sucessivamente. Em 1869, Ritschl oferece a Nietzsche, com seus apenas vinte e cinco anos completos, um posto de professor extraordinário na universidade e *Pädagogium* de Basileia com 3.000 francos anuais” (GALIANO, 1969, p. 36).

Isso, talvez, nos ajude a entender como suas amizades com Wagner e Paul Rée, por exemplo, se problematizaram ao longo do tempo. Como Nietzsche afirma sobre o compositor, “nós éramos amigos e nos tornamos estranhos um para o outro” (GC, §279). Anos antes em 1849, os operários da cidade de Dresden – onde Wagner residia – “encontraram um comandante capaz e com sangue-frio no refugiado russo Mikhail Bakunin” (ENGELS, 2008, p. 292). Por meio de seu amigo revolucionário Röckel, Wagner conheceu esse anarquista cuja presença “foi também altamente inspiradora para a participação do compositor na insurreição” (MACEDO, 2006, p. 30). Nesse período, ele compôs a primeira versão de *O anel dos Nibelungos*; “dirigida contra a cultura burguesa da época, o mito representava a linguagem criadora do povo e se constituía como meio de expressão de uma arte associada a fins revolucionários” (CAVALCANTI, 2009, p. 18-19). Também por meio de Röckel, “Wagner teve contato com o pensamento de Proudhon e de Max Stirner; fez críticas à propriedade privada, ao matrimônio como instituição econômica e às desigualdades sociais” (MACEDO, 2006, p. 30).

O período revolucionário de Wagner aos poucos se esgotou e o compositor se tornou, no máximo, um reformista. “Nesse sentido”, ele diz, “o alemão não é revolucionário, mas reformador; ele sabe por fim conservar, para a expressão de sua essência interior, uma riqueza de formas de que não dispõe nenhuma outra nação” (WAGNER, 2010, p. 43). Em sua juventude, Nietzsche reconheceu na quarta *Consideração Extemporânea* esse caráter reformista de Wagner tanto em relação ao “homem moderno” quanto aos “seus objetivos políticos” (Co. Ext. IV, §4 e §10). Doze anos depois, *O caso Wagner* ironizou a transformação wagneriana de uma obra revolucionária para uma obra destinada ao público burguês: “Pergunta: como se testa esse conteúdo, esse eterno conteúdo? – O químico responde: traduzam Wagner para o real, para o moderno, – sejamos mais cruéis! Para o burguês!” (CW, §9). A ruptura com Wagner reflete, também, um distanciamento em relação à filosofia schopenhaueriana³. De acordo com Nietzsche, a partir da leitura de *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer, Wagner iniciou sua adesão ao pessimismo e, conseqüentemente, ao

³ Essa rejeição de Nietzsche a Wagner e a Schopenhauer não aconteceu de modo igualitário e cadenciado entre tais pensadores. Na verdade, o distanciamento de Nietzsche foi gradual em relação tanto à filosofia schopenhauriana quanto à arte wagneriana. Em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, quando Nietzsche exaltava Wagner, já expressava alguns pontos contrários a Schopenhauer: “toda essa contraposição do subjetivo e do objetivo, segundo o qual, como se fora uma medida de valor, mesmo Schopenhauer ainda divide as artes, é em geral inadequada em estética” (NT, §5). O que unia Wagner e Schopenhauer de modo inadmissível para Nietzsche após *Humano, demasiado humano* era adoção e a intensificação dos valores cristãos presentes nas obras deles.

cristianismo, deixando seu antigo rumo revolucionário. “Por longo tempo a nave de Wagner seguiu contente esse curso. Sem dúvida, Wagner buscava nele o seu mais elevado objetivo. – O que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana” (CW, §4).

Em relação a Paul Rée, também a amizade se conturbou com o tempo. Nietzsche o conheceu em 1873. Em 1876, Malwida convidou ambos, e mais alguns amigos, para passar uma temporada que durou seis meses, em Sorrento, Itália, período que *Humano, demasiado humano* foi pensado. Em 1876, Nietzsche “renega a fase wagneriana, retoma certas aquisições de sua formação filosófica e filológica e se abre ao pensamento da Modernidade, à história e à ciência. Nessa guinada, geralmente qualificada de positivista, a amizade com Paul Rée exerce um papel central” (D’IORIO, 2014, p. 95). As análises de Rée sobre os pensadores morais franceses foram uma das influências decisivas para o afastamento de Nietzsche das ideias de Schopenhauer e de Wagner. “O método desse desligamento será a formulação de uma análise fisiopsicológica dos sentimentos morais, na perspectiva de uma ‘filosofia histórica’ contraposta a uma ‘filosofia metafísica’” (OLIVEIRA, 2011, p. 39). Pouco depois, Nietzsche procurou se distanciar de Rée. Já em *Aurora*, põe em questão “o valor mesmo da moralidade e não apenas a sua fundamentação – e isso não havia sido feito por Rée” (OLIVEIRA, 2011, p. 61).

Poderíamos citar inúmeras outras relações amigáveis às quais, posteriormente, Nietzsche se afastou. Todavia, esses afastamentos e essas críticas fazem parte do que ele chama de “práticas de guerra”. Uma delas é: “nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável” (EH, Por que sou tão sábio, §7). David Strauss, Wagner, Rée, Darwin representam, entre tantos outros, as grandes forças da modernidade que, embora esteja submersa em um “estado de miséria”, dissimula-se e interpreta-se com palavras de caráter positivo. “Progresso”, “democracia”, “humanidade” são, por exemplo, formas de velar o que Nietzsche entende por uma sociedade gregária, uniforme, medíocre. O que o filósofo ataca é o cristianismo, o niilismo, a decadência, ou melhor, todos os valores ocultos e niveladores da vida moderna que negam a diversidade humana.

Por isso, as polêmicas e os confrontos nunca cessaram. Sua última obra, *O anticristo*, foi sua saída da sociedade também por meio de um duelo. Ela se propôs “a entender algo que dezenove séculos entenderam errado” (AC, §36). Ironicamente, demorou quase cem anos para que essa obra fosse tomada como um escrito autêntico

dos últimos anos de lucidez de Nietzsche com o artigo *Der Antichrist* de Jorg Salauarda em 1973. Comentadores renomados da filosofia nietzschiana como Karl Jaspers e Eugen Fink defenderam que *O anticristo* era consequência de um ressentimento e de um preconceito violento de Nietzsche para com o cristianismo (SENA, 2012, p. 28). De acordo com Salauarda, muitos outros pensadores acreditaram que o filósofo se queria, de fato, como o anticristo, ou melhor, um inimigo publicamente declarado de Jesus (1973, p. 97). Além disso, teses absurdas chegaram a defender que a loucura de Nietzsche foi um castigo devido aos seus ataques enérgicos contra o cristianismo. Segundo Janz, “algumas pessoas, que não têm a mínima noção nem das premissas nem da posição e função de Nietzsche na história da filosofia, chegaram a usar seu destino trágico como exemplo para o ‘Juízo de Deus’” (2016c, p. 11).

Não apenas como consequência, a loucura foi vista também como a criadora das obras de Nietzsche. Em seus diários, Tolstói afirma que leu *Assim falou Zaratustra* e, neles, escreve sua impressão sobre esse livro:

Li o *Zaratustra* de Nietzsche e as notas de sua irmã sobre a maneira que ele escrevia, e fiquei plenamente convencido que ele estava perfeitamente louco quando escreveu, e louco não no sentido metafórico, mas no sentido direto mais preciso: incoerência, bruscos pulos de um pensamento que não termina, saltos contínuos de uma ideia a outra por contraste ou por consonância, e o todo no fundo de um centro de loucura – a ideia fixa que negando todos os fundamentos supremos da vida e do pensamento humanos demonstra o que ele tem de genialmente sobre-humano. Mas o que vale a sociedade, se um semelhante louco, e um louco maldoso, é reconhecido por mestre? (1980, p. 804)

Diante desse contexto, bastante resumido, Nietzsche parece adivinhar as más-interpretações que seu pensamento sofreria. Em *Ecce homo*, reivindica bons leitores e solicita: “*ouçam-me! Pois sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (EH, Prólogo, §1). Mais uma vez, a consideração de Müller-Lauter não parece um exagero. Com o artigo dele, “importava aqui uma coisa: prevenir, com o próprio Nietzsche, para que não se faça dele um ‘pensador’ com ‘visões de mundo’, em cujas palavras podemos nos apoiar como em novas fórmulas, depois que as antigas se despedaçaram” (MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 25-26). Esse desafio é válido perante, sobretudo, as mais estranhas apropriações políticas que a filosofia nietzschiana encontrou. Pouco após sua morte, Nietzsche foi veementemente lido por correntes revolucionárias; depois, serviu aos interesses nazifascistas. Curiosamente, um filósofo que não possui uma obra sistemática

e específica sobre política parece ser uma chave para a compreensão de nosso tempo, transpassando e unindo a perspectiva agonística de sua vida e de sua obra à inevitável disputa interpretativa com a qual elas foram recepcionadas.

b) Interpretações e críticas gerais sobre a política em Nietzsche⁴

Em sua análise *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Kaufmann afirma que Nietzsche “não foi primeiramente um filósofo político ou social, apesar de sua ‘influência’ e caricatura de Bäumler dele como *Político*” (2013, p. 123). Para ele, o filósofo foi um pensador da arte e da religião – esferas constantemente (des)valorizadas pelo Estado, de modo que sua crítica política seria meramente uma consequência de suas verdadeiras preocupações. A real oposição da filosofia nietzschiana seria em relação à “superestimação do político” (KAUFMANN, 2013, p. 165): um tipo propriamente moderno, derivado da milenar dominação cristã que domesticou a Europa. É notável, no entanto, a similaridade que Kaufmann encontra entre Nietzsche e John Dewey, pensador liberal⁵, como se o primeiro “antecipasse” esse último (2013, p. 234). De qualquer modo, esse livro demonstra a oposição nietzschiana ao liberalismo e à democracia, já que, segundo ele, Nietzsche foi basicamente e declaradamente “antipolítico” (EH, Por que sou tão sábio, §3).

Como nos explica Sancho, há diversos enfoques sobre a política em Nietzsche: desde aqueles, como Lukács, que o relacionaram ao totalitarismo e ao elitismo até aqueles “que não lhe atribuem nenhum pensamento político e o consideram apolítico, convertendo-o em um esteticista (Nehamas) ou em um ironista subjetivista (como Kaufmann e Rorty)” (2015, p. 84). Ambas e antípodas atitudes não são incomuns nas inúmeras interpretações da filosofia nietzschiana. Em *The Absence Of Political Ideals In Nietzsche's Writings*, Thomas H. Brobjer inicia seu artigo do seguinte modo: “Muito raramente Nietzsche fala explicitamente de política e ainda com menos frequência, se nunca, de uma futura sociedade ideal” (1998, p. 300). Neste artigo, Brobjer tenta demonstrar como a filosofia nietzschiana está ausente de ideais políticos; ou melhor,

⁴ A intenção aqui não é abarcar todos comentadores políticos; importantes pensadores foram deixados de lado, como os filósofos da Escola de Frankfurt por exemplo, já que nosso objetivo, neste momento, é apenas demonstrar a dificuldade de localizar o pensamento nietzschiano diante de uma ampla interpretação política sobre sua filosofia.

⁵ Mais claramente, autores como R. Rorty se esforçam para interpretar Nietzsche de modo liberal (SANCHO, 2015, p. 91).

tenta demonstrar que, se eles existem, são deveras problemáticos, já que “o mais formidável exemplo” de uma moral de cultivo “é fornecido pela moral indiana” (CI, Os “melhoradores” da humanidade, §3). Sua estratégia é analisar as Leis de Manu⁶ presentes no capítulo “Os ‘melhoradores’ da humanidade” de *Crepúsculo dos ídolos* e nos parágrafos 56-58 de *O anticristo* a fim criticar os estudos sobre a política em Nietzsche.

O problema fundamental é que Brobjer assume tal exposição como se a filosofia nietzschiana, ao considerar as Leis de Manu superiores ao cristianismo, as compreendesse como um modelo ideal de existência que, por sua vez, é elitista e antidemocrático (1988, p. 301). Estranho, no entanto, que, em suas notas, o autor considere fragmentos póstumos onde Nietzsche hierarquiza as religiões (nota 21, p. 311) e critica os Códigos de Manu (nota 22, p. 312). De qualquer modo, esse artigo origina um debate interessante ao ser respondido por Dom Dombowsky em 2001. Em *A Response To Thomas H. Brobjer’s “The Absence Of Political Ideals In Nietzsche’s Writings”*, Dombowsky afirma que Brobjer representa um esforço contínuo para “despolitizar” os estudos sobre Nietzsche, com uma performance, contudo, “bastante tênue” (2001, p. 387). De acordo com Dombowsky, Nietzsche fala inúmeras vezes sobre política. Para ele, Brobjer não considera especificamente trechos como o parágrafo 12 da “Segunda dissertação” de *Para a genealogia da moral* (DOMBOWSKY, 2001, p. 388).

Lá, a reflexão nietzschiana contrária à democracia visa percebê-la como um sistema político que não eliminou, mas, sim, espiritualizou a subjugação e o assenhoreamento da vida humana a fim de penetrar em todos os setores da modernidade e, com isso, se transformar em um poder ainda mais tirânico do que tiranias declaradas. A idiossincrasia democrática “se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualíssimo, que hoje passo a passo penetra, *pode* penetrar, nas mais rigorosas e

⁶ As Leis ou Códigos de Manu compõem os livros do bramanismo, antiga religião indiana de onde se derivou o hinduísmo. Tais Leis foram consideradas como uma das primeiras fundamentações político-religiosas da humanidade. De acordo com Sena, “Nietzsche entrou em contato com o Código de Manu por intermédio da obra *Les législateurs religieux: Manou, Moïse - Mahomet*, de Louis Jacolliot 1172, primeira e única parte de uma planejada coleção que permaneceu inacabada sobre códigos legislativos religiosos da Antiguidade e do início da Idade Média. *Les législateurs religieux* contém uma pretensa tradução ‘crítica’ do *Mānava-dharma-śāstra*, um importante código de leis do hinduísmo em sânscrito clássico. Apesar de sua alegada antiguidade, que remontaria a quase seis mil anos antes de nossa era, o *Manu-smṛiti*, como também é conhecido, foi escrito provavelmente no primeiro século de nossa era, sendo bem posterior ao *Vedas*. A autoria do livro é desconhecida, embora se queira atribuí-la a Manu, uma figura mítica, pai da raça humana, sobrevivente do Dilúvio. O Código de Manu pode ser considerado um *Śāstra*, um ‘manual’, cujo tema é o *Dharma*, a ‘lei natural’. Ele trata das regras básicas da vida diária e da ordem social, lidando com temas como os direitos e deveres pertencentes a cada uma das castas, iniciação, casamento, hospitalidade, restrições alimentares, a conduta da mulher, etc.” (2012, p. 370).

aparentemente mais objetivas ciências” (GM, II, §12). A partir disso, pensadores como Alan D. Schrift não hesitaram em ver a crítica nietzschiana à democracia enquanto possibilidade de abertura para uma democracia muito mais real do que estamos habituados. A crítica à igualdade e à uniformização, à fraternidade e à humanidade (enquanto qualidade moral) e à liberdade da Revolução Francesa incidem também ao cenário democrático europeu. Segundo Schrift, tais valores inibem justamente o caráter agonal tão elogiado e vivido por Nietzsche. “Assim, no fim de sua vida produtiva, como no começo, Nietzsche continuou apelando à ideia que a competição e a contestação – o *ágon* – são necessárias para a continuidade do bem-estar do indivíduo e da comunidade” (SCHRIFT, 2000, p. 232-233).

Nietzsche percebe os valores tanto da Revolução Francesa quanto da democracia europeia como parte essencial das “ideias modernas”. Tais ideias são reconhecidas enquanto desdobramento dos utilitaristas ingleses que, por sua vez, são essencialmente liberais. Em *Além de bem e mal*, afirma que os ingleses, profundamente medianos, proporcionaram “antes uma depressão geral do espírito europeu: isso que chamam de ‘ideias modernas’, ou ‘ideias do século XVIII’, ou também ‘ideias francesas’ – isso contra que o espírito *alemão* se ergueu com profundo nojo –, foi de origem inglesa, não há como duvidar” (BM, §253). O filósofo tem consciência do falatório que disfarçava as reais consequências e intenções da política liberal europeia: a garantia de seu poder baseado no apequenamento dos seres humanos e da cultura. Como nos diz,

há verdades que encantam e seduzem apenas os espíritos medíocres – a essa constatação talvez desagradável somos levados precisamente agora, depois que o espírito de ingleses respeitáveis, porém medíocres – menciono Darwin, John Stuart Mill e Herbert Spencer – começa a preponderar nas regiões médias do gosto europeu. (BM, §253)

Também percebe que as “ideias modernas” provêm de uma noção astuta de “liberdade” que acredita na falsa ideia de “poder” de cada indivíduo (BM, §188). Os liberais e utilitaristas criaram uma atmosfera ideal e adornada que não apenas não corresponderia com sua prática como, sobretudo, velaria seus reais mecanismos de dominação e exploração: o conformismo que existe na democracia enquanto transmissão das responsabilidades sociais e o bem-estar diante do ocultamento do que há de horrível nas decisões políticas. Tendo satisfeitas essas duas condições como produto da falta de paixão política, “nós resistiríamos com honra tanto sob um céu democrático bem como sob um absolutista” (KSA 12: FP-1885, 2[58]). A partir disso, a

aparente contradição de Schrift – sobre a interpretação de um filósofo antidemocrático possibilitar a democracia – possa, talvez, se desfazer em sua concepção de “democracia radical” (SCHRIFT, 2000, p. 222).

De qualquer modo, parece-nos claro que a crítica nietzschiana ao cenário democrático europeu percebe a democracia como um produto do liberalismo e utilitarismo ingleses, fortalecido cada vez mais na Europa do século XIX. Cientes do “intenso debate sobre se são conciliáveis ou não a filosofia política de Nietzsche e a democracia liberal” (SANCHO, 2015, p. 90), autores que pensam questões democráticas a partir das ferozes críticas nietzschianas repetem uma atitude comum. Apesar de toda sua obra conter veementes tensões ao anarquismo e ao socialismo, nas três primeiras décadas após seu colapso mental, ao menos uma dezena de livros que relacionavam tais perspectivas políticas com a filosofia nietzschiana foram publicados. Como Colson diz, parece estranho que, em várias partes do mundo, alguns operários militantes mais engajados no anarquismo “reconheceram-se tão cedo nos escritos de Nietzsche e, com a força da evidência, exortaram os revolucionários a promover a aparição de super-homens, de ‘homens-deuses’, capazes de tirar o povo de sua letargia, de libertar as potências revolucionárias das quais é o portador” (2008, p. 136).

De fato, a divisão e “dignidade” do trabalho, a priorização do dinheiro e da fama em relação à cultura, a pressa e o ritmo das cidades, a industrialização crescente são percebidas pela filosofia nietzschiana e diametralmente opostas a ela, sobretudo em escritos como *Aurora* e *A gaia ciência* (CHAVES, 2011). Nesse sentido, não parece incabível a afirmação de que “os principais teóricos, precursores ou fundadores do anarquismo – Stirner, Proudhon, Dejacque, Coeurderoy, Bakunin – são infinitamente mais próximos de Nietzsche que qualquer outro filósofo de seu tempo” (COLSON, 2008, p. 137). Mas essa crença exige um bom esforço interpretativo. Devemos ter em mente que, em todos os escritos de Nietzsche, o nome de Proudhon aparece somente duas vezes, o de Bakunin e Reclus apenas uma vez e os de Marx e Engels não aparecem em nenhum momento. O conhecimento de Stirner⁷, um hegeliano dubiamente à

⁷ Em 18 de fevereiro de 1893, Heinrich Köselitz enviou uma carta a Franz Overbeck, ambos amigos íntimos de Nietzsche: “Prezado senhor professor, o senhor acha que N. conhecia *Max Stirner*? Eu duvido disso. O nome de Stirner nunca surgiu em nossas conversas; N. costumava recomendar tudo que o impressionara a seus amigos – e também em seus documentos nenhum rastro de Stirner (N. copiou em seus cadernos passagens de todos os livros que lhe eram caros). O parentesco entre St. e N. é surpreendente! Comecei agora a ler St...”. Segundo Janz, “a pergunta se Nietzsche conhecia a obra principal de Stirner permanece indecisa até hoje [1973]. Elisabeth contestava esse fato energicamente (por razões evidentes), Köselitz duvidava e Franz e Ida Overbeck tinham certeza disso” (2016c, p. 158). De minha parte, parece-me que o individualismo radical de Stirner que se aproxima, inclusive de modo vertiginoso, do nihilismo não corresponde à filosofia de Nietzsche, sendo apenas mais uma má-interpretação sobre ela.

esquerda política, é também contestado de acordo com Ottmann em *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (1999, p. 307-309).

Tomando de empréstimo a interpretação de Löwy (1990), Ernani Chaves demonstra a possibilidade de considerarmos Nietzsche como “anticapitalista romântico” (2011, p. 185), principalmente em *A gaia ciência*. O curioso é que muitas críticas nietzschianas ao socialismo se dirigem contra ideias e fontes que os próprios socialistas já problematizavam. Engels escreve, por exemplo, *Anti-Dühring* (2015), autor criticado por Nietzsche em *Além de bem e mal* onde é erroneamente associado ao anarquismo (BM, §204). Bakunin julga, como negativas, as noções metafísicas de liberdade utilizadas pela Igreja cristã (BAKUNIN, 1975, p. 37) de modo semelhante a Nietzsche (BARRENECHEA, 2008, p. 20) – embora por vias distintas. Marx se opõe às noções de “igualdade” simplificadas pelos socialistas utópicos que Nietzsche criticava desde sua juventude. A aproximação a esses autores se faz em alguns pontos e de algumas formas – não por completo⁸.

Se analisarmos, em seus escritos a partir de *Assim falou Zaratustra*, o dionisíaco nietzschiano, sua crítica ao cristianismo e à cultura moderna, suas teses sobre o *Übermensch* e a *Wille zur Macht*, suas críticas aos “anarquistas”, suas concepções sobre o corpo e sobre a “grande saúde”, a “grande razão” e a “grande política”, sua moral dos senhores e dos escravos, sua posição contrária ao antissemitismo, sua crítica à Revolução Francesa, entre outros conceitos e temas, inevitavelmente, estabelece-se um movimento contrário à visão de mundo capitalista tanto da modernidade quanto dos séculos XX e XXI. Diante dela, Nietzsche afirmou “um clarão de desprezo pelo que chamava ‘dever’, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor” (HH, Prólogo, §3).

A partir disso, Giacoia interpreta a filosofia nietzschiana como uma “aristocracia do espírito” (2005, p. 58) onde se exalta uma série de características psicológicas e

⁸ Apesar da crença – muitas vezes, infundada – de que existe um abismo intransponível entre Nietzsche e Marx, trabalhos como o de Türcke (1993) e o de Lefebvre (1975) se esforçam para demonstrar o contrário. Gostaria, no entanto, de ressaltar a aproximação que Heit fez em “Verdade é práxis: Nietzsche e Marx”. Nela, esse autor desdobra onze proposições a fim de demonstrar correlações históricas e filosóficas entre tais pensadores. “Eles aprenderam o seu tempo em pensamentos, e fizeram-no de maneira extraordinariamente iluminadora, inspiradora e produtiva. Marx e Nietzsche foram capazes de exercer enorme influência, ainda que tardia, porque foram observadores próximos e astutos, ainda que distanciados, dos aspectos essenciais de seu tempo” (2018, p. 149). Demonstrar essas aproximações e esses distanciamentos de Nietzsche em relação aos autores aqui citados (Engels, Marx, Stirner e Bakunin) não apenas fugiria de nosso escopo como, sobretudo, demandaria espaços específicos devido suas complexidades. Por ora, basta-nos esclarecer a dificuldade das interpretações que recaíram sobre a filosofia nietzschiana e as possibilidades políticas que ela apresenta.

fisiológicas de tipos humanos estranhos aos rebanhos modernos. Não à toa, mesmo com todas as críticas ao anarquismo, ou melhor, por causa de todas elas, Emma Goldman assumiu a filosofia de Nietzsche e afirmou, com um sentido peculiar, que “todos anarquistas eram aristocratas” (STARCROSS, 2004, p. 31). Mas o “aristocratismo” nietzschiano foi visto também, por outros pensadores revolucionários, como elitismo. Lukács considera Nietzsche partidário de um irracionalismo que, no fundo, ecoa facilmente com o fascismo (1968, p. 249-323). De acordo com Montinari, ele impede que a filosofia nietzschiana seja vista como uma crítica da civilização burguesa (MONTINARI, 2007, p. 103).

Em *Nietzsche: o rebelde aristocrata*, também Domenico Losurdo procura demonstrar que a filosofia nietzschiana transita do antissemitismo e do liberalismo europeus ao radicalismo aristocrático. Em todas as suas fases, o filósofo seria, por excelência, um antidemocrata cujas embaraçosas questões legadas a seus intérpretes desvaneceriam por meio de uma “hermenêutica da inocência”. Losurdo se põe ao lado de Lukács e contrário às interpretações e traduções de Colli e Montinari que teriam atitudes suspeitas em relação à idoneidade das obras críticas de Nietzsche organizadas por eles. A abordagem do pensamento nietzschiano oscilaria entre as escolas de filosofia, por um lado, onde “predominam incontestavelmente Kaufmann, Deleuze, Foucault, Bataille, Vattimo, Cacciari, todos com modalidades diversas empenhados em denunciar o complô de Elisabeth e o delírio de Lukács” e, por outro, as escolas de história onde Hobsbawm, Ritter, “Elias, Mayer, Nolte concordam todos, mesmo que a partir de orientações entre elas bastantes diferentes, em colocar Nietzsche no âmbito da reação antidemocrática do final do Século XIX, da qual parte o movimento que desembocou depois no fascismo” (LOSURDO, 2009, p. 1020)⁹.

⁹ Respondendo aos críticos de seu *Nietzsche: o rebelde aristocrata*, Losurdo afirma o seguinte sobre a edição crítica de Colli e Montinari: “Embora bastante precioso, o trabalho editorial de Colli e Montinari não é aquela espécie de hermenêutica *plenitudo temporum*, religiosamente anunciada por intérpretes impacientes para desembaraçar-se das perguntas inquietantes que a leitura de Nietzsche contém. A chamada de atenção de Gadamer é de 1986, e já fazia tempo que aquelas perguntas tinham sido banidas em nome do politicamente correto e do *bom ton*” (2009, p. 1011). Para Losurdo, a edição crítica Colli-Montinari apresenta falhas filológicas; elas encobrem, segundo esse autor, questões cruciais em Nietzsche que demonstram seu caráter aristocrático e proto-nazi-fascista. Apesar de se enraizar na tradição que desconsidera muitas sutilezas da filosofia nietzschiana e que não distancia criticamente esse filósofo do que veio a ser o nazi-fascismo, Losurdo ressalta uma crítica importante à edição de Colli-Montinari. Em seu doutorado *Nilismo, fanatismo e terror*, Bôas também evidencia algo semelhante: “Os motivos de tal desconfiança se sustentam tanto num conjunto de argumentos que integram uma corrente interpretativa específica, como também em certas evidências filológicas, até então desconhecidas pela grande maioria dos pensadores, que se tornaram acessíveis a partir do início da publicação do tomo IX da *KGW*, organizado por Marie-Luise Haase, o qual vem oferecendo ao público especializado a transcrição em formato fac-similar dos textos do espólio nietzschiano redigidos a partir de 1885. Entre os impactos diretamente atribuídos a esta nova publicação, destaca-se a revelação de que o notável trabalho de organização da edição crítica das obras completas de Nietzsche, levada a cabo por Giorgio Colli e Mazzino

Além desses marxistas, o historiador anarquista¹⁰ Woodcock alia a filosofia de Nietzsche às concepções egoísticas de Stirner. Segundo ele, Stirner nega todas as leis naturais e todas as formas de existência humana em comunidade possíveis aproximando-se do niilismo e existencialismo e “apresentando como seu ideal o egoísta, um homem que se realiza em conflito com a coletividade e com outros indivíduos” (WOODCOCK, 2007, p. 103). Esse individualismo seria, no entanto, um produto fanático, distante de anarquistas respeitados como Kropotkin – e cuja tese seria rapidamente esquecida. Stirner seria lembrado “só cinquenta anos depois, quando a popularidade de Nietzsche já havia preparado os leitores para o culto da ilimitada voluntariosidade” (WOODCOCK, 2007, p. 107). Consequentemente, ao recusar a ferocidade individualista de Stirner, Woodcock pressupõe que o ideário desenvolvido pelo movimento anarquista recusa também a filosofia de Nietzsche. Assim, ele identifica, nas noções sobre o egoísmo e o individualismo nietzschianas, uma conexão com as ideias stirnianas a tal ponto que não é sequer “necessário salientar as semelhanças entre o egoísta Stirner e o super-homem de Nietzsche” (WOODCOCK, 2007, p. 103).

Montinari durante décadas, comportou não apenas uma seleção dos textos póstumos, mas também uma reescrita desta enorme massa de anotações, a qual acabou sendo oferecida ao público não na forma desordenada, riscada, incompleta e provisória – e escassamente compreensível – em que originalmente se encontrava, mas foi deliberadamente transformada em ‘fragmentos’, isto é, pequenos textos, parágrafos, esquemas ou sentenças organizadas. [...] é preciso reconhecer que a seleção, organização e reescrita desses esboços por Colli e Montinari foram realizadas em conformidade com certos critérios técnicos e editoriais fundamentais, os quais, evidentemente, incluíam a necessidade de que a publicação da edição crítica das obras de Nietzsche resultasse num texto legível e inteligível. [...] no que diz respeito especificamente ao modo como os textos foram trabalhados, a publicação do tomo IX da KGW revelou que a decisão dos organizadores em organizar as anotações caóticas de Nietzsche em forma de textos não deixou de comportar um grau inevitável de arbitrariedade” (2016, p. 15-16). A partir dessa explicação, precisamos deixar registrada a dificuldade que nos encontramos perante os textos não publicados e as anotações de Nietzsche. Devido ao imenso trabalho incompatível com nossos prazos e forças, não pudemos cotejar cada fragmento-póstumo da edição de Colli-Montinari aqui utilizada com as anotações originais desse filósofo. No entanto, ecoando com muitos de seus fragmentos-póstumos, as edições autorizadas e publicadas por Nietzsche nos permitem suprir muitas dúvidas e realizar um trabalho que demonstra a sutileza filológica do pensamento nietzschiano em manusear palavras e argumentos. Acreditamos que a associação dos fragmentos com os livros publicados de Nietzsche auxiliam uma interpretação que o põe exatamente no sentido contrário da ideologia nazi-fascista, bem como o distancia do capitalismo e do socialismo de sua época.

¹⁰ Está claro que não há unanimidade dentro de cada corrente política sobre Nietzsche. Em relação ao anarquismo, como vimos, enquanto Tolstói o considera como louco e elitista, Emma Goldman interpreta sua filosofia como abertura para uma espécie de aristocratismos espiritual próprio ao libertário. Em 1906 com *Influenza borghesi sull'anarchismo*, Fabbri acredita que a mídia burguesa distorceu o anarquismo, associando-o a Stirner e Nietzsche: “começaram a dizer que éramos amorfistas, inimigos de toda organização, e, com tal objetivo, desenterraram Nietzsche e depois Stirner”, de modo que “muitos anarquistas morderam o anzol e muito a sério se converteram em amorfistas, stirnianos, nietzschianos e outras tantas parecidas diabruras” (FABBRI, 1998, p. 34). Newman considera que a crítica de Nietzsche ao anarquismo possibilita, aos próprios anarquistas, um combate ao ressentimento inerente aos pensadores libertários da modernidade. Com ele, “o anarquismo pode se tornar muito mais relevante para as lutas políticas contemporâneas na medida em que dê conta da lógica do ressentimento em seu próprio discurso, especialmente nas estruturas e identidades essencialistas que o habitam” (NEWMAN, 2008, p. 146).

Na verdade, contra o posicionamento de Woodcock, é extremamente necessário salientar tais semelhanças e diferenças. Segundo o próprio historiador anarquista, “Max Stirner” foi um pseudônimo criado por Johann Kaspar Schmidt, um professor de maneiras suaves que se distinguia veementemente das ideias proferidas em seu livro *Der Einzige und sein Eigentum*. “Stirner” parece, dessa forma, a projeção literária de uma pessoa incapaz de se consumir em sua realidade. Conforme a filosofia nietzschiana – sobretudo, após *Assim falou Zaratustra* –, se torna quase impossível não associarmolo a um impulso subterrâneo e impotente à maneira retratada por Dostoiévski em *Memórias do subsolo*.

Também contrária às associações anarquistas, Marton julga-as como apropriações indevidas, motivadas pelo ar de confronto e constante questionamento contra toda autoridade (A, Prólogo, §3) vinda de um filósofo que anuncia, inclusive, o crepúsculo dos ídolos. “E assim se formou e cristalizou a imagem do Nietzsche libertário, conhecido sobretudo por filosofar a golpes de martelo, desafiar normas e destruir ídolos” (MARTON, 2010, p. 24). Marton afirma que tais leituras anarquistas proclamam “radicalismos políticos” produzidos por interpretações desatentas. A dificuldade de interpretar os escritos nietzschianos se demonstrou, segundo Silva Jr., em seu principal livro *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos* que ficou “à espera de similares para poder se pôr à prova” e “ainda aguarda o surgimento de outros de linhagem brasileira para poder dialogar” (2011, p. 10). Afinal, “ao que tudo indica, neste jogo de imagens e contra-imagens, seus escritos continuam à espera de um leitor atento” (MARTON, 2010, p. 72)...

De minha parte, no entanto, creio que os operadores da filosofia nietzschiana após *Assim falou Zaratustra* são uma radical ruptura com a forma da modernidade de pensar a política. Como afirma Delbó,

Nietzsche pode ser visto como um precursor da filosofia política contemporânea, não por propor uma filosofia política, nos moldes dos pensadores da modernidade, tal como Hobbes, Locke, Rousseau, mas por suas análises dos fundamentos da vida política de sua época. Antes de Foucault, ele já havia revelado a violência que acompanha todo poder político e está na origem do direito. Antes de Hannah Arendt, ele já havia sustentado que a política seria conduzida à ruína pelas mãos da democracia moderna e já havia combatido o tipo humano criado e reverenciado na modernidade – o homem que tem como ideal mais alto o trabalho. (2009, p. 03)

Diante de questões relacionadas ao Estado, à civilização, à cultura, entre outras, é quase impossível não refletirmos politicamente a filosofia nietzschiana. Mas, como sua recepção demonstra, essa temática talvez seja uma das mais complexas nesse filósofo. O que é espantosamente claro é que, ao falar da modernidade, Nietzsche parece se referir aos valores contemporâneos, como se se “fortalecesse” justamente da inibição das riquezas, diversidades e grandezas da vida humana. Contra essa “tendência”, muitos intérpretes compreendem, em Nietzsche, a tentativa de pensar um modelo de política contrário ao seu tempo (e também ao nosso), uma política maior, uma “grande política”. É, por meio dessas tentativas, que corremos o risco de interpretar a filosofia nietzschiana através dos mesmos operadores políticos contra os quais ele se esforçou em se opor.

c) Pequena Política *versus* Grande Política?

A pequena política [*kleine Politik*] aparece a partir de 1885 em dois escritos póstumos (KSA 12: FP-1885, 2[70] e KSA 12: FP-1885, 2[82]) em que Nietzsche planejava seu livro *Além de bem e mal*. No total de sua filosofia, esse termo é citado apenas cinco vezes. *Amor fati* aparece, por exemplo, apenas dez vezes e há consenso, entre a pesquisa-Nietzsche, sobre sua relevância. Claro que a importância de um conceito ou argumento não é medida quantitativamente. Mas chama a atenção que, seu suposto contrário, grande política [*grosse Politik*] seja escrito mais de trinta vezes entre textos póstumos, livros publicados e cartas. Talvez, por isso, inúmeros comentadores se detenham cuidadosamente a essa última, enquanto, na grande maioria das vezes, passam superficialmente por seu “contrário” ou citam rapidamente alguma de suas cinco passagens. Talvez, também, ela seja um tema amplamente estudado devido à *esperança* que nos dá: seja enquanto pesquisadores diante da desconcertante afirmação de “que Nietzsche não fornece instrumentos para analisar a situação política” (MARTON, 2010, p. 91), seja exatamente por seu oposto: uma nova possibilidade de se pensar, “pois ele não cabe, é claro, nas gavetas que o mundo burguês ou socialista tem à disposição para as filosofias políticas” (OTTMANN, 1999, p. 294).

De qualquer modo, a pequena política é relegada a um segundo plano entre os pesquisadores. Igualando-a à crítica à modernidade ou às “ideias modernas”, ela parece ser interpretada como parte da realidade política contemporânea. Subentende-se que,

por nossa própria história e experiência, conhecemo-la conceitualmente ou que, por contraposição à grande política, compreendemos o que é a *kleine Politik* e como seus operadores atuam. Em certo sentido, ela seria apenas o conjunto da crítica de Nietzsche ao seu tempo: cristianismo, niilismo, pessimismo, ressentimento, decadência, gregarismo explicá-la-iam – sem necessariamente uma conexão conceitual interna; mas torná-la-iam ou um termo desnecessário ou um termo vago, devido a especificidade desses outros conceitos da filosofia nietzschiana. Também as interpretações sobre a pequena política parecem se contrapor à grande política¹¹ (sobretudo como se pudéssemos abandonar ou simplesmente compreender uma em prol da outra¹²) o que não nos parece condizer plenamente com esse termo nietzschiano¹³.

Antes de qualquer coisa, faz-se necessário vislumbrarmos a relação entre “pequeno” (*klein*) e “grande” (*groß*) – que, com bastante frequência, aparece na filosofia nietzschiana. Não apenas relacionados à política, esses adjetivos diferem também a “grande saúde” da “pequena saúde”, a “grande razão” da “pequena razão”, entre outros casos. Nietzsche foi um crítico de inúmeros dualismos que perfazem a filosofia: bem e mal, alma e corpo, unidade e multiplicidade, verdadeiro e falsidade. Conforme os mecanismos lógicos de tais dualismos, algo seria bom ou mal, certo ou errado e não ambas as coisas. No entanto, os termos *klein* e *groß* de Nietzsche não parecem operar da mesma maneira. Se há alguma “oposição” entre eles, não é de exclusão de um em relação ao outro necessariamente. Ao contrário, há um convívio entre ambos, imprescindível, em alguma medida, para a existência dos dois. Isso não

¹¹ Entre teses, dissertações e artigos nacionais podemos destacar os seguintes trabalhos que apresentam a ideia de contraposição entre a pequena e a grande políticas: Heinen (2015, p. 41); Bôas (2011a, p. 69; 2011b p. 137); Oliveira (2011, p. 107); Viesenteiner (2003, p. 66); Dias (2013, p. 162); apesar de concordar com o argumento constante de que a pequena política enfraquece os seres humanos a uma condição gregária, discordo de outros posicionamentos apresentados por Mário José Dias em sua tese *Memória e política nos caminhos de Nietzsche e Arendt*: nesse trabalho, Dias crê que existe um agonismo entre a pequena e a grande política (p. 31), no entanto acredita em um confronto (p. 48) entre ambas onde a primeira se desvela como a “forma decadente da democracia” (p. 162). De minha parte, essa distinção entre uma ou outra forma de governo não explica estruturalmente a pequena política: isto é, seja democracia em sua forma liberal ou social ou qualquer outro tipo de regime moderno, para Nietzsche, faz parte da decadência da modernidade e de sua pequena política. Além disso, não acredito que uma grande política tenha relação necessária com a “implantação de um sistema que pudesse resgatar a *pólis* grega” (DIAS, 2013, p. 186); inclusive, a grande política é algo que, para nós, pode ser meramente rascunhado, ou seja, ela não é definida no pensamento de Nietzsche como um sistema político. Alguns autores internacionais também consideram a relação da grande política como uma contraposição à pequena política: Sancho (2015, p. 94) e Constantinidès (2013, p. 120), por exemplo.

¹² Silva Jr. (2005, p. 106; 2008, p. 51); Delbó (2009, p. 16).

¹³ Em *Crítica da moral como política em Nietzsche*, Giacoia nos abre uma perspectiva mais rica sobre a pequena política. “A pequena política significa, para o último como para o jovem Nietzsche, a confusão entre nacionalismo, imperialismo econômico ou militar, e identidade, grandeza cultural de um povo. [...] Pequena política significa também a funesta confusão ideológica, essencialmente democrática, segundo Nietzsche, entre felicidade, por um lado, e segurança, comodidade, ausência de dor, por outro lado” (1996, p. 02).

significa que não haja também uma tensão íntima entre eles. A intenção de Müller-Lauter para demonstrar que o pensamento de Nietzsche é uma “filosofia dos antagonismos” (2009) também é válida para a grande e pequena política.

Em seu capítulo *Spannung: Ein Begriff für Groß und Klein* (2011), Brusotti nos apresenta uma explicação ainda mais direta sobre a tensão entre esses termos. Por toda sua filosofia, Nietzsche cria, fomenta ou mesmo encontra em exemplos históricos, religiosos e políticos diversas oposições. No “Prólogo” de *Além de bem e mal*, afirma que a luta contra a pressão cristão-eclesiástica milenar “produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito”. Esse arco tensionado permite mirar em alvos mais distantes, embora algumas tentativas tentem afrouxá-lo. Não é o caso de Nietzsche que afirma ainda ter “toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco” (BM, Prólogo). O escritor de *O anticristo* declarou guerra ao ideal cristão não a fim de “aniquilá-lo, senão apenas para pôr um fim à sua *tiranía* e arranjar um lugar livre para novos ideais, para ideais *mais robustos...*” (KSA 12: FP-1887, 10[117]). Os “contrários” convivem na filosofia nietzschiana... sempre tensionados.

O arco serve como uma metáfora para o grande acúmulo de energia que, cedo ou tarde, há de descarregar. Também as tempestades e explosões representam enormes liberações de força – que se assemelham tanto aos seres humanos quanto às suas políticas. Segundo Brusotti (2010, p. 65), Nietzsche interpreta assim a cultura e os seus próprios escritos que serviriam de modo agônico para estimular a modernidade, uma época que parece carecer dessa tensão (AC, §1). Mas as forças individuais fazem parte da infinita história de um conjunto finito de forças: quando alguns seres humanos possuem uma energia excessiva, sua sociedade representa, geralmente, o inverso, de modo que um ou outro apenas libera as forças presentes em seu tempo. Com isso, Nietzsche se aproxima perigosamente de teorias de herança darwinista que compreendem o indivíduo como produto de seu meio (BRUSOTTI, 2010, p. 67). Seus escritos a partir de *Além de bem e mal* evitam, todavia, tal aproximação. O poder de cada ser humano não está no ambiente, mas suspenso em si mesmo, acumulando-se até o momento quando irrompe e se consoma. Os gênios e os períodos de cultura elevada como o Renascimento são uma matéria explosiva “em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles – que por um longo período não tenha havido explosão” (CI, Incursões de um extemporâneo, §44).

Nesse sentido, o filósofo é “como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo” (EH, As Extemporâneas, §3). A partir disso, explica-se ainda mais a declaração de Nietzsche: “eu não sou um homem, sou dinamite” (EH, Por que sou um destino, §1). A consciência de si enquanto um corpo extremamente energizado vivendo em uma época apática é clara; e é lúcida também a consciência de que toda explosão é um “fim”. “O grande homem é um fim; a grande época, a Renascença, por exemplo, é um fim. O gênio – em obra, em ato – é necessariamente um esbanjador: no fato de ele *gastar tudo* está sua grandeza...” (CI, Incursões de um extemporâneo, §44). Mas, ao mesmo tempo em que isso é sua grandeza, é seu perigo: e não simplesmente por explodir e gastar suas energias. Em *Aurora*, Nietzsche diz:

Com que frequência o indivíduo é aconselhado a estabelecer para si uma meta que não pode atingir e que está além de suas forças, para atingir ao menos o que suas forças podem render na *máxima tensão*! Mas isso é realmente tão desejável? Os melhores homens que vivem conforme este ensinamento, e suas melhores ações, não adquirem algo de exagerado e contorcido, justamente porque neles há tensão demais? E uma cinzenta sombra de *fracasso* não se estende sobre o mundo, por vermos sempre atletas em luta, tremendos esforços, e nunca um vencedor coroadado e contente da vitória? (A, §559)

O perigo não é apenas o aniquilamento após a explosão; mas, sim, a distorção que suas forças tensionadas podem lhe causar. O conselho para evitar o martírio (BM, §25) correlaciona-se com o risco constante que o filósofo tem de se especializar, se dispersar e se destroçar (TONGEREN, 2012, p. 267-268); ou seja, o aniquilamento não significa apenas uma destruição física. Além disso, o “grande” pode ser ineficaz ao não coincidir com os elementos de sua época: a explosão pode, em nada, estimular sua cultura (KSA 9: FP-1881, 11[263]). Poderíamos então, se fosse possível, nos perguntar: quais resultados uma grande política causaria em uma época eminentemente pequena? Ou melhor, o que políticas que almejariam o esbanjamento da vida, sua riqueza e multiplicidade cultural fariam, de fato, na civilização ocidental? Uma deformação, um aniquilamento ou, paradoxalmente, uma superação?

Nietzsche prepara e espera os filósofos do futuro, como afirma o subtítulo de *Além de bem e mal*. Em um aforismo do quinto livro de *A gaia ciência*, afirma que “*nós todos já não somos material para uma sociedade*” (§356). Para sê-lo, são necessários projetos milenares, forças extremas para se sentir como parte – minúscula – de enormes edifícios que, antes de qualquer coisa, deveriam ser os guias, a audácia, a decisão, a *vontade* em um tempo que “a energia de fazer planos é paralisada; a coragem de fazer

planos para o futuro distante é desestimulada” (GC, §356). Em suma, não somos material para uma “grande” sociedade.

Nietzsche condiciona a grande política à fisiologia: ela necessita de corpos diferentes, de vivências diferentes, valores diferentes – o que nos faz pensar se podemos conceber, para além da imaginação, talvez disforme, uma política plenamente incomum ao “pequeno”. Como dito, somente em contrapormos de modo excludente a grande política perante a pequena, corremos o risco de frustrar a filosofia nietzschiana e interpretá-la conforme os mecanismos da política moderna (que objetivam o aniquilamento de seus contrários) que Nietzsche rejeita. Esse perigo não se apresenta apenas por eliminar a tensão necessária entre elas, mas, sobretudo, por reduzir o grande ao pequeno excluindo as múltiplas e contraditórias características que compõem seu conjunto. Como Nietzsche afirma, “o essencial é: os grandes têm talvez também grandes virtudes, mas justamente em seguida ainda seus antagonismos. Eu creio que, na existência dos antagonismos, e em seus sentimentos, nasce o grande homem, o arco com a grande tensão” (KSA 11: FP-1885, 35[18]).

A grande também abarca a pequena política, de modo que a relação entre elas se torna muito mais complexa do que a mera exclusão de uma em prol de outra. Como o devir que paira entre o ser e o não-ser, a grande política é o contexto preciso do esbanjamento das forças humanas; por conseguinte, ela tem que, paradoxalmente, aceitar também o eterno retorno do pequeno, sabendo que “ao homem é necessário o que tem de pior para ter o que tem de melhor” (ZA, O convalescente, §2). Esse é o ensinamento de Zaratustra, como veremos mais à frente, com o qual se adoce e se cura: “ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente” (ZA, O convalescente, §2). Também essa sabedoria se aplica à grande política. Após se consumir, é tempo da pequena política, já que a explosão tende a dissipar as forças e, como Müller-Lauter demonstra, o vencedor frequentemente se embrutece (2009, p. 105-107). Todas essas relações tensionadas compõem a filosofia de Nietzsche, de modo que não podemos compreendê-las apenas como uma em prol da outra, ou, menos ainda, como uma forma de “progresso” que, melhorando seu apequenamento após longo tempo, por fim, se tornou eternamente “grande”. Diferente daqueles que se esbanjam, os pequenos espíritos utilizam suas forças para, paradoxalmente, conservá-las, fomentando sua ânsia pelo domínio político.

d) Pequena política: a luta pela dominação da Terra

Como é justamente no período de planejamento e publicação de *Além de bem e mal* (1884-1886) que o termo “pequena política” aparece pela primeira vez, é também a partir dessa data que pautaremos a pesquisa. Ademais, *Além de bem e mal* é um escrito peculiar em relação ao pensamento nietzschiano. Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma que esse livro “é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim” (EH, *Além de bem e mal*, §2). Parece-nos pertinente, então, a delimitação que Tongeren se permite em sua pesquisa *A moral da crítica de Nietzsche à moral*:

No presente trabalho, vou me limitar ao livro *Para além de bem e mal* (1886) e àqueles que estão imediatamente vinculados ao contexto de surgimento desse texto: os cinco novos prefácios que, em todo caso, Nietzsche escreveu em 1886 [...]; além disso, o livro V de *A gaia ciência* que por conta da nova edição, foi acrescida a essa última obra; *Para genealogia da moral*, livro escrito em ligação estreita com *Para além do bem e do mal*, e pensado inicialmente como um comentário sobre ele; e, por fim, as *anotações* póstumas da época de surgimento dos pensamentos publicados nesse livro (trata-se, pois, principalmente, dos anos entre 1884 e 1887). (2012, p. 41)

No entanto, essa pesquisa não exclui os dois últimos anos de lucidez desse filósofo. Estamos cientes das dificuldades que surgem quando abarcamos períodos muito longos da reflexão nietzschiana. Em *Nietzsche e o tipo psicológico do redentor* (2012), Sena se concentra, por exemplo, nos escritos de 1887-1888, demonstrando como as reflexões de Nietzsche eram intensas a cada nova leitura que realizava e como isso acabou levando-o a considerações que destoavam em alguns pontos de sua argumentação anterior. Mas, para o entendimento da pequena política, é essencial nos pautarmos nesse período (1884-1888), na medida em que ela também compreende a ampla crítica de Nietzsche à modernidade.

Vistas tais relações e a dificuldade em delinear a pequena política, não a entendemos como uma equiparação da crítica nietzschiana ao nacionalismo e às formas convencionais da política europeia¹⁴. Os trechos referentes a *kleine Politik* no §208 de

¹⁴ Em âmbito nacional, podemos destacar os seguintes trabalhos que explicam a pequena política por meio das políticas nacionalistas e parlamentaristas e/ou equalizam-nas: Bôas (2011a, p. 67; 2013, p. 56 e 2016, p. 103); por considerá-la relacionada ao militarismo e nacionalismo, Bôas diferencia a pequena política das sociedades liberais e cristãs (2016, p. 107), apesar de acenar para um terreno comum entre elas. Para nós, no entanto, seja uma política liberal ou democrata ou nacionalista etc., ainda assim suas diferenças não a põem fora do projeto milenar da pequena política. Lacerda (2014,

Além de bem e mal, no §377 de *A gaia ciência* e no §2 de “O caso Wagner” em *Ecce homo* estão diretamente relacionados a tais questões. No entanto, ela ultrapassa a reflexão sobre as políticas nacionalistas, atingindo todo o terreno da modernidade e exigindo uma compreensão mais complexa por meio da relação de outros conceitos nietzschianos, como, por exemplo, força, eterno retorno e vontade de poder.

No começo do parágrafo de *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que um filósofo não cético causa desgosto, receio, temor nos ouvintes de sua época. “Para eles é como se ouvissem, no repúdio ao ceticismo, um ruído mau e ameaçador que vem de longe, como se em alguma parte um novo explosivo fosse experimentado, uma dinamite do espírito [...]” (BM, §208). Mais uma vez, encontramos a explosão direcionada aos valores, sobretudo aos da modernidade, pois ela experimenta o ceticismo como um calmante, um sonífero, uma “afagante papoula”¹⁵. Tanto o dizer Sim quanto Não causa repugnância em um gosto que acredita em sua nobre abstinência. Para Nietzsche, esse tipo de ceticismo se assemelha ao niilismo enquanto um cansaço de fisiologias que não possuem força suficiente para encarar a vida. Tais “criaturas delicadas apavoram-se facilmente; sua consciência é treinada para estremecer e sentir como que uma mordida face a qualquer Não, e mesmo a um Sim duro e decidido” (BM, §208 [grifo nosso]).

“Sua consciência é treinada para estremecer”: eis a chave como interpretamos a pequena política. Nietzsche se refere a um tipo humano que representa uma neurastenia nova, muito mais intensificada com e a partir do cristianismo. O que está adoecido na modernidade é a *vontade*: a coragem para estabelecer seus valores, dizer decididamente “não!” ou “sim!” onde esperam o seu contrário ou onde nada esperam. Na Europa e, cada vez mais, no resto do ocidente, Nietzsche percebe a “paralisia da vontade: onde

p. 44); Totórá (2008, p. 135). Em *Nietzsche and Napoleon*, Dombowsky também parece igualar a pequena política e ao nacionalismo apesar de não desenvolver isso (2014, p. 16); já em *Nietzsche's machiavellian Politics*, essa relação se mantém, mas de modo mais esclarecida (2004, p. 110 e p. 119). Lang (2002, p. 54). Constantinidès também não parece fazer uma grande diferenciação entre tais termos (2013, p. 120).

¹⁵ Em *O anticristo*, Nietzsche parece se contradizer ao elogiar o cético: “Não nos enganemos: grandes espírito são céticos. A fortaleza, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões. Eles não vêem longe o bastante, não vêem *abaixo* de si: mas para poder falar sobre valor e desvalor, é preciso ver quinhentas convicções *abaixo* de si – *atrás* de si... Um espírito que quer coisas grandes, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético” (§54). Como Lopes demonstra em sua tese *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, essa aparente contradição não significa nem um desconhecimento de Nietzsche sobre as tradições do ceticismo nem uma contradição irrefletida no conjunto de sua filosofia. “Em *Além de bem e mal* (aforismos 208 e 209), Nietzsche distingue duas modalidades de ceticismo, o ceticismo da força e o ceticismo da fraqueza, como forma de acomodar os resultados anteriores de sua reflexão acerca do compromisso filosófico com a integridade ao seu novo projeto crítico, de denúncia da subordinação da vontade de verdade à lógica dos valores niilistas” (LOPES, 2008, p. 527-528). Por isso, o ceticismo criticado, aqui, por Nietzsche se enquadra na lógica de decadência fisiológica que atinge a modernidade enquanto uma fraqueza de vontades em assumir projetos políticos para além do instinto de rebanho.

não se encontra hoje esse aleijão! E com frequência enfeitado! Sedutoramente enfeitado! Para se engalar e enganar, essa doença dispõe dos mais belos trajes” (BM, §208). Tais “trajes” seduzem e tentam, a todo custo, impor sua própria moral: medo, conformismo, uniformidade, bem-estar, segurança são os valores que fundamentam a consciência moderna; perfazem toda sua política e seus ideais e estabelecem sua dominação [*Herrschaft*] tanto por meio de sutilezas de sua moral quanto por meio de escancarados e violentos métodos de domesticação.

Essa é a hipótese deste trabalho: a pequena política constrói, em longos processos históricos, inúmeras artimanhas para manter o seu poder por meio dos indivíduos que forma; por sua vez, eles intensificam, mais e mais, a pequenez dessa política como único modo de estabelecer e consumir seu poder. Tanto o pequeno quanto o grande são passageiros. Mas a pequenez procura dominar seus antagonismos para eliminá-los e, assim, almeja se tornar “grandiosa” – única, eterna, verdadeira. O refinamento da modernidade se dá, no entanto, não pela destruição e repressão física dos seres humanos; mas, sim, pela sedução e condução constantemente exercidas por suas instituições para que eles esbanjem e consumam todo excesso de suas forças. Isso mantém sua sociedade sempre limitada à conservação de sua moral. Em outras palavras, a racionalidade moderna aprendeu a consumir as forças de seu rebanho até o ponto em que ele possa apenas conversar suas estruturas e nunca superá-las. Paradoxalmente, a intensificação da pequena política demonstra a intensificação agonística entre ela e a grande política, coagindo essa última após dominações milenares: “já o próximo século traz consigo a luta pela dominação da terra – a *coaço* para a grande política” (BM, §208 [nossa tradução]).

SEÇÃO I

O fundamental da existência

Nos três aforismos publicados com o termo “pequena política”, Nietzsche fala sobre uma debilitação orgânica, mais especificamente, uma fraqueza da vontade. Em *Além de bem e mal*, o filósofo diagnostica – e “por esse diagnóstico da doença europeia”, ele “quer ser o responsável” (BM, §208) – a vontade moderna com estados fisiológicos relacionados à baixa vitalidade humana. Em *A gaia ciência*, considera a modernidade como um “frágil e fraco tempo de transição” (§377). Naturezas fortes, aquelas que resistem às imposições morais e às práticas políticas gregárias de seu tempo, se veem como extemporâneas, deslocadas, estranhas a esse contexto. “Que nelas vejamos apenas a expressão – e também a mascarada – do profundo enfraquecimento, da fadiga, da idade, da força que decai!” (GC, §377). Mas esse enfraquecimento se esforça, diante das expressões de força, para manter-se como dominante. Com seus “valores nobres, afirmadores da vida, afiançadores do futuro” (EH, O caso Wagner, §2), o Renascimento foi, por exemplo, combatido pelas forças cristãs ressentidas que defendiam dogmas ainda mais austeros do que sua tradição religiosa. “Finalmente, quando na passagem entre dois séculos de *décadence* surgiu no horizonte uma *force majeure* de gênio e vontade, forte o bastante para forjar uma unidade europeia, uma unidade política e econômica para o fim de reger a Terra” (EH, O caso Wagner, §2), os alemães se puseram contra essa expressão de força, assumindo seus pequenos ideais nacionalistas e, mais uma vez, prolongando o enfraquecimento da vontade.

Esse argumento comum em tais aforismos não é casual. A pequena política é tanto o produto quanto a produtora de forças humanas impossibilitadas de resistir a domesticações e, com isso, impossibilitadas de se afirmar enquanto seres originais e soberanos. Essa fraqueza se desdobra, no entanto, como astúcias e sutilezas espirituais que almejam sua hegemonia para evitar o surgimento daqueles que “amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar” (GC, §377). Entre tantas estratégias, tal política mobiliza as forças humanas para que elas esbanjem e consumam seus excessos por meio de canais autorizados a fim de que o restante delas possa apenas se conservar. Dissipando-as desse modo, ela impede a formação do que é raro, incomum, diverso. Além disso, a falta de sentido histórico em conciliação com a escolha de determinadas questões metafísicas valorizadas mais do que os “assuntos fundamentais” cria vontades de poder dependentes umas das outras. Assim, a filosofia nietzschiana percebe um emaranhado de forças que constituem historicamente nossa sociedade, nossa linguagem e nossa consciência, além das relações de poder que se estabelecem em nossos próprios corpos.

Essas redes tentam enlaçar todos os fios que escapam de seu enredo, embora tais fugas sejam incomuns. No geral, derivamos das verdades que pairam sobre nós, que surgem de nossas estruturas sociais e fisiológicas e, nelas, se inserem novamente. Nesse sentido, o que a modernidade classifica como “pequeno” é visto, pelo filósofo, como fundamental para os seres humanos fortes e para sua saúde. Ou seja, o “grande” de pequenos espíritos não se traduz em saúde para Nietzsche. Para compreendermos a pequena política como um projeto histórico dotado de instrumentos de domesticação que enfraquecem a vontade, precisamos então vislumbrar e compreender os conceitos nietzschianos de “força” e “vontade de poder”. De certo modo, eles explicam as relações entre a pequena e a grande política e os modos com os quais o pequeno tenta impossibilitar os movimentos de transformação e superação da existência. A pequena política consome sua dominação falseando questões históricas relacionadas aos valores da Europa. Contra isso, o maior de todos os ídolos – a verdade – é radicalmente posto em dúvida: afinal, por que sempre a verdade? Essa pergunta conduz Nietzsche a identificar os mecanismos dogmáticos que atuam na modernidade e a esclarecer os processos que conduzem à negação da diversidade cultural e à uniformização moral a partir do modelo de vontades fracas, covardes e submissas.

I.1. Por que sempre a verdade?

Em *Além de bem e mal*, Nietzsche confronta de modo contundente pontos centrais da filosofia de Descartes. No entanto, sua discordância sobre o *cogito* cartesiano por exemplo não inibe a influência da dúvida metódica como um extraordinário procedimento crítico. Alguns anos antes no prefácio de sua primeira edição, *Humano, demasiado humano* continha um longo trecho da terceira parte do *Discurso do método*¹⁶ onde afirmava que nada seria melhor do que “empregar toda a

¹⁶ É importante notarmos a contestação de Campioni do erro filológico descoberto por Rethy quase cem anos após a publicação de *Humano, demasiado humano* (1876). Grandes editores e comentaristas das obras de Nietzsche atribuíram esse trecho a outra obra de Descartes: “A imprecisa atribuição dessa passagem às *Meditações*, inicialmente na edição Grossoktav-Ausgabe (Leipzig, 1895 e seguintes), depois em Schlechta (1954 e seguintes), retomada na primeira edição de Colli-Montinari (1965), é indício não apenas de uma medíocre atenção filológica aos textos, mas também de uma orientação interpretativa que avaliava a incomunicabilidade entre duas filosofias então apresentadas como definitivamente estranhas entre si” (CAMPIONI, 2016, p. 55). A atenção deve ser redobrada em relação à filosofia nietzschiana diante de seus interlocutores: os diálogos e as críticas que ela estabelece são muito mais sutis do que a negação plena de um ou outro filósofo; por

minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera” (DESCARTES, 1973a, p. 51). A partir desse período, Nietzsche instaura, cada vez mais, suas próprias metodologias¹⁷, reconhecendo, pouco depois, a impossibilidade de que os “filósofos do futuro” dispensassem “as qualidades sérias e nada inofensivas que distinguem o crítico do cético, isto é, a segurança nas medidas de valor, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem alerta, o estar só e responder por si” (BM, §210).

Essa atitude parece corresponder a *Zarathustra* como uma intensificação de procedimentos metódicos que multiplicam os questionamentos e direcionam-nos contra o que seria incontestável. “Até então, o valor da verdade vigia como um dado natural, uma certeza absoluta, definitiva” (GIACCOIA, 2005, p. 18). Ao radicalizar a dúvida, Nietzsche flagra determinados perímetros, como a própria noção de verdade, incólumes à crítica filosófica. Com isso, “a tarefa que reivindica para si mesmo, sua missão e destino, consiste em questionar tudo o que até então o ser humano venerou e, pelo mesmo movimento, afirmar tudo o que até então ele negou” (MARTON, 2010, p. 31) – o que, inevitavelmente, o conduziu contra a própria filosofia cartesiana.

Para Nietzsche, “Descartes não é suficientemente radical” (KSA 11: FP-1885, 40[10]) já que não problematiza os valores fundamentais de sua tradição e se enreda na vontade de buscar, a todo custo, a verdade. Como desafia, “nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (BM, §1). Ao não se perguntar sobre esse valor, ao tomá-lo como dado, a filosofia moderna erigiu suas teorias sobre conceitos não examinados – não à toa, o primeiro capítulo de *Além de bem e mal* é intitulado como “Dos preconceitos dos filósofos”. Assim, a verdade se torna um problema de longuíssimo passado e requer atitudes radicais que visem desvelá-la como um valor e desvelar as tramas existentes por trás dela:

vezes, Nietzsche clama a atenção de seus leitores, pedindo que o leiam “como os bons filólogos de outrora liam seu Horácio” (EH, Por que escrevo tão bons livros, §5).

¹⁷ Desde muito cedo, Nietzsche se preocupou com questões metodológicas. Como confessara quando aluno, o que lhe interessava não era a matéria, “senão a forma que o professor acadêmico transmitia sua sabedoria aos ouvintes” (NIETZSCHE, 1977, p. 161); ou seja, Nietzsche se interessava pelo despertar daquele juízo e daquela reflexão crítica “que são indispensáveis para não perder de vista nunca o porquê, o que e o como de sua ciência” (NIETZSCHE, 1977, p. 162). Disso, inúmeras outras preocupações estão relacionadas: por exemplo, sua antiga constatação de que sua escrita não possui um estilo próprio (MACHADO, 2005, p. 13), conduzindo-o tanto a um estilo destoante e crítico da tradição filológica (cf. NASSER, E. *Nietzsche e a reforma metodológica da filologia*) quanto a uma diversidade estilística de suas obras expressada por meio de aforismas, perspectivas, genealogias etc. e em conformidade com seus próprios temas e conceitos filosóficos (cf. ITAPARICA, A. *Nietzsche: estilo e moral*).

Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? (BM, §1)

Tais perguntas embaralham todas as conjecturas possíveis da tradição filosófica, pois “esse deslocamento interrogativo consiste em questionar o próprio lugar de onde o filósofo poderia se perguntar pela verdade, evitando assim reivindicar um suposto espaço transcendental por meio do qual Nietzsche enunciaria qualquer discurso sobre a verdade” (VIESENTEINER, 2015, p. 109). Os questionamentos nietzschianos suspendem esse *valor* a fim de refletir as estruturas e as intenções sobre as quais ela se estabeleceu. Caso quisesse impor à tradição filosófica a *sua* verdade, Nietzsche apenas repetiria os procedimentos daqueles pensadores ante as “certezas” da consciência (BM, §34). Como Tongeren comenta, “esses pensadores partem do fato de que a consciência conhece as coisas – que ela própria encontra – desejando então que também se *reconheçam* essas coisas e que elas se deem a conhecer” (2012, p. 136).

Nietzsche força a “revelação”, ou melhor, a interpretação das identidades e tensões que se ocultam no conhecimento enquanto um suposto “produto” da consciência, invertendo os enigmas e subvertendo as respostas: “quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge?” (BM, §1). Como nos explica Viesenteiner,

a enigmática pergunta da Esfinge é justamente a pergunta pelo homem. Nesse caso, Édipo diante da Esfinge é, no fundo, Édipo diante de si mesmo respondendo a pergunta pelo próprio homem que, na encenação construída por Nietzsche, significa igualmente Édipo se perguntando por si mesmo, especialmente ao forçar as interrogações contra ele próprio, a fim de descobrir “*quem*” e “*o que*” efetivamente põe perguntas ou quer a verdade. (2015, p. 109)

Nietzsche se enquadra, dessa forma, paradoxalmente em seu tempo: ao utilizar alguns de seus instrumentos e argumentos mais refinados, se equivale, de certo modo, a uma radicalização da racionalidade que acaba afirmando valores divergentes da própria modernidade. Embora a conteste energeticamente, não a nega, se apropriando, inclusive, dos objetos de sua crítica para mirá-los contra eles mesmos. Segundo Foucault, a filosofia nietzschiana se apodera de outras filosofias, considerando-as já como derivações e apropriações de outros pensamentos. Não há, então, “um significado

original. As mesmas palavras não são senão interpretações, ao longo da sua história, antes de converterem em símbolos, interpretam, e têm significado, finalmente, porque são interpretações essenciais” (FOUCAULT, 1997, p. 23-24).

De acordo com Paschoal, Nietzsche não é plenamente estranho à modernidade. De certo modo, ele se sente também “como um sucessor, um herdeiro que pretende levar até às últimas consequências a própria crença incondicional na verdade” (2009b, p. 325). O carácter “extemporâneo” de seus argumentos decorre da radicalização e da tensão que ele exerce sobre sua contemporaneidade. Nesse sentido, Nietzsche se dirige também a Kant. Por ter sido “apenas um grande crítico” (BM, §210), ele não ultrapassou sua tradição moral e não conseguiu, ou mesmo, como veremos, *não quis* se desvencilhar de seus métodos e valores. No segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*, assevera que

a crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*. (KANT, 1994, p. 30)

Apesar de diferenciar os procedimentos racionais do dogmatismo, a crítica de Kant assume uma ciência dogmática diametralmente oposta do que virá a ser a gaia concepção de ciência nietzschiana¹⁸. De qualquer modo, a complexidade da epistemologia de Kant em seu projeto crítico não inibe Nietzsche de identificar, nos fundamentos dela, valores semelhantes a Descartes: também Kant não foi radical o bastante em seus métodos. Embora tenha problematizado a própria razão, “não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até

¹⁸ Desde *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se opõe ao socratismo enquanto representante primordial das concepções de “ciência” que, não se vendo como uma criação, combatem a arte classificando-a como falsidade, erro, engano ou mero entretenimento. Para o filósofo, arte e ciência são, de certo modo, correlatas: ambas são invenções humanas – e não “descobertas” – desprovidas de quaisquer fundamentações metafísicas realmente existentes para além do poder humano. Por isso, o dogmatismo só pode existir como uma forma de inibir interpretações distintas – que, inclusive, não reconhece a importância existencial da arte. Como Nietzsche diz em *A gaia ciência*, “se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção de inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio” (§107).

mesmo um pouco absurdo?” (A, Prefácio, §3). A crítica de Kant parece recair, para a filosofia nietzschiana, no mínimo, em uma parcialidade que inibe a problematização de tradicionais fundamentos filosóficos. Segundo Paschoal, Nietzsche não diferencia a filosofia “antidogmática” de Kant das críticas anteriores porque a interpreta como uma edificação que não se interessa em tensionar seus próprios valores morais “e também não nota o fato de que essa moral, que permeia os seus escritos, seja justamente aquela que predomina no mundo ocidental, uma moral gregária, para a qual, por fim, ele busca conferir bases sólidas” (2009b, p. 332).

A questão é que também Kant foi seduzido por valores que não permitem a contestação de sua autoridade.

Os juízos de valor moral como bem e mal, por exemplo, não foram, até então, efetivamente tomados como problemas. Nunca se questionou, segundo ele, o valor dos valores morais. O valor desses valores foi, antes, tomado “como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até agora não se teve qualquer dúvida ou hesitação em atribuir ‘ao bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’” (GM, Prólogo, 6). Assim, entendidos como previamente dados, como matrizes para o pensamento e para o agir moral, eles foram adotados pelos filósofos como princípios inquestionáveis a partir dos quais se fazia a avaliação do mundo e das ações. (PASCHOAL, 2009b, p. 332)

Nietzsche considera a verdade não como uma questão primordialmente metafísica ou epistemológica, mas, sim, como um problema moral cujos valores “melhor” e “pior”, “bom” e “mal” constituem, por exemplo, o substrato do conhecimento de acordo com o poder de cada indivíduo e de cada cultura. O desejo por verdades universais, eternas e imutáveis no sentido tradicional da filosofia se deriva, então, de um impulso que se utilizou “do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento” (BM, §6). Todas as filosofias foram sutilezas argumentativas construídas para impor sua autoridade, ou melhor, construídas devido à sua vontade de poder – o que explica, de acordo com Nietzsche, tanto um querer dominar e seduzir quanto um *querer* ser dominado e seduzido. A Circe dos filósofos permitiu que eles construíssem majestosos edifícios morais (A, Prefácio, §3), consumando posicionamentos semelhantes aos dogmáticos baseados na Bíblia.

Quando Nietzsche imagina seus “filósofos do futuro”, se pergunta se eles também serão amigos da verdade; ao que responde: “muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos” (BM, §43). Isso pressupõe uma concepção de verdade diferente de sua tradição ao

compreender qualquer dogmatismo como um ultraje à originalidade e ao poder do espírito livre. “Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas” (BM, §43). Para tais espíritos, a originalidade das experiências constitui sua linguagem, distanciando-os dos procedimentos comuns da uniformidade (“verdade para todos”) e potencializando uma imensa riqueza de tipos. Conforme essa perspectiva, Nietzsche vislumbra uma multiplicidade de valores que se torna o caminho para que a própria moral seja, por sua vez, encarada também como “problema”. Essa diversidade é uma das rotas possíveis para que a filosofia moderna se problematize e se defenda das pretensões autoritárias que carrega em si. Podemos então, semelhante a Tongeren, “descobrir a moral como problema apenas quando não fixamos em uma determinada moral, mas quando conhecemos que, ao lado da (diante da e após a) própria moral ‘são ou deveriam ser possíveis muitas outras morais, sobretudo, morais superiores’ (202)” (2012, p. 58).

Ao submeter as morais a meticulosas experimentações, tensões, comparações, inversões, as análises de Nietzsche sobre os valores da antiguidade e da modernidade se tornam um refinado enfrentamento contra o estatuto dogmático da verdade a fim de entender os preconceitos e os “sentidos ocultos” (BM, §43) que regem a filosofia. Em *Para a genealogia da moral*, o filósofo afirma que suas primeiras tentativas para compreender tais preconceitos foram apresentadas, de modo modesto e provisório, em *Humano, demasiado humano*. “Isso aconteceu no inverno de 1876-77; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes” (GM, Prefácio, §2). Nietzsche expressa aqui uma sintética genealogia de seus anseios e inquietações, reconhecendo seu trajeto filológico como parte de sua filosofia.

Para isso, encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquias dos indivíduos, especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades: até que finalmente eu possuía um país meu, meu chão próprio, um mundo silente, próspero, florescente, como um jardim secreto do qual ninguém suspeitasse... (GM, Prefácio, §3)

Para termos ideia sobre as experiências e análises morais da filosofia nietzschiana – e que, diga-se de passagem, podem ser encontrada, de fato, já em *O*

*nascimento da tragédia*¹⁹ –, Tongeren em *A moral da crítica de Nietzsche à moral* demonstra a riqueza de *Além de bem e mal*:

Dentre outros aspectos, ele faz aí as seguintes diferenciações: o gosto dos democratas (210, 239), dos alemães (28, 39, 244), dos nórdicos (48), do europeu (245), do espírito livre (105), dos homens (*Männer*) (144), dos antigos (210, 267), da burguesia (218), da época atual (212, 260), de Sócrates (191), de Kant (210) e do próprio Nietzsche (200). Há um gosto bom e um ruim (31, 43, 186, 233); há gradações de sutileza do gosto (220), há um gosto nobre (46) e um gosto que se diferencia entre ‘grande’ e ‘pequeno’ (52). (TONGEREN, 2012, p. 77)

A identificação de tantas hierarquias revela, na combinação, na comparação e no exame entre elas, a intensidade da metodologia nietzschiana por meio do longo alcance perspectivo. Como dito, ao criticar sua tradição, Nietzsche não a renega plenamente: os questionamentos parecem, inclusive, se aliar sutilmente a ela. Nos primeiros diálogos socráticos, por exemplo, “a investigação se esforça por estabelecer inicialmente um acordo entre os vários interlocutores para a obtenção de um enunciado único de onde partir” (CHAUI, 2002, p. 276). As temáticas eram, em geral, constantemente reduzidas por Sócrates a indagações precisas e conceituais, já que as divergências poderiam se derivar da variedade de premissas sobre um mesmo ponto. Esse procedimento é radicalmente questionador por meio da vivissecção das “virtudes” de seu tempo. De acordo com *Além de bem e mal*, Sócrates desvela “o quanto de hipocrisia, comodismo, de deixar-se levar e deixar-se cair, o quanto de mentira se escondia sob o venerado tipo de moralidade contemporânea, o quanto de virtude era *ultrapassada*” (§212).

Aqui, de modo muito pontual, Nietzsche se aproxima de Sócrates, demonstrando, novamente, a precisão e a maleabilidade da perspectiva. Ao mesmo tempo em que suas estratégias e metodologias são poderosos ataques, são também o ensinamento de uma atitude defensiva a fim de não consumir ingênua e inconscientemente os valores que pretende subverter – algo que se repete com frequência nas esferas políticas da modernidade. “Sua intenção é, em primeiro lugar, redefinir o papel do homem no horizonte da cultura ocidental, incitando-o a se tornar beneficiário, e não vítima de seus próprios valores, como ocorre nas sociedades

¹⁹ A análise da moral é realizada em toda obra de Nietzsche por diversas perspectivas: seja por meio da filologia e da história, seja por meio da fisiologia e da própria filosofia. Embora essa análise seja evidente a partir de *Humano, demasiado humano*, em *O nascimento da tragédia*, podemos identificar inúmeros conjuntos de valores (trágicos, socráticos, modernos etc.) confrontados pelo filósofo. Como demonstrei em um estudo sobre o “apolíneo” (2015b), mesmo tais grupos apresentam constituições diferentes ao longo da história o que revela a compreensão de Nietzsche sobre as transformações morais e sobre a diversidade cultural da Grécia antiga.

capitalistas, socialistas e religiosas” (OLIVEIRA, 2008, p. 68). A aproximação ao questionamento intenso do método socrático é realizada, nesse caso, pela filosofia nietzschiana com o objetivo paradoxal de se distanciar das conclusões da lógica e da metafísica socrático-platônicas.

Assim, as alegorias de Nietzsche também são outras: querem-se múltiplas de sentidos. O sol de Platão já não simboliza a liberdade nem a Verdade ou o Bem. Ele representa, ao contrário, um modelo dogmático que, inclusive, não se reconhece como tal. Segundo a interpretação de Tongeren, “o único sol cintilante e brilhante acaba atraindo para si toda atenção, ao passo que inúmeros corpos celestes escuros permanecem invisíveis ao lado do sol” (2012, p. 124). Mais do que a Verdade, a metáfora de Platão esconde inúmeros outros astros, assim como o dia esconde um céu poeticamente estrelado que se revela durante a noite: “há inúmeros corpos escuros ao lado do Sol a serem *explorados* – alguns que nunca veremos” (BM, §196). Nietzsche se esforça em demonstrar a imensidão de possibilidades enquanto as morais da modernidade se esforçam frequentemente para escondê-la, afinal, “a luz das estrelas mais distantes é a última a chegar aos homens; e enquanto ela não chega, os homens *negam* que ali – haja estrelas” (BM, §285). Para o filósofo, são elas e suas inúmeras constelações que representam a ambiguidade a qual o homem moderno está submetido: ele se encontra sob uma diversidade de valores, mas, também, sobre um *tipo* de moral dominante.

Assim como no reino das estrelas são às vezes dois sóis que determinam a órbita de um planeta, e em alguns casos há sóis de cor diversa que iluminam um só planeta, ora com luz vermelha, ora com luz verde, logo irradiando simultaneamente e inundando-o de luz multicolor: assim também nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso “firmamento” somos determinados por morais *diversas*; nossas ações brilham alternadamente em cores distintas, raras vezes são inequívocas – e com frequência realizamos ações *furta-cor*. (BM, §215)

Porém, “o céu estrelado moral revela seus segredos somente àquele que não penetrou tanto na moral dominante” (TONGEREN, 2012, p. 124) – o que é raro na modernidade. Cada nova estrela “descoberta” é transformada em um novo Sol semelhante ao modo platônico, repetindo o dogmatismo estrutural que perpassa a história da verdade. Nietzsche percebe que tanto os valores que se derivam da tradição moral e reafirmam-na quanto aqueles que tentam criticá-la e se desvencilhar dela prolongam elementos extremamente sutis que compõem e organizam de modo

autoritário a vida e o pensamento. A crítica nietzschiana revela uma organização gregária das sociedades modernas cujas forças culturais são submetidas a dominações seculares por meio da valorização de um tipo de indivíduo que cultua a obediência cega, a uniformidade das idiossincrasias e a igualação pela mediocridade. Por isso, Nietzsche censura os críticos e os historiadores morais da modernidade: “conquistou-se muito pouco com os historiadores da moral até agora: comumente, eles próprios estão sob o comando de uma moral e, no fundo, não agem de outra forma a não ser para fazer propaganda” (KSA 12: FP-1885, 2[163]).

A história mesma dessa propaganda é antiquíssima: provém de confrontos rudes, argumentações ardilosas, fisiologias dominantes – até culminar em uma modernidade que se almeja como um grande rebanho, constante e previsível. Nele, as insígnias e tramas são mais espiritualizadas, mas continuam atuando por meio de operadores milenares específicos de dominação e subjugação de forças. Suas virtudes divergem radicalmente de outras culturas mais abundantes em relação à convivência com a diversidade da vida; e, embora pertençam claramente a um tempo e a um lugar delimitados, se veem e querem ser vistas como universais e eternas. O lugar dos deuses é usurpado pela figura do “herói” moderno²⁰ que se autodeclara “soberano” apesar de não se assemelhar nem a Aquiles nem a Prometeu²¹: de seu reino, quer *apenas* segurança, conforto, “paz” e bem-estar e, por medo de tudo que se diferencia de seu poder, objetiva paradoxalmente o confronto fanático. É nesse sentido que interpretaremos a crítica à verdade de Nietzsche: como uma tensão das projeções

²⁰ Independente do maior ou menor protagonismo das personagens literárias da Grécia Antiga, os deuses sempre ocuparam lugares especiais como conselheiros, companheiros, inimigos ou até mesmo como heróis. Os acontecimentos mitológicos e suas representações artísticas exaltavam, desse modo, trajetórias repletas de fantasias, magias, aventuras, romances e tragédias. De acordo com Nietzsche em *O nascimento da tragédia* (§11 e §12), esse modo de retratar artisticamente a existência é interrompido por Eurípides que eleva o homem cotidiano à categoria de protagonista, entretendo os espectadores por meio de narrativas racionalizadas e efeitos cênicos cujo máximo desdobramento será, milênios depois, Wagner. De acordo com Lesky, “já Eurípides nos permite notar de maneira nítida a aspiração a quadros cênicos de efeito. Basta lembrar as cenas de abertura a exhibir os suplicantes estendidos junto a um altar, ou a cena final de *Orestes*, em três níveis, com Menelau diante do palácio, o grupo em torno de Orestes sobre o telhado, e Apolo com Helena num *theologeion*, que é preciso imaginar em plano mais elevado” (1976, p. 233).

²¹ Os heróis da antiguidade grega não buscavam conforto e felicidade simplesmente. Ao contrário, se relacionavam com a glória e com a coragem sem temer os sofrimentos e as consequências advindas de seus atos. Aquiles revela bravamente isso ao escolher, quando perguntado por sua mãe Tétis, uma vida curta, mas gloriosa, em vez de uma vida longa sem glórias: “Tétis, a deusas de pés argenteos, de quem fui nascido, / já me falou sobre o dúplice Fado que à Morte há de dar-me; / se continuar a lutar ao redor da cidade de Tróia, / não voltarei mais à pátria, mas glória hei de ter sempiterna; / se para casa voltar, para o grato torrão de nascença, / da fama excelsa hei de ver-me privado, mas vida mui longa / conseguirei, sem que o temor da Morte mui cedo me alcance” (HOMERO, *Ilíada*, IX, vv. 410-460). Também Prometeu, titã onisciente, sabendo da punição futura que Zeus lhe daria agrilhoando-o à rocha enquanto uma ave comeria seus rins, entregou o fogo para os seres humanos: “Mas, que digo? Não sei antecipadamente / todo futuro? Dor nenhuma, ou desventura / cairá sobre mim sem que eu tenha previsto” (ÉSQUILO, 2004, vv. 131-134).

conceituais refletidas na criação, na organização e na condução tanto dos valores das sociedades modernas em geral, quanto, especificamente, dos valores de sua política.

O *cogito* de Descartes, os axiomas de Espinosa, os juízos *a priori* de Kant, o bem-estar e a felicidade do utilitarismo e liberalismo fazem parte, entre tantos outros conceitos e teorias, dessas relações de poder e das “virtudes” que o homem moderno coroa. Foram os filósofos da modernidade que promulgaram os valores gregários de sua cultura a fim de dominá-la, embora eles fossem também seus produtos mais intensos e refinados e, por isso, os indivíduos mais dominados e dominantes de longos enredos da história. No limite, o poder é conceitual, ou melhor, moral – o que faz, dos pensadores, os grandes governantes de seu tempo. As esferas políticas e os poderes físicos são apenas algumas formas de consumir determinados valores, de modo que a análise nietzschiana os compreende como uma complexidade entre os processos fisiológicos e culturais.

Com isso, Nietzsche rompe com a relação necessária entre conhecimento e progresso, esclarecimento, “melhoramento” e todos os demais valores que *beatificam* a verdade como grau supremo dos seres humanos; ela é datada: suas criações e valorizações dependem de momentos sociais e históricos e atendem a objetivos íntimos de determinadas forças humanas. Pôr-se contra Descartes e Kant é, nesse sentido, problematizar a moral das civilizações europeias cujo início é milenarmente mais antigo do que a modernidade.

Talvez o problema se inicie quando uma determinada moral resolve negar justamente o jogo da vontade de poder que está presente na emergência das mais diversas morais e que permeia as relações entre elas. Essa moral se apresenta então não como uma moral, mas como “a” moral, colocando-se acima de seu próprio palco de emergência para poder se impor como moral dominante e controlar as regras do jogo, podendo fazê-lo parar quando lhe aprouver. (PASCHOAL, 2009a, p. 32)²²

²² Nesse trecho, discordamos de que a moral que se impõe como dominante possui a capacidade de “controlar as regras do jogo, podendo fazê-lo parar quando lhe aprouver” (PASCHOAL, 2009a, p. 32). Essa concepção acaba desconsiderando a complexa trama histórica e fisiológica de um conjunto de valores que, por fim, se tornou “dominante”: geralmente, ela se inicia como uma discordância e uma subversão das morais vigentes de sua época, como a socrática, a platônica e o cristianismo primitivo por exemplo. Quando, por fim, tais morais se tornam dominantes, elas perdem seu poder de controle (se é que um dia os teve, já que estão atreladas aos processos fisiológicos de conservação de seus indivíduos e de suas sociedades) em relação a uma possível inibição de seus operadores, pois se tornaram socialmente estruturais. Assim, a moral dominante da modernidade é extremamente dependente de sua própria lógica e conflita com tudo o que a diverge, inclusive consigo mesma caso queira cessar-se, ou melhor, caso algumas de suas forças voltem-se contra seu próprio conjunto (seja em âmbito individual, seja social). No limite, as mais diversas e diferentes configurações políticas modernas como o anarquismo perante o liberalismo se derivam dos mesmos instintos gregários, de modo que suas reivindicações contrariam determinados poderes políticos de seu tempo, mas não quebram com a lógica de buscar incessantemente uma sociedade confortável, segura e feliz.

Parece-nos, portanto, de grande importância repetir as questões: “*Quem*, realmente, nos põe questões? *O que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?” (BM, §1), porque a ausência de tais interrogações e a efetividade de tal aspiração omite e nega inúmeros outros sóis; ou seja, define quais temas devemos estudar e quais não, quais crenças devemos acreditar, quais tipos de indivíduos e de sociedades devemos cultivar ao mesmo tempo em que nos seduz não apenas a entrar em seus jogos, mas, sobretudo, como é a minha hipótese, a querer intensificá-los e sê-los. Criticar as estruturas da verdade é evidenciar os operadores que organizam nossa sociedade e, conseqüentemente, realizar uma análise política que subverte os mecanismos dogmáticos da tradição filosófica. É a complexidade desse cenário que Nietzsche chama de pequena política. Para compreendermos isso, precisamos analisar as vontades de poder que criam determinados valores e os denominam, enfim, como “verdades”.

I.2. “Tudo é força”: “tudo retorna”²³

As análises da vontade de poder e do tipo humano que prevaleceu na modernidade após um longo processo histórico e fisiológico exigem, antes, a atenção sobre o que se pode chamar de “teoria das forças” de Nietzsche. Elas conduzem o filósofo à própria noção de vontade de poder. Embora pareça possível dispensar um exame mais detido, é tal teoria que nos permite conceber a existência como plena efetividade; isto é, como efetividade eterna do vir-a-ser, dispensando todo tipo de ideia metafísica que paira sobre noções de solidez (no “espaço”) e imobilidade (no tempo) e, por conseguinte, dispensando toda tese que carrega, em si, tais atributos, como é o caso da “verdade” ou do “átomo”. Além disso, a concepção de força (*Kraft*) nietzschiana evidencia mais detidamente a existência enquanto *ágon*: disputas que adentram e adensam os sentidos de poder (*Macht*) e de resistência em Nietzsche para muito além de suas dimensões políticas (GERHARDT, 1981/1982, p. 11), embora também as componham.

Neves possui uma visão semelhante ao relacionar a cosmologia nietzschiana à física contemporânea em seu artigo *Cosmologia dionisiaca* por meio da “imagem da

²³ Embora a datação dessa pesquisa se concentre nos textos a partir de 1884, esse capítulo também se foca nos escritos de 1880 a 1885, sobretudo dos fragmentos póstumos, já que eles iniciam e intensificam a concepção de Nietzsche sobre “força” e “eterno retorno” e se inserem nos debates científicos e filosóficos da modernidade.

disputa e do fluir num mundo impermanente” (2015, p. 271). Essa posição aproxima as hipóteses nietzschianas dos debates científicos do século XIX, como D’Iorio bem demonstra (1995); ou melhor, constata que, desde sua juventude, Nietzsche se detivera e estudara diversas teorias da física, da biologia e da química modernas, além da psicologia e da fisiologia. A partir da década de 80, suas anotações sobre *Kraft* se intensificaram em relação às cosmologias que debatiam o primeiro e o segundo princípio da termodinâmica²⁴. Para Nietzsche, no entanto, o conceito de força física da mecânica clássica era apenas uma “palavra vazia” – o que pode ser visto, por sua perspectiva crítica, como mais uma das tentativas de dominação da verdade:

Uma força, que nós não podemos representar (como a assim chamada pura força mecânica de atração e repulsão) é uma palavra vazia e não deve ter nenhum direito na *ciência*: a qual nos *quer fazer imaginável* o mundo, nada mais! Todo acontecer de intenções é redutível à *intenção de aumentar o poder*. (KSA 12: FP-1885, 2[88])

Em uma anotação imediatamente posterior, é interessante constatar: “ilusão de que algo *é conhecido*, onde nós temos uma fórmula matemática para o acontecer: isso é apenas *indicado, descrito*: nada mais” (KSA 12: FP-1885, 2[89]). Nietzsche vai além da linguagem matemática, identificando-a com a mesma pretensão de encontrar “essências” que trespassou a tradição filosófica. No máximo, elas conseguem *descrever* alguns processos mundanos; porém, tal “descrição” se engloba já no anseio dogmático da verdade que almeja, por modos sutis, instalar seus argumentos e ampliar sua vontade de poder. Assim, a ciência quer consumir seu poder por meio de suas hipóteses e de suas conceituações. Ou seja, a reflexão nietzschiana não recai em nenhum cientificismo ou vislumbra ingenuamente as manifestações da ciência; ao contrário, também a física e as demais esferas do conhecimento são, para ela, concebíveis dentro de uma crítica radical.

Dessa forma, o entendimento de Nietzsche sobre a força [*Kraft*] “não pode ser confundido com a noção mecânica de força. Uma força, para ele, não é qualquer tipo de ‘força física, dinâmica ou psíquica’, ou mesmo alguma forma constante de energia, algo

²⁴ Segundo Meca, “como se sabe, o primeiro princípio da termodinâmica é a lei da conservação de energia. Segundo ela, a energia não pode criar-se nem destruir-se, de maneira que a quantidade de energia transferida a um sistema em forma de calor mais a quantidade de energia transferida em forma de trabalho sobre o sistema deve ser igual ao aumento de energia do sistema. O segundo princípio é a lei da entropia. Segundo ela, a quantidade de entropia de qualquer sistema termodinamicamente isolado tende a aumentar com o tempo, de modo que quando uma parte do sistema fechado interage com outra parte, a energia tende a dividir-se por igual até que o sistema alcance um equilíbrio térmico” (2013, p. 182).

que em última instância se daria no ‘espaço’ e poderia ser medido” (PASCHOAL, 1999, p. 52). Quando Nietzsche lê os filósofos e cientistas de sua época, mesmo quando se entusiasma com suas teorias, não perde de vista seus próprios conceitos e o percurso lógico de seu pensamento. A austeridade dessa atitude perpassa uma longa bibliografia. No ano de 1873,

Nietzsche inicia um intenso estudo da ciência natural: *A natureza dos cometas* e *A enciclopédia da física*, do astrônomo e físico alemão Johann Karl Friedrich Zöllner; *História da química*, de Hermann Kopp; *Leituras sobre o desenvolvimento da química*, de Rudolf Ladenburg; *Teoria Geral do movimento e da energia*, do químico Karl Mohr; *As construções maravilhosas do espaço*, de Johann Mädler; *Filosofia natural*, de Bosovich; *Contribuições da matemática*, de Georg Cantor; e *A doutrina das sensações de tom*, do físico Helmholtz;

Em agosto de 1875, Nietzsche lê o livro *Observações psicológicas* de Paul Rée, e, em 1881, inicia a primeira leitura de *A luta seletiva das partes do organismo*, de Roux, relendo-a em 1883. A partir de março de 1882, adquire a primeira edição da *Mecânica do calor*, do físico e médico alemão Julius Robert von Mayer. De julho a dezembro de 1883, Nietzsche se concentra nos livros *Ensaio de psicologia contemporânea*, de Paul Bourget; *Problemas biológicos*, de Henry Rolph; *Teoria da evolução*, do biólogo e botânico Nägeli; e *Vitalismo e o mecanismo*, do botânico alemão Alexander Bunge. E podemos destacar, no ano de 1888, as leituras de Nietzsche da obra *Degenerescência e criminalidade. Ensaio psicológico*, de Charles Féré. (JACUBOWSKI, 2011, p. 07)

Ao ler *Der Zusammenhang der Dinge* de Otto Caspari (1841-1917) em 1881, Nietzsche pediu, em carta a seu editor, as fontes citadas nele²⁵. Entre elas, se encontrava *Die Kraft* de Johann Gustav Vogt (1843-1920), um filósofo da natureza cuja obra, segundo D’Iorio, “se constitui de uma curiosa mistura de neokantismo, monismo e mecanismo” com “a intenção de liberar o mecanismo das dificuldades que põe a teoria cinética da matéria (com seus átomos substanciais que agem no espaço vazio) e liberar da hipótese absurda de um primeiro início e de um fim absoluto do universo” (D’IORIO, 1995, p. 96). Como Bauer afirma (1984, p. 224), o que Vogt constrói para Nietzsche é um conceito de força adequado que debilita a concepção de um universo em estado de equilíbrio²⁶ e o ajuda a se afastar das noções organicistas de Caspari²⁷.

²⁵ As obras pedidas por Nietzsche foram: *Analysis der Wirklichkeit* e *Kant und die Epigonen* de O. Liebman; *Thomson’sche Hypothese* de O. Caspari; *Ursache und Wirkung* de A. Fick; *Die Kraft* de J. G. Vogt (Carta para Franz Overbeck de 20/21 de agosto de 1881. KSB 6, 139).

²⁶ A primeira e a segunda leis da termodinâmica suscitaram questões cosmológicas complexas na segunda metade do século XIX, dividindo físicos e filósofos em relação à dissipação e à conservação de energia no universo. De acordo com D’Iorio em seu artigo *Cosmologie de l’éternel retour*, havia “em primeiro lugar, uma tendência ao finitismo, motivada do lado científico pela extensão cósmica do segundo princípio da termodinâmica e do lado filosófico pela utilização

“O mundo das forças nunca chega também em um equilíbrio, ele nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são grandezas iguais para cada tempo” (KSA 9: FP-1881, 11[148]). Sendo a interação entre constantes transformações, ou melhor, sendo “flutuante, produto das tensões” (KSA 11: FP-1885, 35[54]), a força é pura efetividade: “o ser da força só pode ser sempre já seu ser-efeito” (BAUER, 1984, p. 223) – o que o opõe a toda noção de “realidade” que estagne o tempo por meio da imutabilidade²⁸. “Inicia-se aqui um deslocamento do mundo morto e imóvel do puramente quantitativo para o mundo dinâmico e qualitativo” (NASSER, 2008, p. 100).

acrítica da demonstração à tese da primeira antinomia cosmológica kantiana. Segundo este ponto de vista, o universo tinha uma origem temporal e está destinado a um fim absoluto, a uma perda progressiva de calor que o levaria a uma total imobilidade. De outra parte a contestação da morte térmica pelo argumento do infinito temporal regressivo e o desenvolvimento do erro lógico contido na demonstração kantiana, conduzindo à rejeição do finitismo e abrindo uma série de soluções alternativas. Alguns filósofos alemães reintroduziram uma concepção organicista e panfísicista do universo, atribuindo aos átomos a capacidade de fugir do estado de equilíbrio. A corrente monista e materialista, ao contrário, se apoiava sobre o primeiro princípio da termodinâmica e sobre a infinidade da matéria, do espaço e do tempo, vendo no universo uma incessante sucessão de novas formas, uma *ewige Kreislauf*” (1995, p. 64).

²⁷ Otto Caspari foi professor de filosofia e história em Heidelberg. Seu trabalho atacou as cosmologias mecanicistas e materialistas em favor “de uma visão organicista e teleológica da totalidade dos fenômenos naturais” (D’IORIO, 1995, p. 100), polemizando com Thomson e rejeitando “a visão mecanicista do universo pela ausência de um estado final num tempo infinito” (NASSER, 2013, p. 102). Dessa forma, Caspari se põe contra Eduard von Hartmann (1842-1906) que, em sua *Filosofia do inconsciente*, propunha processos destrutivos orientados a um estado final do universo. Em *O eterno retorno. Gênese e interpretação*, D’Iorio demonstra que a filosofia de Hartmann estava ligada a intrincados debates que acreditavam em processos destrutivos do mundo por meio de conceitos metafísicos como a “vontade” schopenhauriana, o sofrimento e a Ideia (2006, p. 79-83) enquanto, “com o argumento da infinitude *a parte ante*, Otto Caspari pretendia lutar contra outros tipos de hipótese, mais científicas que filosóficas, que prediziam o fim do mundo por morte térmica” (2006, p. 86). Nietzsche concorda com a concepção de que, caso o universo tivesse um fim, ele já deveria ter sido alcançado; mas Caspari tece sua argumentação por meio do organicismo, o que faz Nietzsche se distanciar dele (no §109 do terceiro livro de *A gaia ciência*, diz: “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é o orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna”) nesse ponto: “se cada mecanismo alcança um estado de equilíbrio e se o universo não o atingiu ainda na infinitude temporal já escoada, então o universo não pode ser considerado como um mecanismo, mas como uma comunidade de partes que seguiram, no que concerne ao seu movimento, não uma lei mecânica, mas um imperativo ético. Os átomos de Caspari (que lembram aqueles da *Monadologia*, de Leibniz), se apresentam assim como espécies de mônadas biológicas, providas de estados interiores. Cada átomo obedece ao imperativo ético de participar da conservação do organismo geral e seguem, em seu movimento, não apenas a simples interação física, mas também uma lei ditada *a priori*, através da qual o equilíbrio térmico, resultado inelutável de toda interação puramente mecânica, é evitado” (D’IORIO, 2006, p. 88). Por sua vez, Nietzsche não acredita nem na “matéria” nem no “átomo”, ainda mais relacionados a imperativos éticos; também desconsidera a concepção organicista de Caspari que requereria um universo que se alimentasse, crescesse e, por fim, também percesse, o que seria absurdo em relação ao conceito de “força” que Vogt constrói.

²⁸ Esse pensamento se opõe também a Vogt. Embora dê a Nietzsche a formulação adequada do conceito de “força”, ele admite que a força é infinita, rejeitando toda concepção tanto de “matéria” quanto de “espaço vazio”. Nietzsche também rejeita ambos, porém, acreditando que a força é finita – como requisito lógico que o próprio conceito exige.

A compreensão desse conceito abarca, dessa forma, toda dualidade possível entre o orgânico e o inorgânico.

E vós sabeis além disso o que é “o mundo” para mim? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: um monstro de força, sem princípio, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força que não se torna maior, nem menor, que se consome senão apenas se transforma, inalteralmente grande como todo, uma economia sem despesas e prejuízos, mas também sem acréscimos, sem rendimento, cercado de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim como força determinada posta em um determinado espaço [...]. (KSA 11: FP-1885, 38[12])

Para Nietzsche, a pluralidade de forças interage entre si e, por conseguinte, se transforma constantemente. “No limite, pode-se dizer que o mundo, isto é, tudo o que existe – seja natureza inerte ou vida orgânica – é constituído por forças agindo e resistindo umas em relação às outras” (MARTON, 1990, p. 55). A partir disso, essa dinâmica incessante impossibilita toda indivisibilidade e imutabilidade que depositamos em conceitos como “substância”, “matéria” e “átomo”. Entre muitas outras influências, Nietzsche encontra suporte na física de Boscovich²⁹ que recusa a noção de matéria em prol do conceito de força³⁰. Apesar de elogiar o modelo boscovichiano (BM, §12)³¹ por “propor que noções como extensão e massa são inapropriadas para explicitar a constituição da matéria” (NASSER, 2008, p. 100), a noção de força nietzschiana radicaliza a lógica desse físico³². Nietzsche não acredita em “matéria” (KSA 11: FP-

²⁹ Para Whitlock em *Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination*, a significância primária de Boscovich está na rejeição do ideal de sólido que permanece na física por meio da concepção de “átomos materialmente estendidos” (1999). De acordo com Nasser, Boscovich propõe um cruzamento entre as teorias de Newton e Leibniz: “De Leibniz, extrai o princípio de que a matéria é redutível a ‘simples e perfeitos elementos primordiais não extensos’; de Newton, as ‘forças mútuas que variam conforme as distâncias dos pontos variam’” (2013, p. 160).

³⁰ Segundo Nasser, muitos estudiosos alegam haver uma correspondência total entre ambos pensadores, de tal modo que se criou um consenso exagerado “de que a teoria das forças de Nietzsche é somente uma transposição da teoria das forças de Boscovich e que, na pior das hipóteses, ambos estariam em discordância a respeito de outros temas, como o eterno retorno do mesmo” (2013, p. 153, nota 263).

³¹ De acordo com Whitlock, “a teoria da força de Boscovich é o pai de ambas as teorias: o eterno retorno do mesmo e a teoria da vontade de poder” (1999, p. 188). Com isso, o autor quer demonstrar a imensa importância do físico sobre a filosofia nietzschiana em oposição à negligência dos comentaristas que não perceberam tamanha influência. Embora possamos identificar como exagerada a posição de Whitlock, desde 1873, a influência desse pensador croata já é visível na filosofia de Nietzsche.

³² Ainda segundo Nasser, Nietzsche insere elementos “próprios e inauditos ao modelo boscovichiano” com dois propósitos: “a) Acomodar a imagem de mundo extraída de Boscovich à realidade redutível a propriedades temporais – o que já se faz notar no seu primeiro escrito produzido a partir de Boscovich, ‘a teoria dos átomos de tempo’ – fazendo de Nietzsche mais um precursor dos inovadores caminhos tomados pela nova física, ‘heraclíticos’, do que propriamente um perpetuador do dinamismo. b) Generalizar esse mundo de forças, em consonância com a ‘economia de

1884, 26[432]) já que, para pressupô-la, devemos pensar justamente em algo com uma extensão inquebrantável e que não aceite o vir-a-ser; em outras palavras, que não aceite a “destruição” no sentido de se decompor em partes menores.

Nesse sentido, o atomismo é mais um resquício do entendimento metafísico de alma “como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” (BM, §12) provinda da longa concepção eleática de Ser que se desdobrou, inclusive, na gramática; não à toa, afirma em *Crepúsculo dos ídolos*

Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! – Também os opositores dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu *átomo*... A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática... (A “razão” na filosofia, §5)

O “erro” ao qual Nietzsche se refere funda-se no axioma “ser *é*” que exige tanto a imobilidade ontológica do ser quanto a estagnação de seu tempo. A partir disso, deduz-se características – como a eternidade necessária ao que é imutável, e vice-versa³³ – que se desdobram em inúmeras concepções da linguagem e do conhecimento. Elas conservam a ideia de um fundamento (o *ser*) a partir do qual a realidade existe. Nesse sentido crítico, “toda a nossa ciência se encontra ainda sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os ‘sujeitos’ (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias [...])” (GM, I, §13). A noção de átomo é, assim, apenas uma herança metafísica que se opõe ao próprio desenvolvimento lógico da força; sobretudo, por meio da radicalização de Nietzsche quando afirma que “tudo é força” (KSA 10: FP-1882, 1[3]).

Tanto o “átomo” da física quanto a “essência” do platonismo e o “Deus” das filosofias cristãs são, apesar de suas peculiaridades³⁴, extensões da premissa “ser *é*” que se defrontam inevitavelmente com as transformações incessantes do mundo. Ou seja, elas são as estruturas que, para se adequarem à realidade que percebemos, precisam

princípios’, o que o leva a desenvolver a interpretação do mundo enquanto vontade de potência” (2013, p. 154).

³³ Cf. a nota 107.

³⁴ Evidentemente, Nietzsche não equaliza de modo pleno o “átomo” de Demócrito ou da modernidade, a “essência” de Platão e o “Deus” do cristianismo em uma única fórmula. Embora todos eles se derivem do problema de Parmênides sobre o ser ou tentem dialogar com ele, Nietzsche faz diferenciações e estabelece hierarquias entre eles.

adotar complementos metafísicos que unam a dualidade e a incompatibilidade entre o ser e o vir-a-ser e admitam, em alguma medida, que seu sistema paira sobre a concepção ilógica de que ser é vir-a-ser. A sedução da linguagem tenta ignorar e omitir essa relação entre lógica e absurdo, salvaguardando os problemas e disparates de seu sistema, embora seus métodos de validação prescrevam a não existência de contradições entre seus próprios argumentos. Dessa forma, a lógica da linguagem e a linguagem da lógica carregam incoerências inerentes que, no mínimo, fragilizam o princípio de identidade e a equivalência de seres diferentes, como acontece na relação gramatical entre o “sujeito” e seus “predicados” por meio do verbo conjugado “é”³⁵.

³⁵ Em seus cursos e anotações filológicas, Nietzsche analisa, com frequência, as relações entre linguagem e lógica. Afirma, já em 1872, em seu curso *Descrição da retórica antiga*, que: “nunca se capta a essência plena das coisas. [...] Os artificios mais importantes da retórica são os *tropos*, as designações impróprias. Porém, todas as palavras são em si desde o princípio, em relação à sua significação, *tropos*. [...] a linguagem nunca expressa algo de modo completo, senão que exhibe somente um sinal que lhe parece predominante” (RA, §3). Esse mesmo pensamento também aparece no fragmento 12[1] da primavera de 1871, onde expressa que a palavra é apenas um símbolo. “Seguramente apenas representações, sejam elas conscientes ou na maioria das vezes inconscientes: [...] Somente como representações conhecemos aquele âmago, apenas em suas exteriorizações figurativas temos intimidade com ele: além disso, não existe em nenhuma parte nenhuma ponte direta que nos conduza a ele próprio. Até mesmo o conjunto da vida pulsional, o jogo de sentimentos, sensações, afetos, atos volitivos, é conhecido por nós – como tenho que intercalar aqui, contra Schopenhauer –, de acordo com o mais preciso autoexame, apenas como representação, não segundo sua essência [...]” (KSA 7: FP-1871, 12[1]). A partir disso, Nietzsche contraria tanto a tentativa lógica de conhecer a essência das coisas quanto o reflexo dessa pretensão na linguagem – seja em suas estruturas gramaticais seja em sua busca por significados. De certo modo, isso se aproxima da radicalidade heraclitiana de Crátilo que Nietzsche já comentara em seu curso sobre Platão (cf. §4 de *Introdução aos estudos dos diálogos platônicos*) e o leva à constatação que a palavra é apenas “a figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é um resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias. [...] Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa!” (VM, §1). São estas delimitações arbitrárias que se concentram em toda linguagem sem que percebamos e compõem enredos sutis que consumam visões de mundo particulares de modo generalizante, como se fossem “universais”. A contradição entre os princípios da lógica está, portanto, na tentativa de identificar uma propriedade em outra (A=A) – pressupondo que possa haver elementos no mundo cujas peculiaridades sejam idênticas; mas, mesmo que tal igualação fosse possível, um objeto deveria admitir uma propriedade que não é sua, ou seja, a “pedra” é “dura”, de modo que A (pedra) deveria ser igual a B (dureza), o que seria absurdo (ou seja, A=B). Isso conduziu grandes pensadores a intensas tentativas de solucionar tais problemas, desde Platão (cf. *A república*, *Parmênides* e *Sofista* por exemplo) e Aristóteles (cf. *Peri Hermeneias*) até pensadores mais recentes como Wittgenstein (cf. *Tractatus Logico-Philosophicus*). De qualquer modo, para Nietzsche, tais pressuposições de igualação são, no entanto, não apenas arbitrárias, mas, sobretudo, estúpidas já que “generalizam onde não pode ser generalizado” (BM, §198). Embora Nietzsche esteja se referindo à moral e suas “propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesmo” (BM, §198) nesta citação, é exatamente isso que acontece com a linguagem enquanto operacionalização daquelas pretensões lógicas e reflexo de imposições valorativas de alguns “indivíduos” sobre outras forças humanas. Assim, a linguagem está atrelada à fisiologia; seus significados e estruturas expressam a experiência de determinadas vontades de poder e de sua relação com a existência, de modo que possuem uma íntima relação com a constituição da “consciência”, como demonstramos no capítulo “Dos assuntos fundamentais ao fundamento moral da política moderna” nesta seção. Nesse sentido, conceitos como “átomo”, “vontade” ou “eu” são –

Nesse sentido, a “matéria” é apenas uma das formas subjetivas que encontramos como tentativa de explicar a existência. O mesmo acontece com a noção de “espaço” que “só surgiu com a suposição do espaço vazio” (KSA 10: FP-1882, 1[3]). No entanto, Nietzsche nega a

existência de um espaço vazio, e concebe-o como determinado e limitado, mas o espaço não é uma dimensão, um “algo” que suporta o ser, mas, assim como Descartes identifica o espaço com a extensão³⁶, Nietzsche identifica-o como o conjunto de forças antagônicas em luta por mais potência (cf. 38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610) [...]. (JACUBOWSKI, 2011, p. 72)

O filósofo entende “força” e “espaço” apenas como “duas expressões e modos de considerações diferentes para a mesma coisa: que ‘espaço vazio’ é uma contradição, assim como ‘fim absoluto’ (em Kant), ‘coisa em si’ (em Kant), ‘força infinita’ [e] ‘vontade cega’” (KSA 11: FP-1884, 26[431]). Diante desses argumentos, nenhum estado inicial ou final é logicamente possível, de onde se segue que

Essa é nossa única certeza, que nós seguramos nas mãos, para servir como corretivo contra uma grande quantidade de possíveis hipóteses do mundo em si. O mecanismo não pode escapar, por exemplo, da consequência de um estado final, ao qual Thompson tinha o extraído, assim com isso o mecanismo é *refutado*. (KSA 13: FP-1888, 14[188])

A crítica de Nietzsche ao mecanicismo por meio de seu conceito de “força” atinge, por conseguinte, as noções de causa e efeito³⁷, finalidade³⁸ e determinismo: “é

como todas as palavras –, representações fisiológicas que expressam a segurança e a imobilidade providas do sofrimento e do medo que a incessante criação e destruição do eterno vir-a-ser causam em certas vontades de poder humanas.

³⁶ Ainda segundo o autor em sua nota: “A física cartesiana não abre possibilidades para a existência do vazio. Na cosmogonia cartesiana, Deus criou o mundo pleno de matéria, preenchendo ‘todos os espaços, que o vulgo considera vazios e, onde sentimos apenas o ar, estão ao menos tão repletos da mesma matéria, quanto os espaços onde sentimos os outros corpos’ (DESCARTES, 2003, p. 11). O espaço é concebido por Descartes como a própria extensão da matéria, composta de três dimensões (largura, comprimento e profundidade). A identificação da matéria com o espaço significa que o espaço, sendo ele próprio criado por Deus, possui o mesmo estatuto ontológico que a matéria. Assim, o espaço cartesiano pode ser dividido indefinidamente. Nietzsche assume uma postura distinta de Descartes sobre o espaço, concebendo que o espaço não pode ser dividido indefinidamente porque ele não é constituído nem de matéria nem de quaisquer unidades, mas o espaço é o conjunto das relações dinâmicas entre as forças, as quais são limitadas em número e em intensidades” (JACUBOWSKI, 2011, p. 72).

³⁷ “Toda luta – todo acontecer é uma luta – necessita duração. O que chamamos de ‘causa’ e ‘efeito’ omite a luta e não corresponde por conseguinte ao acontecer” (KSA 12: FP-1885, 1[92]).

³⁸ “[...] esse meu mundo *dionisíaco* de eterno-criar-de-si-mesmo, de eterno-destruir-de-si-mesmo, esse mundo-segredo da mais dupla voluptuosidade, esse meu além de bem e mal, sem alvo, quando não

uma mitologia pensar que as forças obedecem a uma lei, de maneira que, em consequência dessa obediência, nós temos toda vez o mesmo fenômeno” (KSA 12: FP-1887, 7[14]). Não há ordem eterna, universal e determinada. “A aparente regularidade do mundo governado por leis naturais significa que uma ou mais forças, por meio da luta, estabeleceram seu domínio sobre as demais e assim os mantêm sob um determinado período do tempo [...]” (JACUBOWSKI, 2011, p. 64). Toda lei e todo “determinismo” são apenas conjuntos de forças que atuam em um local e em um tempo específicos percebidos já de modo antropomórfico. Em suma, “sem princípio de causalidade e sem finalidade dos jogos de forças, não há tampouco princípio de contradição, já que não haverá nem termo, nem fim, nem começo. Desse modo, a dimensão lógica deixa de ser considerada como horizonte exclusivo do Ser” (VISBAL, 2004, p. 82).

O conceito de “força” de Nietzsche radicaliza a lógica, embora o faça a partir não mais dos registros metafísicos do ser, mas, sim, da compreensão do “mundo” enquanto uma pluralidade finita de forças dentro de um tempo infinito. Tal pluralidade não poderia ser infinita, pois, do contrário, também não haveria vir-a-ser: “nós proibimo-nos o conceito de uma força infinita, por ser incompatível com o conceito ‘força’” (KSA 9: FP-1881, 11[345] e KSA 11: FP-1885, 36[15]). Sua dinâmica constitui, então, toda a existência como um jogo que se desdobra, sobretudo, em nossos próprios valores. Nesse sentido, Giacoia comenta sobre o êxito da tese de Paschoal

em mostrar como Nietzsche remete os sistemas de juízo moral, ou as avaliações, a relação entre forças, a seus jogos, combates, disputas, alianças e oposições, constituindo formações complexas de dominação, sempre instáveis, reversíveis, de duração variável ao longo dos processos históricos. (GIACOIA, 2009, p. 21)

O caráter agônico é a constituição natural de uma força que se sobrepõe a outras, dominando-as, controlando-as, sucumbindo-as a seu favor. Aqui, uma passagem da mitologia grega ilumina um pouco tal característica. Quando Hefesto lamenta sobre a grande crueldade cometida contra Prometeu ao acorrentá-lo, Kratos (Poder) lhe responde: “sê fraco se te agrada, mas não me censures se te pareço impiedoso e exigente” (ÉSQUILO, 2004, vv. 105-106). A tautologia é que, ao Poder [*Kratos*], não convém outra coisa que não sua própria natureza: isto é, o poder não tem outra opção que não seja a de ser poderoso. Também a força só pode ser força, isto é, efetiva e

em felicidade do círculo está um alvo, sem vontade, quando não um anel tem para si mesmo boa vontade [...]” (KSA 11: FP-1885, 38[12]).

constante transformação e dominação na existência que é, por sua vez, constante e eterna disputa que compõem o vir-a-ser.

Acreditar que a força possa tender à destruição de si mesma é um absurdo (BRUSOTTI, 2000, p. 15) em qualquer sentido possível: um suicídio pode aparecer, por exemplo, como um *querer* autodestrutivo; mas, dentro da lógica nietzschiana, ele é o produto de um conjunto de forças que dominaram outras – e não uma autodestruição ordenada em consenso por um “Eu”³⁹. Como afirma em *Para a genealogia da moral*, “exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (I, §13).

Sendo finita em um tempo infinito e estando em constantes e violentas transformações e agregações, “falta também ao mundo a faculdade da eterna novidade” (KSA 11: FP-1885, 36[15]). É necessário que haja um número de combinações de forças que se repita, embora a pluralidade delas seja tão imensa que praticamente nos parecem ser incalculáveis⁴⁰.

A medida de toda-força [*All-Kraft*] é determinada, [não é] nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios de conceito! Consequentemente, o número de situações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. (KSA 9: FP-1881, 11[202])

³⁹ Nesse sentido, seguimos Nasser quando ele afirma: “Em todo caso, a apologia ao suicídio deve ser vista com reservas. A questão é que toda morte, natural ou não, é um suicídio, pois invariavelmente perecemos por obra de nós mesmos. Somente aqueles que desfrutam a morte covarde têm a impressão (equivocada) de a morte ‘ser uma obra de outro alguém’(CI, GD, §36)” (2008, p. 107). Vale ressaltar que mesmo um querer-morrer não significa uma autodestruição das forças para Nietzsche, mas, sim, uma reconfiguração delas: significa formas e constituições de poder diferentes após grandes conflitos.

⁴⁰ Esta afirmação pode aparentar uma contradição na filosofia de Nietzsche; porém, ao contrário, ela adensa ainda mais sua crítica sobre as concepções deterministas. Embora as forças sejam finitas e determinadas, elas são incalculáveis, pois ultrapassam não apenas todas as formas de medidas (a grandeza quase “imensurável” não significa apenas uma impossibilidade devido a certa precariedade de nossos instrumentos de medição, como se um desenvolvimento tecnológico pudesse dar alguma esperança de calculá-las), mas, sobretudo, a própria consciência que, em si, já é um tipo tendencioso dessas forças: querer medi-las em sua totalidade (só assim o determinismo poderia ser constatado) já significa algo, já significa um tipo fisiológico relacionado à previsibilidade e à segurança! Portanto, Nietzsche fala sobre uma determinação que não poder ser determinada – o que é, claro, ilógico e uma crítica ao determinismo –, devido aos inúmeros componentes de suas operações e das tendências fisiológicas de nossas próprias forças. Isso não significa, porém, uma afirmação plena da “liberdade”, conceito moderno que se deriva das filosofias cristãs a partir do “livre arbítrio” e de uma suposta consciência autônoma em relação ao mundo. A questão é outra: a quebra de dicotomias tradicionais da metafísica, como é o caso entre o determinismo e a liberdade – quanto a isso é interessante conferir *O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche* de Leonardo C. De Oliveira.

A partir de todo esse conjunto, precisamos afirmar logicamente que as combinações de forças acompanham o tempo e se repetem eternamente em uma combinação matemática necessária⁴¹. Desse modo,

a própria ordem, segundo a qual as forças que compõem um ciclo combinam-se, também deve repetir-se. Está, pois, inscrito na combinatória o sentido segundo o qual as forças se combinam de modo que uma distribuição determinada delas no interior de um ciclo deve reaparecer nos restantes. (KOSSOVITCH, 1979, p. 104)

Por meio da análise lógica e do debate com a física moderna, a concepção de Nietzsche sobre a “força” se desdobra em seu conceito de “eterno retorno”.

Se o mundo como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força pode ser pensado – e toda outra representação fica indeterminada e por conseguinte inútil – então segue disso que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, toda combinação possível tornaria a ser, em algum tempo, uma vez alcançada; mais ainda, ela tornaria a ser alcançada infinitas vezes. (KSA 13: FP-1888, 14[188])

Desse modo, o eterno retorno é o resultado de uma intensa análise lógica em debate com o cenário da física moderna: “a tese da conservação de energia exige o *eterno retorno*” (KSA 12: FP-1886, 5[54]). Por isso, Nietzsche o classifica como “*a mais científica* de todas as hipóteses possíveis” (KSA 12: FP-1886, 5[71]) sem, no entanto, perder de vista sua crítica à verdade realizada nesse mesmo período. O filósofo não almeja provar sua hipótese no sentido dogmático e metafísico oculto na filosofia e ciência modernas. A própria lógica serve apenas como um instrumento voltado contra si mesmo, como se implodisse por meio da radicalidade de sua razão⁴². Segundo Zaterka,

⁴¹ De acordo com Kauffman e Müller-Lauter (2009, p. 281-292), não foram poucas as tentativas de refutar a teoria do eterno retorno de Nietzsche. O sociólogo Simmel “ofereceu uma refutação muito elegante da tentativa de Nietzsche de provar o eterno dos mesmos eventos” (KAUFFMAN, 2013, p. 327). Mas, como foco principal desta tese não é esse conceito, não desenvolveremos tais críticas que exigiriam um espaço maior do que uma nota de rodapé proporciona.

⁴² Em *Nietzsches Philosophie*, Eugen Fink concebe o eterno retorno como um conceito cosmológico sobre a moral cujo manuseio implode, por meio de uma incapacidade de ser desenvolvida, a crença no poder ilimitado da ciência e da filosofia. “Com a concepção de eterno retorno, Nietzsche chega ao limite do que para ele é experimentável; ele chega à fronteira do Logos, da razão e do método. Em sua incapacidade de desenvolver *conceitualmente* a doutrina do eterno retorno não se manifesta uma insuficiência individual, mas a insuficiência da tradição filosófica na qual Nietzsche se encontra” (1965, p. 115). Embora a linguagem não seja suficiente para retratar nossas experiências e seja erguida sobre perspectivas gregárias, o eterno retorno não nos parece chegar ao limite do experimentável. Ao contrário, a experimentação ética do retorno já faz parte de um movimento das

Nietzsche critica a lógica, sobretudo a partir das orientações que almejam realidades absolutas e imutáveis ao modo da metafísica platônica. “Ora, a lógica é um sistema formal de proposições e operações que são tomadas como verdades *a priori*. Seus enunciados não derivam da experiência, mas, na maioria dos casos, aplicam-se a ela” (ZATERKA, 1996, p. 84).

Afirmar “a mais científica das hipóteses” sem a necessidade de comprovação⁴³ é formulá-la por meio de uma gaia ciência cujas teses se voltam plenamente para a vida enquanto ética⁴⁴. Por conseguinte, torna o eterno retorno uma provação existencial, um dilema, uma experiência extremamente contrária à moral cristã que perpassa praticamente todos os âmbitos da modernidade. “Ela conferiu ao homem um *valor* absoluto, em oposição à sua pequenez e causalidade na corrente do devir e do perecer” (KSA 12: FP-1886, 5[71]). Contra esse valor que se desdobra no mecanicismo e em sua causalidade, na teologia e em toda teleologia, o eterno retorno é abissal: “nós pensamos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas retornando inevitavelmente, sem um final no nada” (KSA 12: FP-1886, 5[71]).

Se todas as combinações de forças retornam infinitamente, esse pensamento carrega a percepção fatal de que não apenas os prazeres e as felicidades retornarão, como, também, todas as dores, as infelicidades, os sofrimentos, os traumas serão sentidos de novo e de novo... eternamente. Com isso, Nietzsche transforma sua hipótese científica em uma questão ética que serve para diagnosticar organismos decadentes, isto é, aqueles que não suportam a existência e seu vir-a-ser: sem finalidade, sem causas e seguranças, sem nenhum sentido metafísico para a vida humana além da

próprias forças enquanto uma experiência constante a cada novo dilema ético e cotidiano; nesse sentido, o eterno retorno é a intensificação do que é experimentável e não o seu limite.

⁴³ De acordo com Paschoal, “a utilização do caráter hipotético nas obras publicadas significa, também, que ele se previne diante da possibilidade de que os textos sejam entendidos como sistemas. Esse cuidado é ainda mais acentuado se nessas obras se encontra a expressão ‘vontade de poder’, que pode ser tomada como princípio metafísico. Para afastar esse tipo de perigo, Nietzsche lança mão do que Stegmaier denomina de ‘princípio delimitativo’, um cuidado que ele não precisa ter quando anota para si” (1999, p. 48).

⁴⁴ Quando Nietzsche tensiona a verdade tendo em vista a vontade de poder, ele retoma o caminho de uma intenção mais antiga: “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (NT, Autocrítica, §2). O eterno retorno pode ser entendido concomitantemente como um conceito científico e ético, relacionado à criação e à interpretação humanas que afetam nosso comportamento conforme estabelecem suas hipóteses. A aparente contradição entre ética e ciência nesse conceito surge, pelo menos, desde 1934, quando Karl Löwith escreve *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1991, p. 109). Não podemos concordar, portanto, com ele nem com a concepção de que “se assinalamos que” o eterno retorno “é uma hipótese científica, então não mais poderá afetar nosso comportamento” (MARTON, 2009, p. 102). Essa afirmação só faria sentido se o vissemos por meio do cientificismo criticado por Nietzsche, ou seja, enredado na tradicional concepção de “verdade” socrático-platônica que está além da determinação humana e que, por isso, apenas permite a sua descoberta.

interpretação de que somos apenas forças traduzidas em composições eletroquímicas que navegam solitariamente pelo universo. Como afirma mais de uma década antes de *Além de bem e mal*,

Houve eternidades, em que ele [o homem] não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. (VM, §1)

A questão ética é: se pudesse escolher quais hipóteses científicas adotar como visão de mundo, dentre as mais lógicas e entre tantas formas de lógica, então qual você escolheria? A cristã, que toma o homem como centro do mundo dando-lhe sentidos e finalidades metafísicas, ou o eterno retorno? E mais: se um demônio viesse e afirmasse que teria de viver necessariamente tudo mais uma vez, “você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’” (GC, §341)? O filósofo se refere a duas posturas diametrais perante a vida: a uma delas relaciona conceitos como *amor fati* e “transvaloração de todos os valores”; a outra se refere, sobretudo, à vida que a modernidade deseja a fim de conforto, segurança, bem-estar, entre outras “virtudes”. Nietzsche relaciona ciência e ética de modo bastante peculiar, tendendo, por sua vez, a conceitos como vontade de poder cujas dimensões éticas e científicas são, talvez, ainda mais difíceis de serem delimitadas. De qualquer modo, é um ou outro tipo de vontade de poder que fará tais escolhas, que classificará uma hipótese como “verdadeira” ou “falsa” e que organizará a existência e adequar-se-á a ela conforme a constituição de suas próprias forças.

I.3. *Wille zur Macht* e a política

A partir de 1884, Nietzsche prioriza o termo *Macht* perante seus estudos sobre *Kraft*, intensificando as críticas à teologia cristã e ao mecanicismo. Embora o mundo não seja “em absoluto, um organismo, porém o caos” (KSA 13: FP-1887, 11[74]), ele assume determinadas formas por meio de hierárquicas dominações e subjugações entre suas forças que, por sua vez, são interpretadas como uma espécie de organização. “Pelo

princípio da variação intensiva, a força dominante tem que aumentar a sua potência às expensas da dominada, devendo, assim, incorporá-la” (KOSSOVITCH, 1979, p. 34). Embora concordemos com essa citação, discordamos do que Kossovitch afirma pouco antes, isto é: “as forças dominantes são independentes das dominadas, mas, inversamente, estas dependem daquelas” (1979, p. 34). O caráter de “dependência” é complexo diante tanto dos centros de força quanto das relações entre as vontades de poder. Em um sentido peculiar, a dominação depende da resistência dos dominados para consumir seu poder e para não se transformar em seu oposto. Isso acontece com as vontades de poder de modo semelhante a um princípio de medida que não pode se perder nem em seus excessos nem em suas faltas⁴⁵. De acordo com Müller-Lauter,

A fim de se manterem como tais, os fortes, pois, confrontam-se com determinadas condições de intensificação da vontade de poder até agora dadas apenas casual e temporariamente. Luta em excesso, assim como em falta, destrói seu domínio. Depois de guerras devastadoras, os fortes ficam “mais fracos, mais apáticos, mais absurdos que a média dos fracos” (FP-1888, 14[182]). E, com o extermínio total dos opositores comuns, a força acumulada faz com que os indivíduos entrem em choque, de tal maneira que, após um breve florescimento do individualismo, impõe-se “um descomunal ir ao fundo e dirigir-se-ao-fundo” (BM, §262), do qual restam apenas os mediócras. (2009, p. 106)

Esse é um dos motivos de Nietzsche conceber um tipo de vontade de poder que cultiva a disputa (evitando também recair nas brutalidades que a Europa conheceu) perante outras que querem cessá-las, como veremos no capítulo posterior. De qualquer modo, ela ultrapassa a concepção de “força” mecânica e a ideia de um poder simplesmente físico e político⁴⁶.

O conceito vitorioso de “força” com que nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: deve-se lhe atribuir um mundo interior o qual eu designo como “vontade de poder”, isto é, como exigência insaciável para manifestação do poder; ou [como] emprego, exercício do poder, como impulso criador etc. (KSA 11: FP-1885, 36[31])

⁴⁵ Tais excessos e faltas não são moralmente identificados como “vícios” conforme a ética aristotélica (1104a-1104b): as únicas medidas e classificações possíveis são o aumento ou a diminuição de poder que, por sua vez, só pode ser percebido por meio do aumento ou diminuição das resistências efetivas com as quais se deparam ao se consumir.

⁴⁶ Respondendo Taureck no debate sobre seu artigo *Macht und Metaphysik*, Gerhard espera tornar conhecível que o poder [*Macht*] “não coincide também com ‘autoridade’ [*Gewalt*] ou ‘dominação’ [*Herrschaft*], mas pode se manifestar como autoridade ou como dominação” (1981/1982, p. 218).

Nietzsche pretende analisar a efetividade das forças por meio do que temos de mais palpável: a vida humana e suas diversas configurações culturais. No limite, sua trajetória filosófica demonstra que, a partir dos valores humanos, realiza a análise das “forças cósmicas”. De qualquer modo, sua interpretação sobre os conjuntos que elas formam se intensifica por meio do que denomina como *Wille zur Macht* [vontade de poder]. A primeira vez que publicou esse conceito foi no livro I de *Assim falou Zaratustra*, mas, em *Além de bem e mal*, já o considera como fundamental em seu pensamento.

A vontade de poder não é vista de modo quantitativo; mas, sim, qualitativo. Se somos forças e se elas são tudo, inclusive nossa consciência, então as interpretações são apenas produtos de determinadas tensões, ou seja, de determinadas constituições da própria efetividade⁴⁷. De acordo com Paschoal, “o poder não é algo que possa ser medido, quantificado, avaliado” (1999, p. 56) e, por isso também, a linguagem não traduz a “realidade” e não alcança a Verdade: são vontades que as criam com o fim de dominarem outras vontades. Como Nietzsche diz alguns anos antes em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, se forjamos a definição de um animal mamífero e depois declaramos após inspecionar um camelo: “‘Vejam, um animal mamífero’, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um ponto que seja ‘verdadeiro em si’” (VM, §1).

Como afirma em sua juventude, “deve-se ‘demonstrar’ que todas as construções de mundo são antropomorfismos, e mesmo todas as ciências, se Kant tiver razão” (KSA 7: FP-1872, 19[125]). Nietzsche desnuda as pretensões metafísicas do conhecimento, vendo-as como criações – afirmadas ou negadas pela vontade de poder de quem se relaciona com elas. Algumas implicações surgem em outros conceitos nietzschianos: não há, assim, uma disjunção entre abordagens científicas e abordagens éticas, como vimos, do eterno retorno, pois ele será considerado “amaldiçoador” ou “beatificador” conforme as valorações de um ou outro tipo de vontade de poder. Segundo Visbal, “a imagem do ‘último homem’ comporta certo tipo de vontade de poder, niilista, que se desdobra como vontade de dominação sobre a natureza e sobre o mundo humano em lugar de ser uma vontade afirmadora da vida” (2004, p. 61).

⁴⁷ Em *Nietzsche et le cercle vicieux*, Klossowski compreende toda interpretação como dependente íntima de impulsos fisiológicos. “O impulso reage às *excitações*: isso é o que lhe resta do nível mais básico da vida orgânica. Contudo, nessas excitações, intervêm ainda os elementos químicos que, por sua vez, reagem uns em relação aos outros. Toda uma gama de interpretações se desenvolve no nível mais básico para sua subtilização extrema. E o *impulso* e a *repulsão* para eles mesmos são já interpretativos” (1969, p. 77).

Essa vontade de poder do “último homem” à qual Visbal se refere é o tipo de vida comum, ou melhor, gregário da modernidade que Nietzsche critica e ao qual nos deteremos nas Seções III e IV. Ela significa a pequenez do homem moderno em íntima relação com o terreno niilista da Europa ao mesmo tempo em que abre, devido seu próprio movimento de radicalização, cada vez mais, novos horizontes para sua superação.

De fato, nós não temos tanta mais necessidade de um antídoto contra o *primeiro* niilismo: a vida não é mais tão incerta, casual, absurda, em nossa Europa. Tal monstruosa *potenciação* do *valor* do homem, do valor do mal etc. não é agora tão necessária, nós suportamos uma *redução* significativa desse valor, nós podemos reconhecer muito absurdo e acaso: o *poder* alcançado dos seres humanos permite agora um *abatimento* dos meios de cultivo, dos quais a interpretação moral foi a mais forte. (KSA 12: FP-1886, 5[71])

A partir desse trecho, devemos nos ater no seguinte: primeiro, tanto o niilismo⁴⁸ quanto a crença em determinados valores tiveram sua *utilidade*; ambos resultaram em e de um disciplinamento das forças humanas diversificado a fim de conservar a vida. Na modernidade, no entanto, Nietzsche reconhece a possibilidade de ultrapassarmos esse terreno ao mesmo tempo em que percebe que as disciplinas e os domesticadores modernos estão, ao contrário, se intensificando de modo mais sutil, mais complexo, mais espiritual.

Por conseguinte, a tarefa que Nietzsche se impõe é preparar as condições para o advento dos supostos “filósofos do futuro” a fim de cultivar um tipo de vontade de poder que, perante a questão implicada pelo eterno retorno, afirme veementemente a vida ao invés de negá-la, concebendo formas políticas diferentes da tradição filosófica. Temos que debater, então, o que, muitas vezes, é dito em notas, ou seja, a tradução de *Wille zur Macht*. Como demonstraremos, ela é também um conceito intimamente ligado às esferas éticas e políticas.

⁴⁸ Segundo Volpi, “o niilismo é, pois, a ‘falta de sentido’ que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser” (2012, p. 55). Nietzsche identifica, assim, um movimento que critica e desconsidera os valores que fundamentavam todos os pilares existenciais da Europa. Porém, interpreta que existem duas atitudes diante desse inevitável acontecimento: uma delas é a resignação pessimista que ou inventa novos subterfúgios metafísicos (o “átomo”, por exemplo, da ciência) ou se enreda em uma lógica de negação da vida e autoaniquilação irremediável. Contra esse tipo de niilismo, Nietzsche se rotula como um niilista “ativo”: isto é, consciente tanto do passado moral que o antecede quanto do presente e futuro que não consideram mais as antigas crenças; no entanto, em vez de adentrar em um daqueles dois caminhos, essa outra atitude encara o niilismo como uma possibilidade de abertura de novos horizontes, já que percebe também que todas as verdades são, antes de quaisquer coisas, criações humanas.

De acordo com o que Paulo César de Souza comenta em sua tradução de *Além do bem e do mal*,

a questão é qual termo – ‘poder’ ou ‘potência’ – tem maior amplitude de sentido, que mais o aproxima do original. Pois *Macht* é usado por Nietzsche em todas as acepções conhecidas de ‘poder’: capacidade, autoridade, império, domínio, força militar, força física ou moral, influência, eficácia [...]. (2005, p. 200, nota 26)

Essa adequação à variedade de sentidos de *Wille zur Macht* confronta com uma das justificativas mais fortes dadas à opção “vontade de potência”. Segundo Marton,

Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo “potência” conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo “poder” estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir – sem que seja essa a intenção – para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). (1997, p. 10, nota 2)

Em outro livro, Marton explica, sobre quais “apropriações indevidas”, a tradução de *Macht* por “poder” pode contribuir: “a meu ver, traduzi-la por vontade de poder, como preferem alguns, pode induzir o leitor a graves equívocos. Dentre eles, está o de tomar o vocabulário no sentido político, contribuindo assim para reiterar as apropriações nazistas do pensamento nietzschiano” (2010, p. 40). Essa cautela precisa ser ressaltada devido as decorrências tanto em relação à escrita extremamente complexa do filósofo quanto em relação às deturpações que nazistas e fascistas fizeram em sua filosofia, sobretudo, a partir da intermediação de sua irmã, declaradamente antissemita, Elisabeth Förster-Nietzsche.

“Pode-se ver com facilidade como o pensamento de Nietzsche se associa, para muitas pessoas, a uma política fascista ou autoritária,” segundo Ansell-Pearson, “não porque seja em si mesmo reconhecidamente fascista, mas porque se abstém de qualquer preocupação com a justiça e renuncia a qualquer compromisso com valores morais absolutos, tais como dignidade e integridade de cada ser humano” (1997, p. 66). Por discordarmos de Ansell-Pearson em relação a Nietzsche não se preocupar com a justiça e renunciar quaisquer valores morais absolutos⁴⁹, é interessante notarmos como sua

⁴⁹ Nesse sentido, é importante conferir a análise de Giacoia em seu artigo *Estado, democracia e sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea* (2014a) e Denat em *F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”* (2013), além da indicação de Gerhardt em relação à apropriação e à

filosofia esconde armadilhas que capturam até mesmo seus grandes intérpretes, refletindo a dificuldade de se entender a filosofia nietzschiana dentro do prisma político, como é o caso de sua perspectiva sobre “justiça” e “virtude”.

Além disso, as relações do jovem Nietzsche com Wagner – e com seu projeto em Bayreuth – situavam sua filosofia em uma posição histórica complicada. Muitos racistas associavam-no à sua política, inclusive por meio de Zarathustra e de conceitos enigmáticos como *Übermensch*. Em 1887, de acordo com Ferraz, Nietzsche “escreve uma carta irônica ao antissemita e filólogo clássico Theodor Fritsch, de Leipzig, que, supondo que o filósofo fosse um dos seus pares, o prevenira contra certos julgamentos pretensamente falsos sobre os judeus que se teriam infiltrado em sua obra” (1994, p. 53). Contra o antissemitismo de sua irmã Elisabeth, apelidada de “lhama” pelo filósofo devido à peculiaridade desse animal que cospe para se defender (FERRAZ, 1994, p. 21), ele escreve na mesma data:

Agora que tanto já foi alcançado, tenho de me defender com unhas e dentes da confusão com a canalha antissemita, depois que a minha própria irmã, minha antiga irmã, estimulou a mais funesta de todas as confusões. Após ter lido na *Correspondência Antissemita* o nome de Zarathustra, minha paciência se esgotou: encontro-me agora em estado de *legítima defesa* em relação ao partido de seu esposo. Estas malditas caricaturas antissemitas não *devem* tocar no meu ideal!! (Carta para Elisabeth Förster do final de dezembro de 1887. KSB 8, 968)

No mesmo período, afirma a seu amigo Overbeck:

Na *Correspondência Antissemita* (que é distribuída apenas a título privado, somente a “militantes de confiança”), meu nome apareceu em quase todo número. Os antissemitas se apaixonaram por Zarathustra, “o homem divino”; há uma interpretação antissemita particular a respeito dele que já me fez rir muito. (Carta para Franz Overbeck de 24 de março de 1887. KSB 8, 820)

Ainda em 1887, escreveu na ainda nessa mesma carta a seu amigo Overbeck que diversos círculos políticos se apropriavam cada vez mais de sua filosofia:

Acrescento aqui um fato bizarro de que estou cada vez mais consciente. Começo, pouco a pouco, a exercer certa “influência”,

modificação da ideia de “justiça” dos sofistas por Nietzsche (1981/1982, p. 218). Em *A moral da crítica de Nietzsche à moral* (2012), Tongeren demonstra também que as críticas nietzschianas aos valores morais da modernidade como, por exemplo, “justiça” e “bondade” não significam, na filosofia de Nietzsche, uma isenção moral do filósofo.

evidentemente bastante subterrânea. Em todos os partidos radicais (junto a socialistas, niilistas, antissemitas, cristãos ortodoxos, wagnerianos), gozo de um prestígio estranho, e quase misterioso. A extrema proibidade da atmosfera que me envolve seduz... (Carta para Franz Overbeck de 24 de março de 1887. KSB 8, 820)

As apropriações de seu pensamento por grupos que curiosamente Nietzsche criticava revelavam uma projeção ideológica sobre sua obra que desconsiderava os reais objetivos dele. Foi nesse sentido que Mussolini quis transformar a *Wille zur Macht* em uma “filosofia della forza” como nos diz Ottmann (1999, p. 06). Diante disso, a cautela de Marton vista acima é necessária à consciência dos leitores de Nietzsche. Mas, de modo algum, deve ser generalizada radicalmente a ponto de excluir a dimensão política desse conceito ou entender a vontade de *poder* como “uma apologia do desejo de dominação política” (MARTON, 2010, p. 40). Isso seria adotar defensivamente uma interpretação que seria mais condizente à pequena política⁵⁰. Além disso, a crítica nietzschiana à política moderna engloba esse conceito tão intimamente que seria impossível, por exemplo, estudarmos a grande política sem termos em vista as implicações e complicações dos tipos de vontade de poder.

Evidentemente, essa impossibilidade não reduz, por sua vez, a vontade de poder a esferas estritamente políticas. Se o mundo é multiplicidade de forças, por conseguinte, a própria vontade de poder terá diversas formas de constituição e terá uma multiplicidade de perspectivas analíticas, seja pela “Lógica. Física. Moral. Arte. Política” (KSA 11: FP-1885, 40[2]) como Nietzsche cogita em 1885 e em 1888:

Vontade de poder como “lei da natureza”
Vontade de poder como vida
Vontade de poder como arte
Vontade de poder como moral
Vontade de poder como política
Vontade de poder como ciência
Vontade de poder como religião (KSA 13: FP-1888, 14[71])

⁵⁰ Um bom exemplo para entendermos tais apropriações está no terreno religioso. Curiosamente, o autor de *O anticristo* foi compreendido por muitos comentadores crentes como um filósofo cuja crítica ao cristianismo possibilitava restabelecer os dogmas cristãos de maneira semelhante às tentativas protestantes. A filosofia nietzschiana foi vista, dessa forma, enquanto uma expressão de fé cristã que deveria ser seguida, como se ela mesma fosse uma nova religião. Como Aschheim demonstra em *After the Death of God: varieties of nietzschean religion*, “os escapes da religião nietzschiana na Alemanha começaram não como uma revolta contra a Igreja, mas como uma força dentro dela, enquanto um meio para a revitalização e não para a destruição do cristianismo. Essencialmente um fenômeno protestante, isso foi encabeçado por um número de pastores e teólogos críticos, mas comprometidos, quem tentaram invocar (de todas as coisas) o impulso religioso nietzschiano como o fermento crucial na luta para reviver a autêntica mensagem cristã. Dessa maneira, as noções nietzschianas começaram a se infiltrar no coração da vida religiosa alemã” (1988, p. 220).

Assim, não podemos creditar, à *Wille zur Macht*, acriticamente as acepções correntes de poder somente enquanto imposição física, autoritarismo e administração da sociedade. Porém, também não podemos desconsiderar a existência do que Paschoal notou como “jogos de poder” (2009a, p. 41, nota 1) pertencente ao vocábulo *Macht* que cria relações peculiares entre as concepções biológicas e políticas na filosofia nietzschiana. “Para o Nietzsche maduro”, segundo Meca, “todos os seres terão o caráter de organizações configuradas como estruturas de dominação” (2011, p. 20); ou seja, o filósofo não omite ou exclui a guerra, a luta, a dominação existente de nenhuma esfera da vida humana, inclusive, da política. Ao contrário, ele evidencia e intensifica tais características: exatamente para não recair nos terrenos autoritários comuns da Europa (e, aqui, parece estar a contradição e o motivo de *arrastarem* Nietzsche como defensor de políticas dogmáticas e violentas).

Em suma, compreender o mundo em sua variedade como vontade de *poder* é compreendê-lo também como um fenômeno político essencial à filosofia nietzschiana, não se render às apropriações indevidas que recaíram sobre ela e, com isso, declarar guerra a elas; em outras palavras, “é compreendê-lo como um fenômeno de lutas entre centros de forças que se hierarquizam em função de suas desigualdades e do domínio de uns sobre outros” (MECA, 2011, p. 25). Relegar tal compreensão se aproxima à tradição cristã que a filosofia nietzschiana desafiou e que procura atingir uma alternativa sem conflitos e sem sofrimentos (*Céu*) para substituir a existência carnal em que estamos submetidos. Nietzsche percebe que esta intenção paira sobre as correntes políticas da modernidade: do cristianismo às utopias socialistas, das revoluções às guerras reacionárias e sangrentas: é o desejo por outra “realidade”, em nome de “Deus”, da “paz”, da “justiça”, do “bem comum”, da “felicidade” ou da “revolução” que se comete as maiores atrocidades da história em uma mistura de hipocrisia e astúcia. Por não ter força para suportar o sofrimento, tais vontades de poder tentam eliminar a diferença, mas acabam radicalizando suas contradições – sem perceber que elas mesmas se adentram em um movimento que as enfraquece cada vez mais e, por isso, cada vez mais, precisam uniformizar o que entendem como “certo” e “errado”.

Nesse cenário, a política é apenas um meio de instaurar e consumir morais de sobrevivência de determinados tipos de existência. Embora seja mais complexa, podemos identificá-la como “pequena”, ou melhor, como tentativas declaradas ou dissimuladas de controlar o diferente e submetê-lo ao seu poder, persuadindo-o a querer, por si mesmo, eliminar suas próprias diferenças: o capitalista com seu “bem-estar” e “conforto”, o comunista com sua “igualdade”, o democrata com sua “escolha”, os

nacionalistas e antissemitas com suas insanas violências e crueldades – sempre utilizam discursos perspicazes a fim de persuadir seus ouvintes de que são a “melhor” ou a única forma de uma sociedade possível. No entanto,

todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua “felicidade”, como se diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma [...]; tudo isso tem pouco valor medido intelectualmente, está longe de ser “ciência”, menos ainda “sabedoria” [...]. (BM, §198)

A diferença entre as diversas correntes políticas da modernidade e Nietzsche está, sobretudo, nas táticas morais que ele não usa e que denuncia; em outras palavras, seus argumentos não pretendem “melhorar” a sociedade, não *desejam* o “bem” e a “felicidade” de cada pessoa e não almejam a verdades absolutas. Isso não implica de modo algum que a filosofia nietzschiana não esteja interessada em assuntos cotidianos e sociais e que seja alheia à política. Ao contrário, seus ataques ao cristianismo, ao “alemão”, a Wagner são posicionamentos relacionados justamente a conceitos como vontade de poder. Como Türcke diz em sua bela análise sobre o filme *A vida é bela* sob a ótica do *amor fati*:

Vontade de poder: na opinião de Nietzsche, ela não se encontra apenas em César e Napoleão, mas em todos os assalariados que levantam de manhã, todas as pessoas que tomam café e levam a xícara à boca, só que, nesses casos, se manifesta de forma tão banal que as pessoas não se dão conta, e também não vale a pena falar disso. Mas é justamente nas coisas miúdas, menos chamativas, mais delicadas, que devemos estudar o que é a vontade de poder se quisermos compreender a história universal. E, nesse caso, se descobre o seguinte: a vontade nunca é outra coisa senão vontade de poder, tentativa de impor, de impor-se. (TÜRCKE, 2001, p. 128-129)

Em tudo, a vontade de poder atua; ela é a própria efetividade das forças enquanto multiplicidade que se espalha nos fatos mais simplórios e cotidianos aos grandes acontecimentos históricos. “Toda efetividade é uma forma de vontade de poder, mas, a partir desse ‘ser-dessa-forma’, segue-se que a efetividade pode existir apenas como multiplicidade” (TONGEREN, 2012, p. 219); e, por isso, apenas como conflitos inerentes à existência onde as forças tentam se sobrepor umas às outras constantemente. Nietzsche percebe toda moral, todo valor, toda verdade como uma forma de poder que se impõe sutilmente. Seus discursos criam meios para não serem vistos como o que são:

apoderamento, dominação, subjugação são substituídos por “melhoramento”, “bondade”, “cidadania”.

O filósofo aproxima os ideais da modernidade (esclarecimento, racionalidade, progresso, educação etc.) às formas de poder que obscurecem seu “sentido” e sua “finalidade” a fim de potencializar ainda mais sua dominação. Se há algum tipo de sucessão para Nietzsche, somente enquanto dominações sucessivas entre formas de se viver, entre valores, entre visões de mundo que, cada vez mais, aprimoram seus meios de domínio para gastar o menos possível de suas forças.

Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que a vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que cada vez encontram as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. (GM, II, §12)

Por isso, a crítica de Nietzsche à verdade colide drasticamente com a vida moderna: a filosofia, a ciência, a moral, a linguagem, até mesmo a consciência são permeadas por sentidos advindos das vontades de poder – o que transforma em íntima a relação entre fisiologia, história e política. Nesse sentido, a aceitação passiva dos filósofos modernos aos valores de seu tempo ou, mesmo, a modificação e o confronto deles podem ser tanto uma impossibilidade de resistências e imposições de seus corpos quanto uma astúcia que utiliza os instrumentos de dominação já existentes para alavancar o seu próprio poder. Nesse sentido, os conceitos e os valores são os grandes fomentos modernos de cada vontade, já que eles definem os modos de existência de uma sociedade. “Exatamente como o sacerdote, o idealista tem na mão todos os grandes conceitos (– e não só na mão!), com benévolo desprezo ele os põe em jogo contra o

‘entendimento’, os ‘sentidos’, as ‘honras’, o ‘bem viver’, a ‘ciência’ [...]” (AC, §8). Assim, todas as vontades de poder são, ao mesmo tempo, conflituosas forças políticas dominantes e dominadas: a questão é quais tipos de resistência possuem, quais tipos de obediência e comando as constituem e quais são os instintos e objetivos que as definem.

I.4. Por uma vontade de poder resistente

Em *Além de bem e mal*, Nietzsche é cuidadoso com o seu conceito *Wille zur Macht*:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse conduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. (BM, §36)

Sua tese é exposta claramente como uma suposição. Nietzsche assume uma atitude simbólica e coerente à sua filosofia. Embora a vontade de poder opere a fim de ampliar seu domínio, aqui, ela se reconhece apenas como uma entre tantas perspectivas possíveis sem querer se reduzir à explicação definitiva e universal⁵¹ do mundo (PASCHOAL, 1999, p. 49).

Para ele, o mundo é aquela monstruosidade de forças, ora se destruindo, ora se criando (KSA 11: FP-1885, 38[12]), de modo que a vontade de poder é também a multiplicidade delas “em combate umas com as outras” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74). Assim, ao expor seu pensamento no §36 de BM de modo hipotético, Nietzsche não apenas reconhece a disputa entre a sua tese e a de outros filósofos, por exemplo Berkeley e Schopenhauer, como, sobretudo, se aceita como um combatente que,

51 Devemos nos atentar para o seguinte: a “vontade de poder” não é um princípio metafísico que enquadra Nietzsche na tradição filosófica. Segundo Müller-Lauter, “Heidegger atribuiu à filosofia de Nietzsche uma significação particular no interior da história da metafísica. Ele a interpreta como *acabamento* da metafísica ocidental, na medida em que, na *inversão* da metafísica por ela operada, as possibilidades essenciais desta última deveriam se esgotar” (1997, p. 52). Contra isso, a “teoria das forças” pode nos auxiliar por meio da consideração de sua plena efetividade; também “sua filosofia da vontade de poder não pode, pois, ter um caráter meramente contemplativo. Ela própria é expressão do querer-poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 135) que rompe com todo caráter teleológico e metafísico.

justamente por querer guerrear, não quer que seus inimigos sejam exterminados. “Para sentir-se instigado, ele precisa de adversários; por encarar o obstáculo como estímulo, considera os que lhe opõem resistência seus parceiros [...]. Mas não identifica a precedência com supremacia nem confunde o combate com extermínio” (MARTON, 1990, p. 133). Nietzsche almeja perpetuar e intensificar a luta. Paradoxalmente, isso significa valorizar seus adversários, reconhecendo as diversidades da existência. Como Zarathustra diz, “deveis ter orgulho de vosso inimigo: então os sucessos de vosso inimigo serão também vossos” (ZA, Da guerra e dos guerreiros).

Diferente da Grécia Antiga cuja cultura potencializava a disputa entre seus cidadãos (CP, A disputa de Homero), Nietzsche percebe estímulos contrários em sua época provindos do medo à diferença e da incapacidade de resistência. Na ânsia em não guerrear ou por ser *incapaz* disso, as forças políticas da modernidade almejam, em seus acessos de fanatismo, eliminar o “inimigo”, o estrangeiro, o estranho, todo aquele que oferece alguma condição existencial anormal ao seu hábito. Para isso, diversos recursos são utilizados a fim de manter certas ordens. “A consciência, a boa reputação, o inferno, às vezes até a polícia não permitiam e não permitem a imparcialidade; na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí – se *obedece*” (A, Prefácio, §3)⁵². Ora, se a atmosfera da modernidade coage-nos a determinados modos de vida e determinados valores, resistir contra a gravidade de suas imposições é tanto uma demonstração de força quanto um engajamento a favor da afirmação e exaltação da pluralidade humana (PASCHOAL, 1999, p. 109).

Nesse sentido, o objetivo de sua luta contra o cristianismo, como religião universal, se mostra claramente: “Eu declarei guerra aos anêmicos ‘ideais-cristãos’ (junto ao que lhe é intimamente aparentado), não com o objetivo de aniquilá-lo, senão apenas para pôr um fim à sua *tiranía* e arranjar um lugar livre para novos ideais, para ideais *mais robustos...*” (KSA 12: FP-1887, 10[117]). O cuidado com seus argumentos evita adentrar no fanatismo que opera por meio da eliminação de seus adversários para se pôr como absolutamente incontestável. Nietzsche identifica uma estrutura sutil que fundamenta a Europa desde Sócrates ao menos e transforma, de acordo com determinados objetivos, o que é somente *sua* perspectiva em verdade para todos. Caso quisesse o aniquilamento do cristianismo em prol de sua filosofia, ele adensaria

⁵² A não resistência se correlaciona com a não permissão da imparcialidade – o que se relaciona, por sua vez, com o ceticismo da força visto na nota 14. Resistir é, nesse sentido, refletir: ou melhor, não aceitar ou afirmar imediata e avidamente algum determinado valor. Para Nietzsche, a resistência significa a radicalização da dúvida sobre a certeza a fim de instaurar um amplo processo filosófico que, por fim, afirmará seus valores. Por isso, a autoridade – seja da moral ou da polícia – não permite esse processo de resistência: diante dela, se obedece.

simplesmente os mesmos mecanismos que fazem com que autoridade nenhuma se disponha a ser cogitada e problematizada.

Isso não isenta o perigo de tais combates. Como Nietzsche bem percebe, o que é contrário aos poderes vigentes pode também recair em radicalizações, de modo que o perseguido se transmuta em perseguidor ou se torna a justificativa política para novas perseguições e moralidades autoritárias.

Esses proscritos da sociedade, esses homens longamente perseguidos, tristemente acuados, – e também os reclusos à força, os Spinozas e Giordano Brunos – acabam sempre se transformando, ainda que sob a máscara mais espiritual, e também sem que eles mesmos saibam, em refinados vingativos e envenenadores (que se traga à luz o fundamento da ética e da teologia de Spinoza!) – sem falar da estupidez da indignação moral, que é, num filósofo, o sinal infalível de que o humor filosófico o abandonou. (BM, §25)

Por isso, Nietzsche “preferiria antes ser um sátiro a ser um santo” (EH, Prólogo, §2), aconselhando a não morrer por uma verdade, a não se tornar mártir, pois, ao sê-lo, alimenta-se o jogo que força todos ideais a reduzirem a diversidade através de estratégias de censura e coerção. “Mas a moral não dispõe somente de toda espécie de meios de apavoramento para conservar longe de si as mãos críticas e os instrumentos de tortura: sua segurança repousa mais ainda em certa arte do encanto, na qual é entendida – ela sabe ‘entusiasmar’” (A, Prefácio, §3). A dominação e a eliminação dos adversários na modernidade são muito mais sofisticadas do que a violência explícita simplesmente. Embora sejam a derivação histórica de punições e torturas físicas, elas são *valores* advindos de longínquos processos de espiritualização das forças humanas. “Desde sempre, desde que se usa palavra e persuasão nesta terra, a moral revelou-se a grande mestra da sedução” (A, Prefácio, §3) a ponto de combater seus adversários, geralmente, por meio do disfarce e do ocultamento dos próprios conflitos em que estão inseridas.

Essa atitude e esses ardis são consequências, para Nietzsche, de uma vontade de poder debilitada: com baixa ou nenhuma capacidade de resistir às oposições que lhe testam. O que se apresenta a ela como ameaçador é rapidamente combatido, enquanto o que se apresenta como benéfico é rapidamente consumido. “Toda não-espiritualidade, toda vulgaridade se baseia na incapacidade de resistir a um estímulo – *tem-se* que reagir, segue-se todo impulso” (CI, O que falta aos alemães, §6). Estabelece-se uma obediência cega, que não suporta novas experimentações e o “incomum”. Com isso, procura manter, a todo custo, sua sociedade em uma tentativa de impossibilitar as transformações do mundo – sem excluir a punição e a força física como recursos para

garantir a normalidade de suas condições de existência. Ao longo da “Segunda dissertação” de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche demonstra que o substrato da civilização europeia é a crueldade, que, embora pretensamente suspensa pelo “progresso” moral das instituições modernas, sempre é evocada e reativada fisicamente quando a ordem é subvertida. Essa reação é a consequência de não se pôr a certa distância, resistindo para refletir e para, somente depois, agir⁵³.

Quando Nietzsche afirma o caráter bélico da existência, ele diverge, portanto, da modernidade em todos os graus possíveis: dos campos de batalha às disputas filosóficas. “Eu trago a guerra”, afirma o filósofo. Mas, “*não* entre povo e povo: eu não tenho nenhuma palavra para exprimir meu desprezo pela política de interesses digna de maldição das dinastias europeias, a qual faz, da incitação ao egoísmo à autopresunção dos povos uns contra os outros, um princípio e quase um dever” (KSA 13: FP-1888, 25[1]). Em 1870, Nietzsche se alistou como enfermeiro na Guerra Franco-Prussiana onde adquiriu, como relatou à sua mãe em carta, “lembrança do campo de batalha terrivelmente assolado, coberto de inúmeros restos mortais e impregnado com o cheiro de cadáveres” (Carta para Franziska Nietzsche de 29 de agosto de 1870. KSB 3, 95). Segundo Janz, em 1888, Nietzsche ainda

se lembrava muito bem daquilo que vivenciara em 1870 em Metz. O terror, a loucura, a catástrofe de uma guerra militar real – não de uma guerra espiritual, que ele sempre prezava – era para ele um fantasma que o assombrou até os primeiros dias de seu colapso mental em janeiro de 1889. Ele via toda a cultura europeia, que surgira do humanismo grego, ser destruída. (2016b, p. 436)

A proposta do filósofo é exatamente outra. Porque se resiste a um estímulo, é possível a intensificação da espiritualidade; porque se é assaz forte, não teme seus adversários, não quer eliminá-los e não quer o fim imediato da luta. Resistir significa, para Nietzsche, não revidar nem imediatamente nem, sobretudo, de modo capcioso a um

⁵³ O “espírito”, ou melhor, as capacidades intelectivas humanas e seu aprofundamento surgem, de acordo com Nietzsche, da capacidade de resistir a um determinado estímulo. É interessante notarmos, nesse sentido, que Sócrates se enquadra nesse exemplo por meio do controle que impôs ao seu próprio corpo e de sua profunda capacidade racional, demonstrado mais a frente na Seção II em “O caso de Sócrates: ou a racionalidade política”. Sokoloff associa essa resistência ao “*pathos* da distância” que se traduz em sábia medida no sentido de não estar nem muito longe nem muito perto, de não ser afetado imediatamente e agir irracionalmente, mas também de não ser insensível ao seu tempo e lugar. “A arte da distância marca a qualidade das relações. Distância rompe o impulso de homogeneidade, reconhecimento e identificação. Distância interrompe também a colonização cognitiva do outro. A qualidade de relação com o outro depende da capacidade de afirmar o outro como outro, mesmo se ameaça nossa identidade. Como um sentimento não-reactivo, *pathos* da distância não envolve relação oposicionista mas afirmativa: ‘estabelece *distâncias*, mas não *cria antíteses*’ (WM IV 891)” (2006, p. 510).

golpe físico ou espiritual. Isso permite se proteger da decadência da modernidade que transforma os homens em seres ressentidos, culpados e ávidos em consumir sua vingança. Como diz Wotling, “a violência, consequência da incapacidade para resistir a uma solicitação é, pois, o sintoma mais evidente da fraqueza” (2013, p. 173). Na via contrária, a resistência é uma expressão da força – que não se deixa levar pelo imediatismo de uma necessidade, de uma impotência ou de um costume. Ela é a demonstração da tese de Nietzsche, isto é: “a vontade de poder pode apenas se manifestar em *resistências*; ela busca assim pelo que lhe resiste [...]” (KSA 12: FP-1887, 9[151]).

Nesse sentido, o filósofo interpreta os processos corporais como desdobramentos daquela pluralidade de forças em busca constante de um crescimento peculiar. Suas reflexões iniciais sobre a vontade de poder se referem ao que é orgânico. Em sua primeira apresentação pública desse conceito, Nietzsche diz por meio de Zarathustra: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” (ZA, Da superação de si mesmo). Embora esse conceito ganhe uma amplitude maior posteriormente abarcando também o inorgânico, é interessante notarmos a relação entre a vontade de poder e a vida.

No corpo, o filósofo encontra uma arena de incessantes conflitos.

A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis. Com o combate, uma célula passa a obedecer a outra mais forte, um tecido submete-se a outro que predomina, uma parte do organismo torna-se função de outra que vence – durante algum tempo. (MARTON, 1990, p. 30)

Um corpo é uma unidade e uniformidade à primeira vista, porém é um aglomerado de forças conflituosas entre dominadores e dominados – como em uma luta frequente de células cancerígenas contra células saudáveis ou como em um conflito entre a necessidade de dormir contra a “vontade” de se estudar para uma prova no dia seguinte. Da luta entre as células à luta entre os tecidos, dos membros de uma família às forças políticas de uma sociedade, a vida se define para Nietzsche como inúmeras relações de apoderamento – de combate por mais vida, por mais poder. Disso, decorre um distanciamento com Darwin e outros pensadores cujas ideias provêm ou se assemelham às dele. Segundo Frezzatti, “Darwin se utiliza do termo *luta pela existência*, mas em todas elas o que ele quer ressaltar é justamente a sobrevivência,

tanto no sentido da preservação da vida do indivíduo como no de produção de descendentes” (2001, p. 64).

Para Nietzsche, não é a sobrevivência que garante nem a continuidade dos seres humanos nem a cultura – que é, sobretudo, um esbanjamento de forças –, porque ela se pauta apenas nos recursos básicos de suas necessidades fisiológicas; mas, sim, o aumento de poder onde cada vida extravasa suas forças a fim de conquistar ainda mais poder, de modo que “todo o acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados” (GM, II, §12). O “problema” da interpretação de Nietzsche está nos termos, ou melhor, na cooptação deles por aqueles contra os quais o filósofo se pôs. O reconhecimento do caráter bélico da existência nos processos fisiológicos e suas extensões ao longo da história em guerras armadas não significa, como já explicamos, o posicionamento favorável de Nietzsche à violência.

No entanto, para ele, isso não é *condenável* – não, ao menos, em um sentido moral cuja dicotomia entre o Bem e o Mal classificaria seus adversários a fim de *melhorá-los*. A estratégia de Nietzsche visa reconhecer, em poderosas dominações, como são a platônica e a cristã, “uma magnífica tensão do espírito” (BM, Prólogo) diante de seus opositores, procurando, inclusive, tensioná-lo ainda mais: o que não significa utilizar os mesmos métodos da Igreja ou das práxis políticas da modernidade; significa, todavia, problematizar os valores europeus a fim de que suas contradições e seus absurdos conduzam-nos a uma autossupressão de sua própria moral. Quando inicia o último capítulo de *Além de bem e mal*, por exemplo, afirmando que a elevação (cultural, social e política) do tipo “homem” decorreu de sociedades aristocráticas e que toda elevação humana “necessita da escravidão em algum sentido” (BM, §257), o filósofo está “levando a provocação ao seu máximo de intensidade: aos ouvidos modernos, para os quais a igualdade democrática é valor em si, qualquer outra forma de valorização só se faz audível pela estridência” (GIACOIA, 2005, p. 60).

Ao ouvirmos tal afirmação, imediatamente somos preenchidos por exemplos históricos aos quais condenamos veementemente. No Brasil, a escravidão “fundamentada” no carácter racial legou, à memória coletiva, a lembrança de um passado cruel e sanguinário; mas não conseguiu estabelecer socialmente de modo efetivo a conexão entre sua história e as desigualdades de seu presente que incidem

majoritariamente sobre a população negra⁵⁴. Quando Nietzsche escreve o §257 de BM, ele utiliza um mesmo termo para se referir a diferentes tipos de hierarquias, ou seja, diferentes tipos de dominação que se utilizam de forças alheias em benefício próprio: sua intenção é não se entregar às “ilusões humanitárias, no tocante às origens de uma sociedade aristocrática” (BM, §257) a fim de se posicionar de duas maneiras ao menos: primeira, desvendando a hipocrisia de uma série de discursos políticos (sejam aqueles que pregam a “igualdade” acriticamente, sejam aqueles que desconsideram os desenvolvimentos e os contextos coletivos de seu passado responsabilizando os indivíduos de seu presente por meio de ideais meritocráticos); segunda, reconhecendo que a vida é guerra e dominação constante entre suas forças.

Tais hierarquias permeiam os processos corporais, as constituições sociais e seus valores, estabelecendo uma complexa relação entre fisiologia, política e moral. Segundo o filósofo, “a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” (BM, §259). No entanto, Nietzsche não está aceitando ou normalizando os processos exploratórios da modernidade, ao modo da escravidão imposta pelos europeus sobre outros povos ou pelo capitalismo sobre a mão de obra dos operários. Ao contrário, tais desdobramentos históricos e sociais foram o produto de vontades enfraquecidas que necessitaram controlar outros corpos para suportarem suas vidas; ou seja, de vontades de poder incapazes de experimentar as forças da existência em sua diversidade, insegurança e eterno vir-a-ser a ponto de precisarem, para consumir e potencializar seu poder, escravizar, explorar e desvalorizar outras culturas e populações.

Se estimarmos o caso da escravidão brasileira por meio da filosofia nietzschiana, devemos reconhecer os povos indígenas e africanos como os verdadeiramente dotados de poder e de resistência cultural em oposição à fraqueza do homem europeu branco e colonizador. Afinal, a vontade de poder não se caracteriza pelo controle político e físico

⁵⁴ Não à toa, “mitos” permanecem: um deles é a “democracia racial”. Sobre isso, diz Joel Rufino dos Santos em *Saber do negro*: “A consciência racial do brasileiro parece, com efeito, transitar permanentemente entre duas pistas: a da realidade preconceituosa e discriminatória contra o negro, fato de todas as horas; e a do desejo de relações fraternais e naturais, aspiração patriarcal de todos. As denúncias públicas de racismo, mesmo comprovadas e notórias, esbarram, por isso, geralmente, num muro de pedra: denunciar o fato equivale, no senso comum, a renegar a aspiração; e assim, por curioso artifício, o antirracista, entre nós, se transmuda frequentemente em racista. Não se deve esquecer, igualmente, que num país visceralmente autoritário como o nosso a simples expressão *democracia racial* (ainda que a desmintam os fatos de toda hora) evocará, no homem comum, qualquer coisa justa e possível, cuja excepcionalidade mesma lhe garante a força. É visível também que o mito da *democracia racial* não aparece isolado, mas constitui um dos fios da elástica malha em que repousa a consciência de ser brasileiro. Ele se prende aos resistentes mitos da *cordialidade*, da *história incruenta*, da *natureza privilegiada*, da *unidade fundamental do povo brasileiro*, da *modernidade* e outros” (2015, p. 25).

de uma pessoa sobre a outra; mas, pela resistência de quem é alvo da dominação. “É assim que se pode estimar a potência de uma vontade pelo ‘quanto suporta de resistência, dor, tortura e sabe transformá-las para seu proveito’ (FP-1887, 10 [118])” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 68). O poder político e econômico dos dominantes da modernidade europeia não significa, para Nietzsche, nenhuma superioridade moral; ao contrário, “os fracos sempre tornam a dominar os fortes” (CI, Incursões de um extemporâneo, §14), classificando com valores negativos a abundância da vida. Nesse sentido, o filósofo afirma que não se deve confundir a natureza com Malthus, porque “o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder” (CI, Incursões de um extemporâneo, §14).

É a favor dessa exuberância que a filosofia nietzschiana se põe contrária às morais caracteristicamente dogmáticas e empobrecidas. Quando reflete sobre tais assuntos polêmicos, ela não apenas discorda do que comumente se entende, como, sobretudo, retrata a falta de *sentido histórico* que perpassa a modernidade ao, por exemplo, não perceber as sutis formas de escravidão em que se encontra por meio de suas morais, de suas atividades laborais e científicas. Em decorrência da falta desse *sentido*, ou seja, da incapacidade de perceber as inúmeras diferenças de valor entre as culturas, da incapacidade de notar “o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes” (BM, §224), as minúcias da filosofia nietzschiana são reduzidas a simplificações e generalizações.

Embora pareça que estivesse despreocupado com interpretações errôneas, Nietzsche pede para não ser confundido: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam*” (EH, Prólogo, §1). A advertência em sua autobiografia se dirige às más leituras que, inclusive, poderiam classificá-lo como um imoralista absoluto (BM, §226) radicalizado na perigosa fórmula “além do bem e do mal” (BM, §44). Em relação à vontade de poder, também considera um “perigoso título” (KSA 11: FP-1885, 40[50]). Apesar de o projeto ter sido desistido pelo filósofo pouquíssimo tempo após imaginá-lo, sua irmã, Elizabeth, compilou e manipulou, anos depois, as anotações dele, publicando em 1901, uma obra intitulada *Vontade de poder*. “Para legitimar sua empresa, ela não hesitou em falsificar cartas de Nietzsche, dirigidas à sua amiga Malwida von Meysenbug; obteve os originais, compôs o texto a partir deles e depois os destruiu” (MARTON, 1990, p. 26). Como vimos anteriormente, também “*Mussolini* leu Nietzsche, e quis fazer da filosofia da ‘vontade de poder’ uma ‘filosofia della forza’” (OTTMANN, 1999, p. 04).

De qualquer modo, o grande risco a uma vontade de poder está no tipo de obediência e de ordem com as quais se consuma: nem uma nem outra é desconsiderada por Nietzsche – sobretudo, quando a ordem e a obediência não provêm de si e para si mesmas: “recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio” (ZA, Da superação de si) – o que explica quando Zaratustra afirma aos guerreiros: “que vossa nobreza seja obediência! Que até o vosso mandar seja um obedecer!” (Da guerra e dos guerreiros), pois ele vê “muitos soldados: quisera ver muitos guerreiros! ‘Uniforme’ chama-se aquilo que vestem: que não seja uniforme o que eles escondem!” (ZA, Da guerra e dos guerreiros). Dessa forma, a concepção de vontade de poder nietzschiana é um elogio à coragem contra o estado de subserviência comum da modernidade a fim de superar um tipo de ser humano que “se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo” (ZA, Da superação de si).

O filósofo evoca, com isso, uma autodisciplina que suporte estímulos, que resista à dor, que supere seus contemporâneos subvertendo seus valores – mostrando, inclusive, que “a subversão se distingue da revolução” (LEFEBVRE, 1975, p. 33). Os conselhos de Zaratustra não reforçam a mentalidade comum de sua época: “não vos aconselho o trabalho, mas a luta” (ZA, Da guerra e dos guerreiros). A guerra que Nietzsche traz é então “mediante todos os absurdos de povo, estamento [*Stand*], raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre subida e decadência [*Niedergang*], entre vontade de vida e *sede de vingança* contra a vida, entre honestidade e pérfida mentira...” (KSA 13: FP-1888, 25[1]); é uma guerra contra os espíritos cegos e obedientes da modernidade, acorrentados em seu anestésico estado de bem-estar, de medo, de segurança e de conformismo, já que, “ao ordenar, o vivente sempre arrisca a si mesmo. E também quando dá ordens a si mesmo: também aí tem de pagar por ordenar. Tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei” (ZA, Da superação de si).

Assim, há diferentes tipos de vontade de poder para Nietzsche. Todas são reflexos da pluralidade dos modos que as forças da existência compõem. Mas a grande distância entre elas está justamente na afirmação ou na negação da vida. Uma aceita a diversidade cultural, a outra a nega por meio de inúmeros subterfúgios: ambas são vir-a-ser e efetiva disputa em todos os sentidos. Uma procura, no entanto, valorizar o caráter agonal que as perpassa sem almejar o extermínio de seus adversários; a outra quer eliminar a própria luta e todos que se lhe opõem: por conseguinte, intensifica-a de modo assaz violento e a justifica, paradoxalmente, com discursos que não condizem com sua realidade, como atos cruéis “em nome da paz” ou da “segurança”. São os mecanismos e os valores desse último tipo de vontade de poder que compõem o cenário da pequena

política e que analisaremos detidamente nessa tese. São eles que provêm da longa e tortuosa história da racionalidade à qual Nietzsche perscruta detalhadamente e na qual identifica as intenções fisiológicas por trás das verdades que elegem determinados valores a fim de formar vontades de poder cegamente obedientes e sem resistências.

I.5. Dos assuntos fundamentais ao fundamento moral da política moderna

Embora a crítica à verdade e ao cristianismo tenham várias perspectivas, é interessante ressaltarmos, para meu propósito, uma em específico: o que foi considerado seriamente pela filosofia e pela religião cristã durante mais de dois milênios desconsiderou, por sua vez, os assuntos fundamentais para a vida humana. Conforme o esclarecimento de *Ecce homo*, “alimentação, lugar, clima, distração, toda casuística do egoísmo” foram vistos como irrelevantes quando, na verdade, “são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (Por que sou tão inteligente, §10). Por isso, Nietzsche analisa sua história por meio de tais assuntos, dando relevância a temas que a tradição filosófica relegou e, em um movimento inverso, afirma sobre si: “‘Deus’, ‘salvação’, ‘além’, puras noções, às quais não dediquei atenção nenhuma, tempo algum, mesmo quando criança – talvez não fosse infantil bastante para isso” (EH, Por que sou tão inteligente, §1).

Isso pressupõe que a alimentação, o clima e as distrações induzem ou potencializam determinadas formas de vida enquanto inibem outras; ou melhor, significa que toda uma série de questões fisiológicas definiu a modernidade. A filosofia, a religião, a educação, o trabalho, a arte e a política estabeleceram-se por meio do encobrimento de tais assuntos relacionados ao corpo humano:

Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma... (EH, Por que sou tão inteligente, §10)

No limite, a política moderna em todas as suas teorias é a derivação dessas falsificações, ao mesmo tempo em que suas ações exaltam e consomem, como “grande”, o que é pequeno. Embora pareça ingênuo, esse contexto é aquele emaranhado

de vontades de poder consumadas exatamente para que outros poderes não se sobreponham a elas, criando “realidades” e conceitos extramundanos a fim de consumir as forças alheias, ou seja, tirar-lhes a atenção do que importa para a vida:

O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... (EH, Por que sou tão inteligente, §10)

Como desenvolvimento dessas considerações, está a supervalorização e divinização da razão ao longo da antiguidade até a modernidade. Enquanto a tradição filosófica exaltou a racionalidade indiscriminadamente, Nietzsche compreendeu-a criticamente como um poderoso e complexo instrumento de dominação. Provinda de Atenas e aprimorada por Sócrates e Platão, ela foi intensificada com mecanismos dialéticos e metafísicos a fim de capturar seus oponentes e reduzi-los à concepção de que a “alma” poderia controlar o corpo. Por meio de seu aparato moral, aqueles que destoavam desse pensamento eram considerados em grau inferior. Esses confrontos também aparecem na modernidade – em meio a repetições, modificações e inovações de antigos métodos. De qualquer modo, Nietzsche compreende esse contexto como a estratégia de vontades de poder que enfatiza certos posicionamentos e valores enquanto difama outros – sempre sob a égide da “civilização”, da “razão” e da “verdade” em confronto com o “bárbaro”, o “irracional” e o “errado”.

Tais considerações são recentes na história. De acordo com Müller-Lauter, Nietzsche “distingue, assim, ‘o período *pré-moral* da humanidade’, que abrange ‘a época mais longa da história humana’, ‘a época pré-histórica’, e o período *moral*, que ‘nos últimos dez milênios [...] em grandes extensões da Terra’ dissolveu aos poucos o primeiro” (2009, p. 111). Embora tais períodos não sejam definidos propositalmente em datas precisas na filosofia nietzschiana, é interessante ressaltarmos alguns pontos sobre essa classificação histórica. Primeiro, não há progresso: os seres humanos variam suas formas conforme exigências de forças internas e externas a seus corpos; isso não significa, para além de nosso próprio julgamento, que um período é “melhor” ou tenha mais “progresso” do que o outro. Segundo, a “divisão” entre tais períodos se confunde com frequência, já que alguns indivíduos possuem raízes mais fortes em seu passado e outros são extemporâneos; assim, embora haja certa uniformidade devido à organização

das próprias vontades de poder, há as exceções que são, geralmente, muito mais interessantes do ponto de vista psicológico. Terceiro, para classificar tais períodos, o filósofo não utiliza “grandes acontecimentos” históricos, como guerras devastadoras ou invenções tecnológicas. A nomenclatura que utiliza é mais sutil e já indica isso.

Para distingui-los, Nietzsche se pauta na fisiologia, analisando as transformações do corpo humano. Nossos valores e virtudes são construções históricas de uma época que se distingue pela primeira tentativa de autoconhecimento (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 111). No entanto, como afirma em *Humano, demasiado humano*, “tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito” (HH, §2). Há que se perguntar como e por que as forças se organizam e criam formas e expressões humanas peculiares: como, por exemplo, a consciência e a linguagem⁵⁵. Elas foram constituídas dentro de nossa história: não estiveram sempre em nós, dependendo de determinados contextos para seu surgimento: tais questões, sim, são muito mais interessantes.

Os desenvolvimentos da consciência, da linguagem e da sociedade estão, para Nietzsche, historicamente entrelaçados. Imaginando seres humanos em épocas quando a consciência e a linguagem se iniciaram, ele percebe que as relações e as regulamentações sociais ou não existiram ou não tiveram influência decisiva sobre os indivíduos. Os seres humanos supostos pairavam entre um esbanjamento inconsequente de suas forças vitais e um grupo incipiente em relação à comunicação e à consciência. Era esse tipo que, com “sua indiferença e seu desprezo por segurança” (GM, I, §11), se consumava enquanto ameaçava a outros seres humanos. Nenhum sentimento como compaixão ou remorso o afetava. Segundo o filósofo, foram tais “homens bárbaros” que constituíram as primeiras formas de “Estado” (GM, II, §17) e que, por consequência de seus atos desmesurados, levaram os seres humanos a tenderem para sua “humanidade” em formas estáveis. De acordo com Giacoia em *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*, “nesse texto, Nietzsche associa a pré-história hipotética do Estado com a violência originária e com a guerra” (2014b, p. 68).

Com isso, confronta diretamente os filósofos políticos da modernidade que explicavam os primórdios da sociedade e do Estado por meio de “contratos”. Dois, entre

⁵⁵ De acordo com Figl em *Nietzsche und die Religionen*, Nietzsche foi aluno de Karl August Koberstein na Escola de Pforta. Koberstein ensinou, em suas aulas, hipóteses relacionadas a fundamentos linguísticos indo-germânicos como cientificamente comprovados e Nietzsche presenciou tais ensinamentos (FIGL, 2007, p. 107). Tais hipóteses acreditavam em um parentesco fundamental entre as línguas modernas europeias derivadas de um ancestral mais remoto: o indo-europeu.

os mais emblemáticos da esfera política que o pensamento nietzschiano contraria, são Hobbes e Rousseau. Quanto a Hobbes, existem, pelo menos, duas perspectivas: apesar das diferenças serem enormes em relação às abordagens e aos valores, Nietzsche não discorda radicalmente do que a filosofia hobbesiana identifica como “estado de guerra” (embora discorde de toda concepção de “estado de natureza”⁵⁶); porém, não acredita que ele cesse ou seja suspenso por qualquer que seja a ordem civil – sobretudo, adquirida por meio de um “contrato”.

Em relação a Rousseau, a discrepância é ainda maior. Em *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Ottmann afirma que “a crítica a Rousseau – como sempre Nietzsche a entendeu – elucidou que Nietzsche não aspirava ‘a voltar’, mas, sim, ‘a ir para-além da natureza’, para a reconciliação da natureza e da cultura mais elevada” (1999, p. 260). Ou seja, Nietzsche não idealiza um “estado de natureza” – menos ainda, com valores cristãos como “bondade” *versus* “corrupção”. A contraposição é grande entre ambos os pensadores como demonstrou Ansell-Pearson em seu livro *Nietzsche contra Rousseau* (1996). Por enquanto, isso basta já que retornaremos a Rousseau mais detidamente em relação ao fanatismo moral e “revolucionário” da modernidade em “‘Convicções são prisões’: a relação entre a verdade e o fanatismo” e “Rousseau e Kant, ou sobre os ‘filósofos’ do rebanho moderno”. O que importa ressaltar aqui é que, para o filósofo, tanto Hobbes quanto Rousseau se perderam em sua falta de sentido histórico forjando uma série de temas e idealizações sobre o passado humano.

Assim, se aproxima de Tucídides e de Maquiavel⁵⁷ e se afasta das concepções políticas da modernidade: “elas mostram ambos: a rejeição de Nietzsche da política imperial contemporânea, mas também sua disposição para avaliar o realismo da análise

⁵⁶ Embora se concentre em Rousseau, a crítica ao “estado de natureza” no KSA 12: FP-1887, 9[125] também se aplica à concepção hobbesiana. Nesse fragmento póstumo, Nietzsche interpreta tal “estado” como uma forma de instigar “instintos oprimidos” por meio de belas palavras e elevar sua própria condição. “Estes emancipadores buscam, acima de tudo, uma coisa: dar ao seu partido grandes acentos e atitudes de natureza superior” (KSA 12: FP-1887, 9[125]).

⁵⁷ De acordo com Ottmann, Nietzsche encontra em Tucídides e Maquiavel análises muito mais realistas sobre o poder do que os filósofos modernos apresentaram (1999, p. 352). Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche classifica o historiador antigo de corajoso perante o covarde Platão (O que devo aos antigos, §2). Ottmann demonstra também que o ímpeto de Nietzsche pelo Renascimento se correlaciona com a filosofia de Maquiavel. Os jogos de poder renascentistas – para além do bem e do mal – com suas “virtudes” e seus “vícios”; “se Maquiavel era uma provocação da clássica filosofia política, então o Renascimento de Nietzsche também era” (OTTMANN, 1999, p. 282). Desse modo, Nietzsche encontrou, em Maquiavel, um guia para além das concepções morais da modernidade fundamentadas no cristianismo, e, conseqüentemente, para além dos ideais democráticos, liberais e socialistas de sua época; a *virtú* de Maquiavel permitia uma concepção mais ampla sobre a virtude, diferente da visão que a interpretava enquanto uma equiparação à bondade. Nesse sentido, Dombowsky trabalha, em *Nietzsche’s machiavellian Politics*, uma relação de afinidade entre ambos os filósofos: “Imoralismo constitui uma tese da subordinação da moral à política, mas também se refere à tecnologia política com que a *virtú* nietzschiana está armada. Torna-se o princípio da ação do *tractatus politicus* nietzschiano, para os espíritos livres e filósofos do futuro” (2004, p. 134).

sóbria do poder” (OTTMANN, 1999, p. 352). Os poderes modernos se enredam nas compreensões históricas e genealógicas de Nietzsche, como desdobramento da consciência e da linguagem. Elas são percebidas não apenas como processos fisiológicos, mas também como fundamentações políticas. No quinto livro de *A gaia ciência*, ele afirma que “a consciência é apenas uma rede entre as pessoas” (§354)⁵⁸. Por isso, os valores contidos na linguagem são tão importantes para o genealogista e filólogo, onde encontra, no sentido histórico de cada palavra, a expressão de complexas relações sociais. “Se, desde um ponto de vista genealógico, a origem da consciência está ligada à pressão da necessidade de comunicação, então existe um vínculo essencial entre consciência e comunidade (sociedade)” (GIACOIA, 2004, p. 36).

Os valores, as formas de perceber e sentir a “realidade”, as imaginações sobre o passado e sobre o futuro, os remorsos, os medos e as paixões, enfim, tudo o que está relacionado à consciência individual constitui as redes que compõem a sociedade. Nessa linha, a consciência dos indivíduos modernos é o desenvolvimento de sociedades gregárias⁵⁹ que se mantêm condicionadas a partir de experiências vulgares e de sentidos comuns.

O que é, afinal, a vulgaridade? – Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para as mesmas espécies de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro. (BM, §268)

⁵⁸ Antes de tudo, é necessário deixar claro que a consciência é uma formação fisiológica extremamente complexa em suas funções e em seus desenvolvimentos históricos. A ela, como Nietzsche demonstra em *Para a genealogia da moral*, pertence uma série de processos, como má-consciência, memória e capacidade de fazer promessa, cujas funções estão relacionadas, sobretudo, a fins gregários. Segundo Klossowski, “a consciência mesma não é outra coisa que a cifragem de mensagens transmitidas pelos impulsos: a decifragem é em si a inversão da mensagem, que se atribui o indivíduo” (1969, p. 52). Nesse sentido, as cifras se estabelecem de modo peculiar conforme os impulsos e experiências comuns em uma determinada comunidade, estabelecendo uma rede social entre as consciências e uma íntima relação entre linguagem, consciência e sociedade.

⁵⁹ Como demonstraremos na Seção II, a civilização europeia moderna se deriva de milenares processos de domesticação das forças humanas, privilegiando, sempre, um tipo de ser humano submisso e obediente. Neste ponto, a interpretação de Butler em *A vida psíquica do poder* dialoga com nossa perspectiva: “Nietzsche oferece uma narrativa que busca explicar essa formação, mas a narrativa é afetada desde o início pela própria consciência que ela busca revelar para nós. Não devemos confundir a afirmação de que a consciência é uma ficção com a afirmação de que a consciência é arbitrária ou dispensável, ao contrário: a consciência é uma ficção necessária, sem a qual o sujeito gramatical e fenomenológico não pode existir” (2017, p. 73-74). As críticas à consciência, à linguagem e à sociedade e suas formações históricas são paradoxais, já que elas mesmas se derivam dos poderes que tentam confrontar; no limite, a ruptura plena com um tipo de consciência, linguagem ou sociedade é fisiologicamente impossível, mas as possibilidades de fuga e de subversão são críveis a partir do conhecimento e da experimentação de outras culturas e outros valores – o que ameaça a conservação de toda pequena política.

A linguagem abarca *o que* vivemos de modos peculiares. Para além da aparente simplicidade de tal afirmação, Nietzsche demonstra que, em cada palavra, expressamos determinadas experiências; para haver entendimento entre os comunicadores, é necessário que haja uma correlação entre o que cada indivíduo sente por meio da mesma palavra: isto significa que é preciso existir as mesmas experiências e sensações para que haja determinada linguagem e, com isso, as consciências necessitam ser similares em relação à forma que percebem e experimentam o mundo. Por isso, os indivíduos que compõem um mesmo povo se compreendem melhor “do que membros de povos diversos, mesmo que estes se sirvam da mesma língua; ou melhor, quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidades, trabalho), *nasce* algo que ‘se entende’, um povo” (BM, §268).

O princípio das sociedades é a comunhão de suas vivências cujas vontades de poder se *medem* constantemente. Em outras palavras, “o que o homem mede são essencialmente as variações de seu sentimento de poder, única percepção no sentido estrito, ligada de modo indissociável à busca por assimilação e mestria” (WOTLING, 2013, p. 241). Uma vontade colide com outras, avalia outras, negocia-se com outras vontades de poder para garantir não simplesmente a sobrevivência, mas, sobretudo, a expansão de seu poder. “Tão logo um animal vê o outro, mede-se em espírito com ele; assim também fazem os homens de eras selvagens. Disso resulta que cada pessoa conhece-se quase somente com respeito a suas forças de ataque e defesa” (A, §212). São tais medidas que cada palavra carrega: cada vocabulário possui uma “vivência” agônica de uma força perante outra. Assim, o que as linguagens estabelecem são medidas comuns em relação aos poderes de resistência, de ataque e de defesa das vontades de poder, embora tal “atitude” já seja *uma forma* de interpretar o “mundo”, ou seja, de sobreposição de um conjunto de forças sobre outras.

Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação –; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente. Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer; não entender-se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar de modo algum no convívio. (BM, §268)

É o perigo que possibilita não apenas a formação e o desenvolvimento da linguagem e da consciência, mas, também, da sociedade, pois reduz as forças humanas

em acordos rápidos, priorizando suas semelhanças. Quanto mais sutil e elaborada é a ameaça, mais elaborada é a linguagem e seus meios; porém, somente em prol de algo mais comum e vulgar, isto é, a eliminação da pluralidade de experiências, pois se teme, diante de um perigo, que o poder individual e coletivo não apenas se estagne ou não aumente, como, pior, diminua. “O sentimento de medo traduz a percepção de uma força sentida como equivalente ou superior, portanto, como uma ameaça potencial, capaz de fazer ruir o processo de assimilação” (WOTLING, 2013, p. 241), ruindo também os acordos anteriores, as ligações entre as experiências, a sensação de “progresso” e o bem-estar e a segurança que sua sociedade causa.

É interessante notarmos, nesse sentido, a célere reconstrução de algumas nações devastadas por guerras e crises políticas e econômicas. Com frequência, nos momentos de calamidade pública – reais ou inventados –, surgem inúmeros discursos extremamente nacionalistas a fim de um “bem comum”. O nacionalismo é uma das fórmulas mais rápidas de unir e *conduzir* uma nação, já que se beneficia de uma pretensa unidade histórica, territorial e linguística, em suma, “cultural”⁶⁰. As divergências sociais dão lugar a um sentimento de unidade por meio da idealização do passado e da esperança sobre o futuro e/ou adensam as diferenças sociais fragmentando elos geopolíticos mais fracos. As contradições que surgem entre suas práticas e seus ideais são irrelevantes de seu ponto de vista político, pois ele mesmo é fruto de contradições primordiais que foram ignoradas, como a invenção de uma “identidade” nacional. Nesse processo, as consciências parecem dialogar: são as mesmas imagens e

⁶⁰ Em *Nações e nacionalismos de 1870*, Hobsbawm faz uma genealogia do nacionalismo, demonstrando as transformações sociais e culturais necessárias para seu surgimento. De acordo com esse historiador, as nações são “fenômenos duais, construídos essencialmente pelo alto, mas que, no entanto, não podem ser compreendidas sem ser analisadas de baixo, ou seja, em termos de suposições, esperanças, necessidades, aspirações e interesses das pessoas comuns, as quais não são necessariamente nacionais e menos ainda nacionalistas” (1990, p. 19-20). Desse modo, o nacionalismo é uma construção histórica dividida entre características comuns a todas as nações e peculiaridades próprias de cada nação em seus processos sociais. Para explicar a diferença entre o nacionalismo a partir de 1870 e suas épocas anteriores, Hobsbawm cita três fatores: em primeiro lugar, qualquer corpo de pessoas passou a representar o direito a um Estado independente e soberano com território próprio; “em segundo lugar, e em consequência dessa multiplicidade de nações ‘não históricas’ potenciais, a etnicidade e a língua tornaram-se o critério central, crescentemente decisivo ou mesmo único para a existência de uma nação potencial” (1990, p. 126); e, por fim, a mudança aguda em relação ao culto da bandeira e da nação. O nacionalismo não é consequência apenas de políticas de Estado; a partir de 1870, ele se deriva e se potencializa, sobretudo, em afinidade com as características linguísticas e étnicas. “Socialmente, três fatores deram um alcance crescente para o desenvolvimento de novas formas de invenção de comunidades – reais ou ‘imaginárias’ – como nacionalidades: a resistência de grupos tradicionais ameaçados pelo rápido progresso da modernidade, as novas classes e estratos, não tradicionais, que rapidamente cresciam nas sociedades urbanizadas dos países desenvolvidos e as migrações sem precedentes que distribuíram uma diáspora múltipla de povos através do planeta, cada um estranho tanto aos nativos quanto aos outros grupos migrantes e nenhum, ainda, com os hábitos e convenções da coexistência” (HOBSBAWM, 1990, p. 132).

os mesmos interesses políticos que entram em voga – geralmente, por meio de discursos exacerbados e superficiais filosófica e historicamente.

Quanto maior for o entendimento linguístico, maior será o vínculo social e mais semelhante serão as consciências a ponto de surgir ou ressurgir um “povo”: uma *comunidade*. “Uma vez que a estrutura da sociedade se mostre estabelecida no conjunto e protegida contra perigos externos, é esse temor ao próximo que torna a criar novas perspectivas de valoração moral” (BM, §201), já que o “próximo” também é convencional, ou seja, estabelecido por determinadas experiências que julgam aquelas que se assemelham ou não a elas. A linguagem tende, então, à simplificação das vivências humanas e a consciência tende a se “solidificar” cada vez mais⁶¹, pois ambas são constituídas pelos elos sociais que almejam segurança a partir da mediação das forças de ataque e de defesa experimentadas por suas vontades de poder. Assim, o que era, antes, moral, pode facilmente se “refinar” e ser visto como imoral:

Certos impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, que até então tinham de ser apenas respeitados como socialmente úteis – sob nomes diversos dos mencionados, naturalmente –, mas cultivados e acentuados (porque necessitava-se constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste), são sentidos mais intensamente na sua periculosidade – agora que lhe faltam canais de escoamento –, e pouco a pouco são estigmatizados como imorais e abandonados à calúnia. (BM, §201)

As transformações sociais ao longo da história – como a transição da monarquia para a democracia, por exemplo – demonstram um caminho cujas diferenças humanas foram, cada vez mais, reduzidas por meio de acordos tácitos entre suas linguagens e experiências ao se sentirem representadas politicamente.

⁶¹ Nietzsche possui uma escrita refinada e complexa que não visa à erudição, mas, sim, a expressão de vivências originais que confrontam a uniformidade moral da Europa. Em *Assim falou Zaratustra*, diz: “de tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue” (Do ler e escrever). O filósofo relaciona o conhecimento e a vida de modo inseparável: ler e escrever entram nessa relação ou como a reprodução de assuntos não fundamentais que pouco se aproximam das experimentações originais de cada ser humano ou como um processo criador (tanto na escrita quanto na leitura) que ultrapassa os limites linguísticos e cognitivos de seu tempo. De acordo com Fogel, “se conhecer não é controle metodológico, inventário, domínio e manipulação de regras, de ‘conceitos’, também não é, por outro lado, ajuntar, acumular, inventariar e capitalizar informações – dados. Conhecer como criação, isto é, como produção de estória ou pura e simplesmente como estória, é sobretudo não mais precisar de dados, de informações, de ‘cultura’ e de ‘pesquisa’. Tal conhecer começa quando já se perdeu, já se *desprendeu* isso – o que significa, claro, que também isso foi usado e apropriado como ponto de partida” (2005, p. 167). Por isso, o estilo é tão importante para Nietzsche; as figuras de linguagem, as pontuações, os enigmas, as escassas explicações de argumentos problemáticos desse filósofo compõem um método de criação que identifica um conjunto de forças como extemporânea e como cultivo do raro e que se afirma, por conta disso, contra os processos de domesticação e uniformização que são administrados pelas instituições modernas.

As avaliações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade. Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ser a fácil comunicabilidade da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*. (BM, §268)

Pois tudo o que é raro e diferente tende a ser banido dos sentidos ocultos da linguagem que permitem ou negam uma ou outra experiência entre seus indivíduos. “Os homens mais semelhantes, mais costumeiros, estiveram e sempre estarão em vantagem; os mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, esses ficam facilmente sós, em seu isolamento sucumbem aos reveses, e dificilmente se propagam” (BM, §268). O que foge ao comum de tais relações é algo que não foi medido ou que *não pode* ser medido e, portanto, não podendo ser *entendido*, é uma possível ameaça. “O quanto de perigo para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral” (BM, §201).

Com isso, as sociedades modernas da Europa e seus valores são o ponto histórico que reflete as mais comuns experiências entre seus indivíduos. Analisando a afirmação de Nietzsche de “que a Europa se tornou unânime em todos os principais juízos morais” (BM, §202), Tongeren comenta que o “animal de rebanho pretende que tudo se enquadre no modelo do rebanho. Para isso, tal modelo precisa alcançar o caráter de algo absoluto e se tornar modelo único” (2012, p. 108). A modernidade alcançou tal moral porque os processos da linguagem e da consciência que se sobrepuseram, ao longo da história, eliminaram e eliminam as diversidades e raridades. Toda espiritualidade que Nietzsche considera como superior, independente, solitária, são percebidas, em sua época, “como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais” (BM, §201).

No limite, “toda a comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum lugar – comum, vulgar” (BM, §284). Resumimos, dessa forma, o porquê de “o instinto gregário da obediência ser transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar” (BM, §199). Embora a análise seja mais complexa, como

desenvolveremos nas próximas seções, aqui, se tem o tipo de indivíduo comum da modernidade: gregário. Sua vontade de poder sente-se consumada *na* obediência; mesmo aqueles que mandam só o fazem em prol de seu rebanho e do acúmulo de poder dentro dessa lógica uniformizadora e dependente.

Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de *consciência formal* que diz: “você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo”, em suma, “você deve”. (BM, §199)

A consciência dos indivíduos modernos carrega, em si, tal “instinto” de rebanho. Ela é a constituição de processos fisiológicos que foram, durante milênios, adestrados a tal ponto que, hoje, a percepção e experimentação de mundo são praticamente “determinadas” – e, mais, a partir de um ponto de vista gregário: manso, pacífico, diplomático, amigável, medroso, submisso, *civilizado*; sem perceber, no entanto, que isso é apenas obediência: paradoxalmente, é a única forma que encontra para intensificar seu poder. “Esta necessidade procura saciar-se e dar conteúdo à sua forma” (BM, §199), afirma Nietzsche; “nisso ela agarra em torno, conforme sua força, impaciência e tensão, de modo pouco seletivo, como um apetite cru, e aceita o que qualquer mandante – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas – lhe grita no ouvido” (BM, §199).

Os valores da modernidade europeia são, assim, fórmulas de condicionamento das vontades de poder por meio das estruturas linguísticas e sociais que elas mesmas criaram. “Tal moral definitivamente fixada pode se ampliar até alcançar a forma de poder nas instituições políticas e sociais” (TONGEREN, 2012, p. 106). Filosofias, verdades e instituições são enredos de um único contexto: o antigo adestramento das forças humanas por meio de violências e torturas físicas até o modo de cultivo moderno por meio de suas instituições, mais eficazes e mais aprimoradas: escolas, prisões, empresas, igrejas etc.

Além disso, ela também ocasiona a resistência contra suas formas de manifestação institucionalizadas. A moral única acaba por dominar tudo; não há nenhuma posição fora dela. Mesmo os agrupamentos que combatem entre si se unificam nela: anarquistas, democratas,

Nesse sentido, a política foi vista como uma forma de condução de acordo com determinados valores e modelos de sociedade, refletindo a composição fisiológica de seus rebanhos. Acreditar assim que a política é tratada indiretamente ou em menor intensidade na filosofia nietzschiana é interpretá-la por meio da adesão ao substrato comum dessas teorias que a consideram enquanto organização e administração sociais; ou seja, já é partir de uma tradição filosófica cuja concepção foi iniciada, no mínimo, com *A república* de Platão. São essas questões conceituais que ultrapassam os séculos, já que, segundo Nietzsche, “*os homens efetivamente grandes reinam por milênios*” (KSA 11: FP-1884, 25[354]). Embora entenda a disputa como inerente à existência, ele problematiza quais tipos de dominação e hierarquização morais existem, sob quais condições elas surgiram e se fortaleceram e a quais objetivos tendem.

Suas intenções políticas se difundem por toda sua obra e procuram se distinguir radicalmente de seus contemporâneos ao encarar os princípios que perfazem a modernidade e ao destrinchá-los criticamente. Os valores e os recursos que acreditamos possibilitar a autonomia se derivam dos condicionamentos milenares da cultura sob a qual estamos submetidos, sendo vistos como superiores e universais. Como diz em *Humano, demasiado humano*, “*todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que o analisando, alcançam seu objetivo. Involuntariamente, imaginam ‘o homem’ como uma aeterna veritas, como uma constante em todo o redemoinho*” (§2).

Daí a subversão de Nietzsche. Contestar a verdade, seus critérios lógicos e as “virtudes” mais supremas da Europa é evidenciar uma longa tradição política que não apenas se intensifica na modernidade, mas também utiliza operadores extremamente sutis para prolongar sua dominação. Em *Assim falou Zaratustra*, recomenda: “*Superai esses senhores do agora, ó irmãos, – essas pequenas pessoas*” (Do homem superior, §3), pois são eles que objetivam assegurar seu domínio através da fama, do dinheiro, da educação, da arte, da filosofia. Por meio de constantes distrações, pequenas felicidades e sentimentos de superioridade, astutos princípios e ideais metafísicos, elas criam as teias de seu poder. Ao mesmo tempo em que essa pequena política é uma consequência de fisiologias enfraquecidas, ela é paradoxalmente a potencialização daquele tipo de vontade de poder que não possui resistência e quer eliminar o diferente.

As instâncias de poder da modernidade representam um modo de existência que tende a fragilizar e enfraquecer os demais seres humanos. A Igreja, o Estado, os estabelecimentos educacionais e laborais se desenvolveram sob a perspectiva de uma racionalidade estrutural cujo fim visa o desenvolvimento de vontades de poder gregárias. Com isso, poderemos extrair da interpretação nietzschiana elementos relacionados à crítica de uma constituição política verticalizada e hierarquizada cuja estrutura mantém a ordem de quem está em seu “topo”, materializando, em suas instituições, indivíduos que não possuem nenhum estatuto real de superioridade para Nietzsche.

Ao contrário, eles são justamente o máximo da inferioridade humana, tanto no sentido fisiológico quanto cultural. Seu capital, sua religião fanática, sua violência e seu “conhecimento” formulam, portanto, as condições materiais e intelectuais apenas enquanto impossibilidade de suportar a diversidade da existência. Ou seja, aqueles que detêm o poder político e econômico da modernidade são organismos moralmente conservadores e reativos que ambigualmente dominam a sociedade devido à sobrevivência e à manutenção de seu poder. A moderna civilização europeia se faz, por conseguinte, como uma tentativa constante de controlar, violar, cultivar e domesticar as forças humanas, enquanto produz concomitantemente indivíduos que passam a desejar o mesmo poder político que os domina – evidentemente, sem perceber a crítica que Nietzsche faz aos alemães: “paga-se caro por chegar ao poder: o poder *imbeciliza...*” (CI, O que falta aos alemães, §1). A história, a consumação e a intensificação desse adestramento, das “virtudes” que ele valorizou, do tipo humano comum da modernidade e de suas instituições constituem a pequena política. Precisamos, então, de uma análise mais detida nesses pontos a fim de compreendermos a guerra iniciada por Nietzsche contra a moral de rebanho da modernidade e favorecermos, quem sabe, “tantas auroras que não brilharam ainda” (A, *mote*).

SEÇÃO II

Algumas raízes das forças humanas modernas

A fraqueza da vontade diagnosticada por Nietzsche faz parte do projeto da pequena política moderna. Mas a massificação do tipo gregário possui raízes históricas extremamente antigas. De acordo com o filósofo, as naturezas sacerdotais e filosóficas da antiguidade que não suportavam a realidade refugiavam-se em seus ideais. De seus refúgios e sofrimentos, retiravam o poder e a astúcia para dominar as forças humanas e domesticá-las a fim de eliminar todo tipo guerreiro e corajoso. Também esse ponto se adequa à pequena política. No aforismo referente a ela em *Ecce homo*, Nietzsche demonstra que todos os crimes culturais dos alemães se derivaram de um instinto semelhante. Tanto os sacerdotes antigos quanto o tipo gregário da Alemanha se puseram contra a afirmação da vida, isto é, contra as expressões culturais que requisitavam uma ampla força vital. “É sempre pelo mesmo motivo, por sua tão entranhada *covardia* face à realidade, que é também a covardia ante a verdade, por sua insinceridade, que neles se tornou instinto, por ‘idealismo’...” (EH, O caso Wagner, §2). A pequena política se baseia nessa covardia – intimamente relacionada com a fraqueza da vontade – para estabelecer suas leis e estratégias.

Com o tempo, esse instinto se intensificou e adquiriu novos modos de dominação; quanto maior o sofrimento, maior a espiritualização; quanto mais espiritualizado, mais inteligente e dominador. Nietzsche demonstra como as características sacerdotais se refinaram com Sócrates e com Platão. Estabelecendo as esferas éticas e metafísicas, tais filósofos potencializaram as bases da civilização ocidental. Derivada dos movimentos domesticadores, a filosofia socrático-platônica formulou uma poderosa e fina racionalidade política a fim de instaurar seus ideais metafísicos. Herdando tais táticas, o cristianismo institucionalizou a racionalidade política para manusear seus instrumentos de poder como a culpa, o ressentimento e o pecado por exemplo, consumando séculos de domesticação dos corpos e dos espíritos. Nesse sentido, os centros da Europa que mais reivindicam a “civilidade”, o “progresso”, o “esclarecimento” e a “ciência” representam, para Nietzsche, os nichos mais desenvolvidos da pequena política e seu tipo gregário de indivíduo – ansioso por segurança, bem-estar, conforto e felicidade. “A doença da vontade está difundida irregularmente na Europa: mostra-se mais intensa e variada onde a cultura se estabeleceu há mais tempo, desaparece à medida que o bárbaro ainda – ou novamente – faz valer seu direito sob as vestes frouxas da educação ocidental” (BM, §208).

Alemanha, Inglaterra e França são expoentes da tradição secular que fundou e prolongou as sociedades domesticadas da Europa. “É na França atual, portanto, como se pode facilmente inferir, que a vontade adoeceu mais gravemente” (BM, §208), pois foi

lá que se expressou a incapacidade de planejar e consumir uma vontade forte por um longo tempo – que fosse contraposta ao longo projeto da pequena política. Também em *A gaia ciência*, Nietzsche afirma não ser “humanitário”, ou melhor, afirma não compartilhar do idealismo próprio à tradição sacerdotal que desembocou nos franceses, afinal “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...” (GC, §377). Apesar de a crítica aos franceses se manter em relação à pequena política tanto em *Além de bem e mal* quanto em *A gaia ciência*, em *Ecce homo*, a Alemanha aparece como a grande representante das vontades doentes (EH, O caso Wagner, §2). De qualquer modo, os grandes centros europeus compartilham da tradição socrático-platônica e cristã equivalendo seus valores e desprezando toda a diversidade cultural de suas histórias. Por esses motivos, a genealogia crítica que Nietzsche faz dos sacerdotes antigos à modernidade é uma forma de mostrar a uniformização cultural e a domesticação dos seres humanos enquanto processo histórico e raízes da modernidade. Refazer tais percursos visando compreender a pequena política significa esclarecer as origens do tipo de indivíduo gregário que abre os horizontes modernos como um modelo institucionalizado, disseminado e intensificado.

II.1. Domesticação e civilização: os prelúdios da modernidade

Em 1887, Nietzsche anota: “A ‘civilização’ em luta (domesticação) necessita de todo modo de ferro e tortura a fim de se manter contra a terribilidade e o animal de presa da natureza” (KSA 13: FP-1887, 11[153]). O filósofo se pauta em uma tese antiga de seu pensamento: as mais excelsas harmonias, belezas, ordens das sociedades humanas foram conquistadas por meio de seus opostos e pairam sobre eles. Em “A disputa de Homero”, um de seus *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* de 1870-1872, Nietzsche se perguntava “por que o escultor grego tinha de moldar sempre de novo guerras e lutas, em incontáveis repetições, corpos distendidos, cujas expressões tensionam-se pelo ódio ou pela arrogância do triunfo, feridos que se curvam, moribundos expirando?” (CP, A disputa de Homero).

A mitologia representada por Homero em sua *Ilíada* e *Odisseia* e que compunha toda cultura da Grécia antiga era, para o jovem filólogo, uma transfiguração dos

movimentos conflituosos e destrutivos da existência vistos sob uma perspectiva de afirmação de todas as esferas da vida. Sem a beleza e o comedimento de tais imagens, a história mostraria as experiências horríveis às quais os seres humanos estavam submetidos; “para onde olharíamos”, questiona-se ainda o jovem Nietzsche, “se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? [...] Que existência terrestre refletem estes medonhos e perversos mitos teogônicos?” (CP, A disputa de Homero). O filósofo responde:

Olharíamos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível. [...] Imaginemos o ar pesado dos poemas de Hesíodo ainda mais condensado e obscurecido, e sem todas as suavizações e as purificações que, vindas de Delfos e de numerosas moradas divinas, desaguavam sobre a Hélade: misturemos esse ar espesso da Beócia com a voluptuosidade sombria dos etruscos; tal realidade iria então nos exigir com violência um mundo mítico, no qual Urano, Cronos e Zeus e a luta contra os Titãs teriam sem dúvida de nos parecer um alívio. (CP, A disputa de Homero)

Nessa época, a filosofia nietzschiana estava embebida em seus operadores apolíneo e dionisíaco. No primeiro parágrafo de *O nascimento da tragédia*, inicia sua explicação associando-os aos instintos (*Triebe*) sem se aprofundar, no entanto, em perspectivas fisiológicas mais apuradas. Até seus últimos anos de lucidez, ele ainda concebe a desordem, a desarmonia e a terribilidade como as produtoras de ordens e harmonias, mas o apolíneo e o dionisíaco já não explicam sozinhos a complexidade e a trama de tais processos. Debates densos com a fisiologia e a psicologia entram em cena cada vez mais a partir de *Além de bem e mal*; suas concepções sobre força e vontade de poder são constantemente vislumbradas e o combate de Nietzsche contra o cristianismo encontra estratégias diferentes daquele “precavido e hostil silêncio” (Autocrítica, §5) de *O nascimento da tragédia*.

Nesse sentido, o que é classificado como “progresso” humano (razão, civilização, moral, instituições) se deriva, de acordo com Wotling, de uma longa história tanto do medo quanto da crueldade (2013, p. 242). A história dos seres humanos é, portanto, uma história da crueldade⁶²; um passado que se utilizou de todos os meios possíveis para controlar as forças humanas. Aquele “animal de presa” sobre quem

⁶² De acordo com a interpretação de Tongeren, a moral é uma “tirânica engrenagem” (2012, p. 50) presente na própria multiplicidade da natureza. “Segundo Nietzsche, essa engrenagem na natureza, porém, parte da própria natureza. Assim é que a moral da natureza se mostra na estrutura da moral e, por isso, Nietzsche pode elencar uma soma considerável de diversos ‘elementos naturais’, que caracterizam as vias pelas quais tal engrenagem se consome: a *crueldade* como inclinação natural (‘a todo animal [...] selvagem’), que também é atuante no homem, dá forma ao princípio dos fenômenos da natureza” (TONGEREN, 2012, p. 51).

Nietzsche anota no trecho acima se refere ao próprio “homem”: um tipo cujas forças irrompem desmedidamente por mais poder, sem remorsos, promessas e negações. Foi na e por causa da repressão desse tipo que a *civilização* surgiu e se manteve. Seus meios cada vez mais sofisticados consumaram a domesticação (*Zähmung*) humana, tentando eliminar todos aqueles que fugiam de seus ideais e de seus ordenamentos, como fez o cristianismo ao tentar solapar a diversidade de culturas, religiões e morais com as quais se deparava. Por isso, no decorrer daquele fragmento póstumo 11[153] de 1887, Nietzsche reflete sobre os tratamentos negativos dados a César Bórgia, aos imperadores alemães e a Don Juan pela Igreja cristã que os mandou ao Inferno e, em seguida, se pergunta: “[Alguém] notou que todos os homens interessantes estão faltando no Céu?” (KSA 13: FP-1887, 11[153]).

Essa “falta” preenche a Europa moderna e significa, para Nietzsche, um declínio geral da vitalidade após milenares e árduos processos que condicionaram as fisiologias humanas. No entanto, a constante depreciação não é vista como tal: a modernidade interpreta justamente, como um avanço, sua “branda humanidade” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §37). Enquanto Nietzsche considera a indulgência, a compaixão, a paz como heranças cristãs de um tipo humano incapaz de demonstrações de força, os homens de seu tempo classificam isso como “progresso”. De acordo com o filósofo, não é por um excesso de força que tais sentimentos e representações surgem, mas exatamente pela falta de poder, pela impossibilidade de se impor de modo independente de seu rebanho.

Em suma, os homens modernos são mais delicados do que os de eras passadas, embora se classifiquem superiormente a eles, como se fosse uma opção de sua consciência, como se houvesse a chance de escolher seus valores e os valores que seus corpos podem ou não suportar. “Mas assim pensa toda época, assim *tem* de pensar. O certo é que não podemos nos colocar, ou sequer nos pensar, nas condições do Renascimento: nossos nervos não aguentariam aquela realidade, muito menos nossos músculos” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §37). Nietzsche constata não apenas que o corpo humano sofreu modificações ao longo do tempo, como, também, que tais transformações debilitaram as forças humanas a um modelo mais frágil. A grande maioria das manifestações culturais modernas é um reflexo dessa baixa vitalidade, o que torna unânime determinados valores e sensibilidades dentro da política, da arte, da educação e forma um terreno comum cujos indivíduos se assemelham fisiologicamente.

Em *Para a genealogia da moral*, deixa tais perspectivas bastante claras. “Talvez então – direi para consolo dos fracotes – a dor não doesse como hoje” (GM, II, §7),

pressupondo que um mesmo golpe resultou em maiores ou menores graus de dor ao longo da história. O que “progrediu” até a modernidade foi a transfiguração da crueldade humana devido a impossibilidade fisiológica de suportar a dor. No limite, a justiça de hoje é, por exemplo, a espiritualização da vingança: enquanto épocas passadas trocavam um olho por outro, a sociedade moderna suaviza suas penas em cerceamento de liberdade sem, no entanto, deixar de castigar, ou seja, sem deixar de se vingar do criminoso. Isso demonstra que a estrutura da modernidade mantém parentescos com as violências cotidianas de culturas mais antigas.

Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessária, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutílização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ordenado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência [...]. (GM, II, §7)

Nietzsche rompe com as visões tradicionais sobre a dor e o prazer. Desde Aristóteles (*Ética*, 1172a 20-30), pressupõe-se que, diante da dor, existe um movimento de repulsa “natural” que conduz os seres humanos ao prazer. Dos filósofos cristãos aos utilitaristas⁶³, esse pensamento se manteve sem grandes alterações até as discordâncias de Nietzsche. Sua concepção de vontade de poder pressupõe a dor e o sofrimento intimamente relacionados ao prazer como etapas que elevam e consomem seu poder ao sentir que uma resistência é superada. No limite, queremos e procuramos o sofrimento justamente porque ele permite a superação e a elevação da vida. “Nisso devemos pôr de lado, naturalmente, a toda psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento *alheio*” (BM, §229), como se ela fosse somente o ato praticado de um corpo contra outros. De acordo com Nietzsche, a crueldade é também uma força do espírito voltada contra ele mesmo: “há também um gozo enorme,

⁶³ Nietzsche tece inúmeras críticas ao utilitarismo e aos pensadores do liberalismo ao longo de sua filosofia. Sem podermos abordá-las de modo mais profundo, é importante notarmos que também o utilitarismo é um desdobramento do cristianismo, ou seja, da tradição decadente e domesticadora da Europa. Em sua tese *O utilitarismo é um asceticismo* (2017), Torres demonstra as críticas de Nietzsche aos princípios e ideais dessa corrente. Como alvos principais, o conceito de “liberdade” e de “bem comum” do utilitarismo além de seu “princípio de utilidade” são vistos pela filosofia nietzschiana como um asceticismo que visa persuadir e consumir um tipo de sociedade dócil. “A atitude de evitar a dor apenas seria regra para uma determinada espécie de indivíduo. O homem não estaria sob o jugo da dor, mas sim esta seria o resultado de um pré-julgamento, baseado em instintos reativos. Evitar a dor como mandamento seria uma pretensão da filosofia utilitarista para estabilizar tanto o sujeito quanto a sociedade diante de obstáculos que seriam apenas etapas para se atingir algo inaudito. Para Nietzsche, nada foi construído com valor histórico sem ultrapassar a escala da dor. Apenas o homem médio trabalharia com as ponderações de cálculo proposto pelos pensadores ingleses” (TORRES, 2017, p. 172).

imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio” (BM, §229). O prazer nisso se mostra em vários exemplos ao longo da história:

sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou à automutilação, como entre os fenícios e astecas, ou à dessensualização, descarnalização, compunção, às convulsões de penitência puritanas, à vivisseção de consciência e ao *sacrifizio dell'intelletto* pascaliano, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo*. (BM, §229)

A crueldade é um ponto de contato entre a modernidade e a pré-história, “pré-história, aliás, que sempre está presente, ou sempre pode retornar” (GM, II, §9). O orgulhoso sentimento de “humanidade” (seja enquanto qualidade moral ou enquanto grupo) dos modernos não está isento daquilo que acreditam ter controlado conforme a frágil crença em seu “progresso”. “Nas épocas tardias, que podem se orgulhar de sua humanidade, permanece ainda tanto medo, tanta *superstição* de medo frente ao ‘animal feroz e cruel’, o qual justamente as épocas mais humanas se orgulham de haver subjugado” (BM, §229). Essa *superstição* e esse medo apenas velam a gélida constatação de que todo sentimento de superioridade resguarda, em si, características “animalescas”. Segundo Nietzsche, “quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse ‘animal selvagem’ não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou” (BM, §229). Os rituais e as práticas modernas são a espiritualização de um tipo humano que canaliza a crueldade a fim de consumir seu poder:

O romano, na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e as touradas, o japonês hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que, de vontade suspensa, “deixa-se tomar” por Tristão e Isolda – o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe “crueldade”. (BM, §229)

A civilização moderna é vislumbrada como um produto advindo da crueldade. “A análise do espírito remete assim ao processo de busca pela dominação que constitui toda a história da cultura: a espiritualização consiste em superar um instinto, não em fazê-lo arrefecer mas em dominar sua potência, deslocando sua manifestação” (WOTLING, 2013, p. 253). Este deslocamento só é possível mediante violências físicas

e psicológicas de vontades de poder que subjagam outras e a si mesmas. Também a cultura possui esses procedimentos, mas visa a sublimação dos instintos humanos enquanto que a civilização objetiva tornar os seres humanos menos inconstantes, lascivos, inconsequentes, ou seja, mais previsíveis e controláveis.

A crueldade foi e é um dos cernes principais de toda extensão do que chamamos de civilização, “desde a carnificina dos jogos circenses até a ascese epistemológica incontestavelmente mais sutil que está no fundamento das ciências exatas” (WOTLING, 2013, p. 256). Também a racionalidade é, para Nietzsche, um fazer-sofrer-a-si-mesmo e o produto histórico desse fazer, ao mesmo tempo em que é, como veremos no exemplo de Sócrates, um instrumento tático de poder. Consideremos que “o homem de conhecimento, ao obrigar seu espírito a conhecer, *contra* o pendor do espírito e também, com frequência, os desejos de seu coração – isto é, a dizer Não, onde ele gostaria de aprovar, amar, adorar –, atua como um artista transfigurador da crueldade” (BM, §229). O intelectual, o erudito, o cientista, o educado e, sobretudo, o filósofo atingem seu grau de “sabedoria” devido à rigorosidade que aplicam contra seus próprios corpos.

Nesse sentido, o conhecimento e a racionalidade são produtos da negação de si em favor de *alguma outra coisa*, pois “tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície – em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade” (BM, §229). Todos os espíritos civilizados são e expressam esse complexo de dor, prazer e crueldade contra si mesmos enquanto agônicas vontades de poder. Mas isso pode representar, para Nietzsche, um estado doentio de organismos cujos impulsos e poderes foram amansados, fragmentados, mutilados, selecionados sob o nome de “melhoramento”, “progresso” e “civilização”.

A caminho de tornar-se “anjo” (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida – de modo que por vezes ele tapa o nariz diante de si mesmo, e juntamente com o papa Inocêncio III prepara, censura o olhar, o rol de suas repugnâncias (“concepção impura, nauseabunda nutrição no seio materno, ruindade de matéria de que se desenvolve, cheiro hediondo, secreção de escarro, urina e excremento”). (GM, II, §7)

O declínio da vitalidade significa que as forças humanas não são mais capazes de abarcar a existência em sua totalidade – negando, inclusive, aspectos que são naturais

de seus próprios corpos. O nojo, a compaixão, a repugnância, a delicadeza expressam sensibilidades fragilizadas, facilmente afetadas e sem resistências. Isso se desdobra politicamente em idealizações e modos de comportamento que, por sua vez, criam mecanismos sociais a fim de salvaguardar e de reproduzir seus próprios valores. As idealizações se voltam contra o que lhes divergem, causando repugnância em relação à vida. Um exemplo clássico e prático disso é, infelizmente, a imagem idealizada das mulheres pelos homens que lhes causa ódio quando diverge da natureza delas. “Se amamos uma mulher, sentimos facilmente ódio pela natureza, pensando nas funções naturais repugnantes a que a mulher está sujeita” (GC, §59). Marton interpreta esse aforismo como uma análise nietzschiana sobre os sentimentos de nojo que o fluxo menstrual provoca nos homens.

Tal procedimento revela, por um lado, que os homens que amam têm uma imagem idealizada das mulheres e não suportam que a natureza venha contradizê-la. Faz ver, por outro, que não é por querer bem às mulheres que sentem ódio, repugnância e desprezo pela natureza, mas por terem a si mesmos em alta conta. Afinal, entendem que as mulheres lhes pertencem e que, enquanto posse sua, constituem também sua extensão. (MARTON, 2010, p. 169)

Tais fisiologias, sensibilidades e idealizações são, para Nietzsche, a consequência de uma violenta história que, há muito, tenta determinar o ser humano, esse “animal não fixado” (KSA 12: FP-1885, 2[13]). O “não fixado” representa a abundância da natureza que pode adotar inúmeras formas de viver, conforme a diversidade cultural demonstra. No entanto, em todas as sociedades, determinados valores são constituídos, privando-se da multiplicidade natural a qual estamos submetidos. A moral confronta a natureza, e vice-versa, embora a tensão entre elas também seja natural. De acordo com Tongeren, “a moral impõe certas formas à natureza, sendo para com ela uma tirania, na qual a natureza está limitada apenas a uma de suas possibilidades. De outro [lado], esse traço tirânico aparece como a característica própria da natureza, algo natural” (2012, p. 118).

O problema para Nietzsche é que a moral moderna que domina a multiplicidade da natureza se torna dogmática, negando a animalidade, a natureza dos seres humanos e sua diversidade e identificando-as como os males do mundo. Difamando-as, tenta refreá-las, canalizá-las, eliminá-las em prol de um tipo humano já fixado. A partir desse ordenamento, origina-se o substrato identificado por Nietzsche como a lógica da modernidade: uma produção de forças humanas previsíveis, controláveis e mansas, após

transmutar o bicho-homem em um “animal político” (ARISTÓTELES, *A Política*, 1253a). Nesse sentido, a diligência da genealogia nietzschiana perscruta o passado como se reconstituísse a pré-história da alma humana. Como nos explica Giacoia, ela foi e é a arena de combate e aliança das forças mais primordiais dos seres humanos: sexualidade, “agressividade, crueldade, desejo de posse, sede de vingança e seus derivados – contidos e moldados por meio de instituições, de modo a se transformarem em um conjunto de sistemas psíquicos estruturados e organizados em aparelhos e funções” (2003, p. 18).

A civilização se deriva de tais potências telúricas, ou melhor, da manutenção delas, enquanto as domestica. A domesticação é o grande operador de seres civilizados e que seres civilizados utilizam para controlar e selecionar os impulsos humanos, para domar suas intensidades e os horários e lugares em que *podem* ou não se efetivar. Somente com esse nível de organização e de economia pulsional, o que é essencial no processo civilizatório pode se desdobrar em uma condição doentia. Seja em *Para a genealogia da moral* (II, §22 e III, §13), *Crepúsculo dos ídolos* (Os “melhoradores” da humanidade, §2) ou *O anticristo* (§22), os civilizados e os domesticados fazem parte de um mesmo processo cujo resultado é necessariamente a debilitação de sua fisiologia. “Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta *doentia*” (CI, Os “melhoradores” da humanidade, §2). Assim, se *civiliza*: por meio de castigos, dores, faltas excessivas, os seres humanos são modelados. Eles precisam *saber* que, para liberar seus desejos e satisfazer suas necessidades, existem permissões dos poderes sob os quais estão submetidos.

O uso da palavra *Zähmung* é cuidadosamente pensado. Segundo Wotling, Nietzsche a retira “do léxico da zoologia, designando o ato de domesticar, aprisionar, domar um animal, particularmente um animal potente e perigoso, uma fera” (2013, p. 280). A estratégia é o enfraquecimento por meio tanto da idealização dos seres humanos quanto da inibição de seus desejos. As forças precisam ser guiadas por determinados valores, por determinados conceitos independentemente dos rumos de sua natureza. O resultado desse processo histórico transformou os seres humanos em uma caricatura, em um aborto como Nietzsche afirma, cujo tipo “tornara-se um ‘pecador’, estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz” (CI, Os “melhoradores” da humanidade, §2).

Mas, a domesticação é apenas um caso particular na história. Quando uma moral tiraniza a multiplicidade da natureza, isso não significa necessariamente que ela utiliza os mesmos mecanismos da *Zähmung*. Em *O anticristo*, Nietzsche afirma que “o cristianismo quer assenhorar-se de *animais de presa* [*Raubthiere*]; seu método é torná-los *doentes* – o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação*, a ‘civilização’” (§22). O cristianismo é o grande agente da domesticação e um dos fundamentos históricos da civilização moderna. Nesse caso, a interpretação de Wotling nos interessa particularmente. Segundo ele, a *Zähmung* se diferencia de uma moral de cultivo (*Züchtung*), embora possa ser um de seus desdobramentos práticos. Existe, então, uma enorme diferença entre as morais de cultivo da Grécia Antiga e a do cristianismo, por exemplo. Enquanto a primeira glorificou os instintos fortes como sua condição própria de vida, “o único tipo de *Züchtung* que este último realizou foi uma *Zähmung* que visa a uniformizar o tipo humano, enfraquecendo os fortes, isto é, favorecendo a incorporação de instintos deprimentes cujo efeito é sufocar os instintos potentes e suscitar a doença” (WOTLING, 2013, p. 282).

O cristianismo é um refinamento de todos os meios de torturas físicas e psicológicas, porém não é o início da domesticação; suas raízes são mais antigas e, embora neguem a diversidade, elas se derivam da luta *contra* a morte a fim de se preservar. Nessa ambiguidade – que nega e afirma concomitantemente a vida, ou melhor, tipos específicos de vida –, Nietzsche identifica o sacerdote e o ideal ascético como os grandes responsáveis pelo processo de domesticação do bicho-homem que desembocou no instinto gregário da modernidade. A produção, a refinação e a disseminação dos valores sacerdotais e seus modos de vida constituem a história milenar da Europa. O paradoxo é que as vontades de poder mais domesticadas foram e são as “grandes” domesticadoras e dominadoras exatamente devido à fraqueza de sua fisiologia. Quanto menor a saúde e a vitalidade de uma vontade de poder, maior a necessidade de controlar as forças que, imprevisíveis, podem ser uma ameaça. Os ideais ascéticos se apoderaram, assim, “dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado” (GM, III, §13).

A necessidade desses organismos controlarem e preverem as forças naturais e humanas os levou à necessidade de legislar e impor os valores nos quais suas vontades de poder eram capazes de se preservar e de prosperar. Seus modos de vida foram cultivados por meio da domesticação do bicho-homem, mantendo fixo um número

determinado de propriedades enquanto se sacrificava outras. “*Uma moral foi até agora primeiro a expressão de uma vontade conservadora para o cultivo de uma mesma espécie [Art], com o imperativo: ‘toda variação deve ser evitada; deve restar só o gozo na espécie’*” (KSA 11: FP-1885, 35[20]).

Assim, a civilização se relaciona, de certo modo, ao processo de domesticação dos seres humanos. Ela preserva um tipo específico de sociedade e de comportamento, por meio de uma estrutura moral extremamente tirânica. Todos os valores autoritários – sobretudo, os que se querem e se percebem como únicos diante da multiplicidade da natureza – compõem uma mesma estrutura de dominação através do enfraquecimento.

As morais legislativas são o principal meio com que se pode formar [*gestalten*] os seres humanos o que agradou uma vontade criadora e profunda: contanto que tal vontade-artística de categoria mais alta tenha o poder nas mãos e possa impor sua vontade criadora sobre longos períodos na forma de legislações, religiões e costumes. (KSA 11: FP-1885, 37[8])

Mas as morais autoritárias não se apresentam como tal. Na verdade, é exatamente a sutileza com que elas se efetivam que encobre seu autoritarismo; não tendo força para combates diretos ou para suportar a diversidade, esses organismos precisam se apresentar com eufemismos, suavizações e demais estratégias que encubram suas reais intenções. Para Nietzsche, dominações são chamadas de “consensos” – ou algo semelhante –, pois os domesticadores detêm o poder sobre a linguagem e a consciência de outras forças humanas ao estabelecer o que elas consideram ou não como importantes – morais ou imorais. Sob o jugo da verdade, os assuntos fundamentais foram deixados de lado por quem detinha o poder sobre o controle instintual. Isso a partir da intensificação dos processos civilizatórios e domesticadores que se fortaleceram por meio das práticas e dos ideais sacerdotais e filosóficos.

II.2. Sacerdotes: o poder no próprio inferno

Como visto anteriormente, a civilização é um modo de consumir valores que pode visar a domesticação dos seres humanos, negando e difamando a diversidade da vida. A partir desse diagnóstico, Nietzsche não tenta ou quer abolir os “homens

civilizados”, mas, sim, compreender sua psicologia e identificar quais forças humanas nos conduziram para nossos particulares modos de existência. Sobretudo em *Para a genealogia da moral*, de acordo com Campioni, ele “mergulhou nos mecanismos escondidos que conduzem o homem à ‘civilização’, pela separação violenta de seu passado animal, ele viu as contradições e os sofrimentos implicados na interiorização dos instintos agressivos (que não mais se descarregam naturalmente) [...]” (2016, p. 213). As questões relacionadas ao descarregamento dos instintos e, por conseguinte, à separação violenta do passado animal nos interessam aqui porque fazem parte das origens do processo civilizatório que, no limite de sua sofisticação moderna, não apenas domestica como, sobretudo, produz indivíduos que *querem* ser domesticados.

Em *Nietzsche’s Animal Philosophy*, Vanessa Lemm constrói uma valiosa análise sobre a ruptura com nossa animalidade. Para ela, existe uma coincidência entre a civilização e o esquecimento de nosso passado animal. O processo civilizatório opera forjando, na memória, uma descontinuidade entre os seres humanos e os animais (LEMM, 2009, p. 17). É devido a esse distanciamento em relação à natureza que se difama o bicho-homem, fixando o “animal não-fixado” em determinados valores. Por seu lado, Nietzsche se esforça, como um movimento comum também da ciência moderna, para ir contra essa concepção: “Já não fazemos o homem derivar do ‘espírito’, da ‘divindade’, nós o recolocamos entre os animais” (AC, §14)⁶⁴. Sem vaidade, os seres humanos não são “melhores” ou “superiores” à natureza, como hierarquiza Santo Agostinho (*O livre-arbítrio*, II, 3, 7). Ao contrário, detemos instintos semelhantes que, quando reprimidos, intensificam as domesticações civilizacionais.

Tanto a memória quanto o esquecimento não se constituíram pacificamente. “Esse esquecimento é alcançado por meio de uma forma de narração histórica e de uma memória que velam e obscurecem a violência da civilização e de seus começos” (LEMM, 2009, p. 34). Toda narração civilizatória representa uma ideologia e, em certo grau, uma falsificação que asseguram e preservam as regras específicas de sua concepção de sociedade, pois encobrem continuamente a crueldade exercida contra o que, em si, é animal, inibindo, canalizando e regularizando os instintos. Ainda seguindo a interpretação de Lemm, Nietzsche não critica propriamente os processos violentos da história humana, mas, sim, “a hipocrisia de uma política que tenta obscurecer a violência que emprega a fim de proteger a estabilidade e continuidade de suas regras”

⁶⁴ Notemos que os discursos modernos pautados em teorias científicas como o evolucionismo conflitam, por um lado, com a narração cristã, mas, por outro, são sua derivação: a questão é que, embora inúmeras crenças sejam refutadas e desacreditadas prenunciando o niilismo, os indivíduos modernos continuam reforçando as estruturas gregárias de sua sociedade e reforçando a concepção de “verdade” que justamente encobriu o passado animal dos seres humanos.

(2009, p. 33). As verdades e os valores da modernidade dissimulam a crueldade de seus mecanismos sob o pretexto de se evitar o sofrimento – isto é, de evitar o que não é “civilizado”, o que foge de suas normas de conduta.

Fixando-se, então, em um animal dócil, submisso, obediente, se estabelece uma política cujos dominadores são organismos ainda mais domesticados. Para Nietzsche, seus representantes máximos são os sacerdotes: indivíduos que, devido sua fraqueza, paradoxalmente, criam as condições para sua dominação. Mas a história e a psicologia dos sacerdotes são deveras mais complexas. No fundo, eles são homens contemplativos cuja estípe mais antiga precisou se dar alguma estima a fim de combater o desprezo que recebia e infundir temor. “O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar decido *temor* a si” (GM, III, §10). Nessas raízes, está a necessidade de poder que concebe sentidos e significados para substituir sua falta de forças físicas e se apoderar daqueles que os cercam.

Imaginando épocas antigas e assaz violentas, a conquista desse temor não fora por meio de palavras. De acordo com Nietzsche,

sendo homens de tempos terríveis, fizeram com meios terríveis: a crueldade consigo, a automortificação inventiva – eis o principal meio desses eremitas e inovadores do pensamento sedentos de poder, que tinham necessidade de primeiro violentar dentro si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos *crer* em sua inovação. (GM, III, §10)

Dos longos jejuns e abstinências sexuais às autoflagelações, esses organismos demonstravam suas forças como se, ao resistir a um castigo, consumassem a prova de seu poder. Quanto maior fosse a tradição e a crença desafiada pelos homens contemplativos, maior era a demonstração de coragem, já que maiores seriam as divindades desafiadas e seus castigos. Em ambos os casos, o martírio, a crueldade, o sofrimento imposto por si a si mesmo se derivariam das resistências que produzem os sentimentos de poder. Semelhante ao §113 de *Aurora*⁶⁵, Nietzsche lembra, em *Para a*

⁶⁵ “O triunfo do asceta sobre si mesmo, seu olhar que aí se volta para dentro, que vê o homem cindido em sofredor e espectador, e que desde então olha para o exterior somente para, digamos, reunir lenha para a sua própria fogueira, esta última tragédia do impulso por distinção, na qual resta apenas uma só pessoa a carbonizar-se – esta é uma digna conclusão, correspondente ao início: nas duas vezes, uma indizível felicidade na *contemplação de martírios*! Pois a felicidade, concebida como o mais vivo sentimento de poder, foi maior nas almas dos ascetas supersticiosos do que em qualquer outro lugar. É o que expressam os brâmanes com a história do rei Vishvamitra, que acumulou tamanha força, em milhares de anos de *penitências*, que empreendeu a tarefa de construir um novo *céu*” (A, §113).

genealogia da moral, “a famosa história do rei Vishvamitra, que através de milênios de automartírio alcançou tal sentimento de poder e confiança em si que empreendeu a tarefa de construir *um novo céu* [...]” (III, §10).

Esse exemplo demonstra a psicologia de forças que se alinham com uma refinada crueldade exercida contra si mesmas. Como Wotling esclarece, existe um complexo jogo “de dominação e sujeição no interior mesmo da pessoa, no qual o sacrifício de uma parte de si mesmo e o sofrimento sentido por essa parte sacrificada constituem, na verdade, o meio para a outra chegar à intensificação do sentimento de poder” (2013, p. 236). Nesse sentido, Sócrates, Jesus, o apóstolo Paulo, Giordano Bruno, entre tantos outros, experimentaram a crueldade imposta, primeiro, por si mesmos e a si mesmos, e, somente depois, em decorrência da punição de suas sociedades e tradições religiosas. A resistência é uma provação de poder a fim de conquistar respeito, temor e domínio. De qualquer modo, “todo aquele que alguma vez construiu um ‘novo céu’, encontrou o poder para isso apenas *no próprio inferno...*” (GM, III, §10).

Esses organismos criam seu ideal e convencem-se dele, imprimindo suas ideias a ferro em seus próprios corpos. Os sacerdotes se hipnotizam a tal ponto que sua sensibilidade e suas capacidades de dor são amortizadas (GM, III, §18). Comparando *Para a genealogia da moral* com os estudos sobre estados hipnóticos de James Braid, Brusotti nos traz considerações relevantes sobre os meios da hipnose: “fixa-se algo, de preferência um objeto luminoso, para se entregar a um estado hipnótico e, então, uma ideia fixa domina, hipnoticamente todo o sistema psíquico” (2000, p. 21). Em certa medida, toda convicção é uma entrega fisiológica a alguma força que se enreda em uma longa tradição. Em *O anticristo*, Nietzsche afirma que “convicções são prisões” (§54) e que todos grandes espíritos são, no limite, céticos, porque, quando a representação se torna uma ideia fixa⁶⁶, as forças orgânicas se voltam contra outros impulsos de seu corpo, inibindo seus desejos e impingindo-se inúmeras crueldades psicológicas em prol de sua crença.

Esse é um procedimento dos sacerdotes que, embora seja aplicado em si primeiramente, é, sobretudo, uma caprichosa forma que eles encontram para impor seu poder. A partir de tais ideias fixas, analisaremos a verdade como um produto do fanatismo moderno e de sua política gregária. O desenvolvimento do poder sacerdotal

⁶⁶ A concepção de Nietzsche sobre as “ideias fixas” presentes já em *Aurora* conciliam-se com o desenvolvimento da verdade dogmática. Essa relação se intensifica ao longo da história por meio do platonismo e do cristianismo até culminar na modernidade, onde o nível da crença de cada indivíduo em suas próprias verdades é tão elevado que sua efetivação só pode se consumir como um fanatismo.

permite explicar as hipnozes morais, os fanatismos políticos e religiosos e os mecanismos disjuntivos da verdade-falsidade manuseados politicamente. Em suma, isso instiga e consome a forma específica de hipnotismo do sacerdote e do filósofo. Por não ser estimada, por não possuir força fisiológica para suportar a vida, a vontade de poder sacerdotal se impõe inconscientemente tais crueldades psicológicas, forjando valores e contextos nos quais ela pode, enfim, consumir seu poder.

O sacerdote se encontra em um contexto paradoxal que, como explica Giacoia em *Labirintos da alma*, “consiste em transformar essa negatividade em condição de triunfo e conservação da existência” (1997, p. 25). O que ele vislumbra é “uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência” (GM, III, §11). Incapaz de suportar sua realidade, ele a julga negativamente e cria outras “realidades” por onde pode formar seus rebanhos. Essa peculiaridade sacerdotal é um dos fundamentos de todas as religiões que almejam a elevação humana a uma condição alheia à existência terrestre. “O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência” (GM, III, §11). Suas orações, seus rituais e, sobretudo, suas punições servem como “correções” dos erros aos quais os seres humanos estariam necessariamente submetidos.

Também criador de valores, o sacerdote estabelece medidas e julgamentos sobre a vida, exigindo determinadas práticas que, no fundo, enfraquecem fisiologicamente aqueles que o *seguem*, modo pelo qual adquire e aumenta seu poder. Ressentimentos, má-consciências, sentimentos de culpa e desesperos perante a existência se tornam instrumentos utilizados por ele para reduzir a vitalidade de seu rebanho. De acordo com Brusotti, “o sacerdote ascético, que muda a direção do ressentimento, aparece, neste contexto, não como o asceta em estado hipnótico, mas como ‘mago’ e hipnotizador” (2000, p. 19). Após provar suas verdades, ele estabelece os valores para que, por um lado, desvalorize as demais crenças e, por outro, dê condições para que os organismos decadentes possam também consumir suas vontades de poder⁶⁷. Como um médico, o

⁶⁷ As relações entre os sacerdotes e seus rebanhos são complexas. Embora os fieis sejam dominados pelo poder sacerdotal, eles também almejam isso: pois se assemelham nas fraquezas de suas vontades de poder em relação à vida. Assim, os sacerdotes dão as condições necessárias onde eles possam consumir seus poderes. O rebanho estabelece, portanto, uma relação de dominação mútua para com seus pastores ao mesmo tempo em que seus sacerdotes criam os valores e as ilusões nos quais se pautam. Como explica Türcke, “o pastor é naturalmente apenas o extrato do rebanho – expoente daquilo que sucede a todos” (1993, p. 116). Nietzsche encontra essa estrutura gregária reproduzida nas sociedades modernas como a herança de inúmeras reuniões de seres humanos

sacerdote tenta *curar* os sofrimentos da existência após ele mesmo corroer a vida, após intensificar a dor, após fazer da crueldade contra si uma prática “comum”: “ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida*” (GM, III, §15).

Seu “remédio” é a introjeção da culpa. Quando o doente procura entender o porquê de seus sofrimentos, o sacerdote o estimula a se sentir responsável. “O grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda espécie de música pungente e arrebatada, consistiu – todos sabem – em aproveitar-se do sentimento de culpa” (GM, III, §20). O sacerdote interpreta os sofrimentos como decorrência de determinados atos cometidos em discordância com os interesses de seus deuses. Os indivíduos são moralmente “culpados” por suas práticas, pois possuiriam o poder de escolhê-las. Nota-se, então, a importância da consciência para as sociedades gregárias enquanto compartilhamento de experiências. Se não existisse a noção de um domínio intelectual sobre o corpo por meio do “eu”, do “livre-arbítrio”, da “liberdade”, a noção de culpa enquanto poder sacerdotal também não existiria. A consciência é essencial aos líderes do rebanho, permitindo-lhes ser os intermediários entre a vida terrena e os valores supra-humanos; permitindo-lhes, também, identificar os “pecadores”. Será esse sentimento de culpa um dos operadores principais da política de domesticação moderna: ele tanto culpará os indivíduos por não trabalharem ou não estudarem suficientemente para alcançar seus desejos por exemplo, como interiorizará a autovigilância a fim de respeitar as ordens de sua sociedade.

Isso é, no entanto, encoberto por meio de concepções que não possuem pontos de contato com a realidade. Por causa delas, sofrem, embora anestesiem sua dor. Esses procedimentos são identificados por Nietzsche em todas as práticas ascéticas: sacerdotais, filosóficas e políticas. Como no cristianismo,

Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários*

mediócras. Devido ao seu grande número e à sua esperteza, impuseram suas condições existenciais sobre os demais. A potencialização e sofisticação da esperteza provêm de seres humanos fracos para Nietzsche. A inteligência, isto é, a astúcia do espírito serve enquanto um instrumento de dominação justamente como uma forma de sobrevivência que determinadas fisiologias encontram para suprimir a sua ausência de força física e política. Esse antagonismo foi muito bem retratado por Müller-Lauter: “Os valores do ressentimento não se tornaram valores dominantes só por terem sido defendidos por muitos. Para impô-los contra os valores dos fortes, para antes de mais nada *inventá-los*, era necessária a ativação de um *medium*, de que, justamente por não terem necessidade, os antes dominantes só dispunham em pequena escala: a esperteza. Porém, para os fracos ela foi desde sempre ‘uma condição de existência de primeira ordem’. Em contraposição à primazia dos ‘instintos *inconscientes*’ ou da não esperteza nos fortes, os homens do ressentimento puseram em cena sua espiritualidade” (2009, p. 108).

(“pecado”, “redenção” [*Erlösung*], “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio de *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis e desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – “arrependimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). – Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. (AC, §15)

Embora irreais, suas ficções são suas maiores certezas, suas seguranças e suas metas, constituindo-se como ideais que elevam seus espíritos religiosamente e politicamente. A tirania moral diante da multiplicidade da natureza serve, então, como um instrumento de poder que não se mostra como o que de fato é, ou seja, como uma dominação. Ela permite que organismos fisiologicamente fracos – sem forças físicas e psicológicas para se afirmarem diretamente sobre outros seres humanos – corrompam o excesso de vitalidade daqueles que se lhe opõem e tornem dóceis aqueles que os seguem, criando rebanhos de homens facilmente controláveis. Por isso, os sacerdotes tornam “os doentes *inofensivos* até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento” e, assim, “*aproveitar* os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” (GM, III, §16).

O autodisciplinamento, a autovigilância e a autossuperação a partir do sentimento do culpa formam a política moderna por meio de um tipo de domesticação onde o domesticador pode se ausentar. A relevância disso está em como esses ideais se transformaram e se intensificaram até se espalhar e dominar toda a sociedade moderna. “Olhe-se o interior de cada família, de cada corporação, de cada comunidade: em toda parte a luta dos enfermos contra os sãos” (GM, III, §14). Tanto o sacerdote quanto seus ideais e seus rebanhos não pertencem “a nenhuma raça determinada”; ao contrário, eles florescem em toda parte; brotam “de todas as classes” (GM, III, §11). É interessante notarmos, dessa forma, que o poder sacerdotal se inicia muito antes de Sócrates e Platão, direcionando-se politicamente a toda sua sociedade. Dois exemplos presentes no pensamento de Nietzsche nos revelam isso: primeiro, o Zarathustra histórico e, segundo, a ascensão do sacerdote ao poder. A predominância de valores que negam a vida em sua diversidade possui uma trajetória por onde se fortificaram tais sujeitos. O olhar sobre

eles torna mais palpáveis as relações que Nietzsche faz entre os sacerdotes e os filósofos, mais precisamente: entre Sócrates, Platão e o cristianismo.

Apesar de Figl demonstrar, em 2007, no livro *Nietzsche und Religionen*, as influências bibliográficas e pessoais que Nietzsche sofreu ao longo de sua formação acadêmica, Mehregan comparou, quase três décadas antes, as semelhanças entre o Zaratustra nietzschiano e o profeta persa. Na época de Nietzsche, os pesquisadores já sabiam distinguir os ensinamentos de Zoroastro daqueles que foram incorporados posteriormente (MEHREGAN, 1979, p. 293) e o filósofo conhecia, muito provavelmente, isso. De acordo com Mehregan, tanto o Zaratustra de Nietzsche quanto o Zaratustra histórico compartilham certas semelhanças. Em ambos os casos, as pessoas se deslocavam para ouvi-los e segui-los e os dois profetas foram ameaçados pelos poderosos de seu tempo (1979, p. 298). No entanto, o Zaratustra nietzschiano não é plenamente idêntico ao histórico, já que fala exclusivamente para os “homens superiores” em vez de dedicar seus ensinamentos às massas.

Nietzsche teve contato com o livro *Symbolik und Mythologie der alten Völker* de Creuzer na Basileia. De acordo com Janz, esse livro possui “uma representação extensa da ‘religião ariana’, i.e., sobre Zenda-Avesta, com muitas referências a textos de autores gregos como Heródoto, Platão, Diógenes Laércio e Plutarco” (2016b, p. 184). Além desses pensadores familiares a Nietzsche, Figl demonstra que, entre suas principais fontes historiográficas, estava Heródoto e Xenofonte, estudados bem antes de o filósofo ser nomeado como professor na Basileia (FIGL, 2007, p. 67-73). Dessas fontes, Nietzsche retira seu conhecimento sobre a doutrina de Zoroastro, datada como anterior a Platão e fundada sobre um olhar dualista que reconhecia e combatia o “mau” do mundo. A partir disso, a escolha de Nietzsche por “Zaratustra” revela a sua consciência em relação ao histórico sacerdote persa:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. (EH, Por que sou um destino, §3)

Para Nietzsche, o profeta persa, Zaratustra, teve a coragem que nenhum idealista possuiu: ele percebeu, na luta entre o bem e o mal, o movimento da existência. Sua virtude foi “falar a verdade e *atirar bem com flechas*”⁶⁸ (EH, Por que sou um destino, §3); seu “erro” foi, porém, disseminar a criação de morais de rebanho – que transpassaram os séculos. Em *Nietzsche e o tipo psicológico do redentor*, Allan Sena esclarece como *O anticristo* possui inúmeras influências bibliográficas que contextualizam e analisam a história de Israel. Em *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Wellhausen demonstra que os próprios judeus perceberam que “o sacerdote não detinha qualquer poder político” (SENA, 2012, p. 174), realizando inúmeros procedimentos, ao longo da história, para inverter essa situação. Entre eles, reformas nos códigos sacerdotais, unificações de templos e deuses, padronizações de costumes foram realizadas a partir de uma nova “arte”: a falsificação histórica.

O sacerdote judeu, com seu *código sacerdotal*, inaugura uma nova forma de se interpretar o passado, uma maneira de ler os acontecimentos já decorridos, recentes ou longínquos, de forma totalmente livre, e de alterá-los deliberadamente de modo a torná-los tanto um instrumento de consolidação de poder quanto uma realidade inofensiva, que não venha a ameaçar esse poder. (SENA, 2012, p. 190)

Os sacerdotes visaram, assim, sua ascensão ao poder político e social. A impotência de suportar a existência, a negação e difamação da realidade, a criação de valores ascéticos e de possibilidades imaginárias e as falsificações da história perpassaram a antiguidade até se atingir o cristianismo. Para Nietzsche, ele concentra todas as características negativas dos sacerdotes plenamente intensificadas e aprimoradas. Mas os padres cristãos se transformaram em algo novo na história dos seres humanos: um novo modo de domesticação, mais sofisticado, cruel e poderoso se formou após a comunhão de várias concepções negativas sobre a existência. Seu domínio da consciência por meio da culpa, suas astúcias de espírito, sua linguagem se derivaram, no entanto, não apenas dos sacerdotes anteriores.

Também os filósofos são vistos como uma manifestação do tipo de poder sacerdotal. Como Türcke afirma, “sacerdote e filósofo – cada um é a manifestação do outro” (1993, p. 119). Enquanto criadores e representantes de valores e significados, Nietzsche identifica uma similaridade entre a racionalidade dos filósofos antigos com os

⁶⁸ Nessa expressão, Nietzsche conserva um ensinamento que teve, quando jovem, em relação ao caráter dos persas enquanto grandes arqueiros, “guerreiros e amantes da liberdade” (FIGL, 2007, p. 71), revelando o posicionamento moral também como uma forma de expressão agônica.

ideais dos sacerdotes⁶⁹. “Os mais antigos filósofos souberam dotar sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo na razão dos quais os outros aprendiam a temê-los: examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar temor e reverência diante de si mesmos” (GM, III, §10). Tanto um quanto outro compartilham uma genealogia semelhante por meio da espiritualização e interiorização da crueldade, da habilidade racional de persuasão e da formação astuta de rebanhos. Ambos os homens contemplativos se misturam a ponto de a teologia e a filosofia serem consideradas assaz próximas. Por isso, antes de considerarmos o cristianismo como o máximo símbolo do poder sacerdotal, é necessário ainda analisar suas antigas raízes filosóficas, compreendidas por Nietzsche, sobretudo, em Sócrates e Platão.

II.3. O caso de Sócrates: ou a racionalidade política⁷⁰

Talvez, mais do que o profeta persa Zaratustra, o exemplo da antiguidade que melhor se aproxime da concepção de sacerdote nietzschiana seja Sócrates. Embora esse filósofo pareça contradizer o tipo religioso por meio de seus métodos investigativos, Nietzsche percebe características semelhantes a ambos. Sócrates é o caso por onde, segundo Türcke, “Nietzsche acredita perceber todo o mistério psicológico de filosofia e ciência, assim como o tipo sacerdotal lhe parece deixar ver o mistério de religião e dominação. Ambos os mistérios são um só, Sócrates e os sacerdotes são apenas diferentes acessos a ele” (1993, p. 118). Tanto a religião quanto a ciência e a filosofia são expressões e consequências da dominação de vontades de poder sobre a vida. A luta

⁶⁹ Em *Para a genealogia da moral*, o filósofo afirma, na “Segunda Dissertação”, que as forças humanas se interiorizaram devido às necessidades sociais que se impunham cada vez mais. A interiorização das forças podem representar tanto um novo estado de fortalecimento dos corpos humanos por meio da espiritualização de seus instintos mais fortes de superação, quanto um novo modo de se enfraquecer devido à impossibilidade de consumir seus instintos. Nesse sentido, a relação entre os sacerdotes e os filósofos se dá ou enquanto aproximação: ou seja, organismos que tentam se conservar devido suas poucas forças vitais (como será o caso de Platão e os sacerdotes cristãos); ou enquanto distanciamento: ou seja, organismos que, por excesso de forças, não têm medo de arriscar (como serão os “filósofos do futuro” de Nietzsche em contraposição aos filósofos modernos como Kant).

⁷⁰ Como Tongeren demonstra em seu artigo *As virtudes na crítica de Nietzsche a uma moral da virtude*, Nietzsche não considera a influência seja de Sócrates (p. 95) ou do cristianismo (p. 97) como contrária simplesmente à vida humana, ou melhor, Nietzsche não crê que tal tradição tenha apenas um aspecto negativo em relação à afirmação e exuberância da vida. Mesmo tendo isso consciente, no entanto, esta Seção evidencia características de Sócrates, Platão e o Cristianismo que criam, modelam e intensificam os processos de domesticação que conduziram a Europa à sua modernidade.

constante entre os seres humanos revela os instrumentos próprios dessas vontades que compõem os processos civilizatórios da Europa. Sócrates é o suprasumo da civilização porque ele não apenas intensifica o antigo problema entre instinto e razão, como, sobretudo, defende essa última contra as inclinações de seu próprio corpo.

Para Nietzsche, “Sócrates se pôs ingênuo ao lado da razão, contra o instinto” (KSA 11: FP-1885, 34[36]). Sua filosofia é compreendida como uma forma de poder específica a fim de criar as possibilidades para dominar seus interlocutores. Nesse sentido, os procedimentos sacerdotais vistos no capítulo anterior estão no filósofo antigo. A racionalidade socrática reflete uma constante vigilância contra si mesmo. Seus métodos são, no entanto, ainda mais sofisticados, como se a espiritualização da crueldade voltada contra ele aprimorasse suas armas: a dialética, a ironia, a indução, a lógica, a aporia, em suma, todas as artimanhas socráticas se derivam de um espírito extremamente disciplinado cuja força enjaula seu passado animal e se afasta dele. “Para a era da energia, a grande exceção é o brando e resignado homem contemplativo; é preciso grande cultivo [*Zucht*] e dureza internos a fim de tornar um animal meio-selvagem em um Sócrates” (KSA 11: FP-1885, 35[25]). Como se impusesse o dever de se domesticar, faz de si um exemplo moral a ser imitado; se torna o modelo do homem moderno, autodisciplinado, autovigilado e, a cada novo debate, autossuperado. Semelhante a todo homem contemplativo, Sócrates fixa o bicho-homem, tornando-o “civilizado” por meio da razão.

Em suas andanças por Atenas, não hesitava em debater sobre diversos temas. Após Querofonte perguntar a Pítia e obter a resposta de que não havia ninguém mais sábio do que ele, Sócrates se pôs à prova indagando o conhecimento alheio. Em cada debate, ia concluindo sobre si e sobre seus adversários: “parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei” (PLATÃO, *Defesa*, 21d). Platão nos transmite, na maioria dos escritos, um “Sócrates” em ambientes que, embora às vezes contivessem ares de raiva e inimizade, se estabeleciam diálogos cujas personagens se confrontavam apenas teoricamente, nos passando a impressão de um sábio respeitado e nos causando a dúvida: como alguém estimado e racional pudera ser condenado à morte? Diógenes Laértios nos diz outra versão sobre os debates de Sócrates. “Frequentemente, sua conversa nessas indagações tendia para a veemência, e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhes arrancavam os cabelos” (LAÉRTIOS, 2008, p. 53). Também Aristófanes o retrata como um “sacerdote de tolices sutilíssimas” (ARISTÓFANES, 1972, p. 192) se opondo à consideração respeitosa de Platão.

Fosse verdadeira a acusação de Meleto de que ele corrompia a mocidade (PLATÃO, *Defesa*, 24b) ou fosse verdadeiro o relato de Platão de que ele almejava “melhorar o mais possível a alma” (*Defesa*, 30a), a questão é que Sócrates inaugurou um movimento de transformação social contrário aos valores aristocráticos da Grécia Antiga. Aí, “no maior contraste imaginável com a concepção aristocrática do mundo, independe por completo o valor do homem, do poder, das riquezas e da consideração social e o põe na alma, que é sua mais apreciada possessão e ao mesmo tempo seu maior dever” (LESKY, 1968, p. 531). Para o filósofo antigo, sua racionalidade dialética não beneficiava a ele exclusivamente, mas, sim, ao povo, já que poderiam ponderar sobre temas fundamentais para a condução da cidade.

A empreitada de Sócrates criava tensões conscientes entre ele e os atenienses e entre os atenienses e a sabedoria. Seu proceder era incessante. “Pela manhã saía a passeio e aos ginásios, mostrava-se na ágora à hora em que regurgitava de gente e passava o resto do dia nos locais de maior concorrência, o mais das vezes falava, podendo ouvi-lo quem quisesse” (XENOFONTE, 1972a, p. 40). O filósofo antigo tinha consciência da atmosfera que criava a cada novo debate em que se “ia tornando odiado” (PLATÃO, *Defesa*, 21e), sem oscilar perante as poderosas pessoas que desafiava. Assim, “a investigação continua, de desgraça em desgraça para o saber dos outros, de surpresa em surpresa para o de Sócrates – e o do deus: ninguém com efeito sabe coisa alguma daquilo que acredita saber, e Sócrates é a única *consciência*” (WOLFF, 1982, p. 41).

Sócrates se pôs em guerra contra a ignorância abrindo duas frentes de batalha: uma contra os atenienses, outra contra si mesmo. Nenhuma tradição estava imune – antes de ser submetida a uma meticulosa análise sob o crivo da razão. Nem Homero, nem Hesíodo, nem os filósofos, nem mesmo as prescrições religiosas serviam de fundamento sem, antes, serem problematizadas. Ora, o que seriam todas as indagações e andanças socráticas, se não um constante questionamento sobre o parecer de Apolo?⁷¹ Sócrates suspende toda a autoridade – inclusive a dos gênios comumente aceitos como

⁷¹ Em sua *Defesa*, Sócrates diz que, após Querofonte consultar o oráculo de Delfos e receber a afirmação de que ele era o mais sábio, pôs-se a refletir: “Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio?” (21b). Esses questionamentos constantes já significam um movimento contra a recepção passiva de algo. Ao se questionar, Sócrates problematiza o posicionamento divino a fim de compreendê-lo racionalmente ao invés de aceitá-lo cegamente. O filósofo antigo ainda se põe mais além: “Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação que passo a expor” (21b). Ora, a atitude socrática significa que o juiz entre os seres humanos é a própria razão; no limite, Sócrates não aceita nem ignora a afirmação do oráculo, mas suspende-a até que a pesquisa racional consiga lhe provar se o deus estava certo ou errado.

mestres e preceptores da cultura grega. De acordo com Nietzsche, ele “não busca a sabedoria, mas, sim, o sábio – e não o encontra – mas esse buscar ele designa como sua mais alta felicidade. Pois não existiria nada mais superior na vida do que sempre falar da virtude” (KSA 11: FP-1884, 26[64]).

A inflexão de Sócrates ante os sábios aconteceu porque ele deslocou o enfoque da sabedoria: se, antes, a filosofia destinava sua atenção às grandes especulações cosmológicas, com ele, ela perscruta as ações humanas dentro da *pólis* estabelecendo uma sabedoria antropológica semelhante ao movimento sofístico⁷². Porém, identificando nos sofistas a disseminação de ilusões como se fossem doenças da alma, o filósofo antigo também se distancia deles enquanto se assemelha à medicina grega. Como Jaeger demonstra, “Sócrates é um autêntico médico, a ponto de, Xenofonte, não se preocupar menos com a saúde física dos seus amigos do que com o seu bem-estar espiritual. Mas é sobretudo o médico do homem interior” (2001, p. 520). A cada debate, esse filósofo-médico constatava, em seu diagnóstico, a sintomática ignorância que infeccionava o solo grego.

O remédio de Sócrates era o predomínio da razão sobre o corpo a fim de curar tanto os espíritos quanto a cidade. “Mas Sócrates intuiu algo mais. Ele enxergou *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção” (CI, O problema de Sócrates, §9). De acordo com Nietzsche, o filósofo antigo percebeu que os instintos de seus cidadãos digladiavam-se. Ao ser condenado, o vaticínio de Sócrates é assombroso:

Eu vos afianço, homens que me mandais matar, que o castigo vos alcançará logo após a minha morte e será, por Zeus, muito mais duro que a pena capital que me impusestes. Vós o fizestes supondo que vos livraríeis de dar boas contas de vossa vida; mas o resultado será inteiramente oposto, eu vo-lo asseguro. Serão mais numerosos os que vos pedirão contas; até agora eu os continha e vós não o percebíeis; eles serão tanto mais importunos quanto são mais jovens, e vossa irritação será maior. (PLATÃO, *Defesa*, 39c-d)

⁷² É interessante notarmos algumas considerações de Nietzsche em seus escritos filológicos. Como reflete em *Os filósofos pré-platônicos*, “os sofistas satisfaziam à perfeição os desejos de sua época e, efetivamente, serviam o que prometiam, enquanto que, em relação a Sócrates, ninguém sabia a ciência certa por que ele ensinava, exceto ele mesmo” (FP, §17). Por onde passava, o filósofo antigo provocava seus interlocutores sem lhes dar respostas, deixando-os ou ávidos pela sabedoria ou irados. O silêncio de Sócrates perante as aporias de seus diálogos aparentavam, sobretudo, uma malícia calculada; o silêncio de seus adversários perante essas mesmas dificuldades lógicas era a comprovação da tese socrática de que a Grécia estava submersa na ignorância. “Eis aqui a razão de que se odeia aos ingênuos representantes da cultura e da ciência, os sofistas: se a ilusão da σοφία é equivalente a uma μανία, os mestres de tal sabedoria ilusória não são senão propagadores da demência” (FP, §17).

A revelação de que ele continha os ânimos nos leva a uma aparente dicotomia: o Sócrates que representa, para Nietzsche, “a ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (EH, O nascimento da tragédia, §1) é também quem afirmou categoricamente que continha, no limite, os ânimos que compunham a racionalidade grega.

Nesse sentido, a razão socrática era a pulsão que controlava os corpos ao mesmo tempo em que moderava a si mesma por meio de uma rígida conduta moral – não porque fosse uma entre outras opções conscientemente deliberadas, mas, sim, porque era a única alternativa. Segundo Nietzsche, “o fanatismo com que toda reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais...*” (CI, O problema de Sócrates, §10). Sócrates potencializa essa trajetória. Controla-se racionalmente justificando que tal controle possibilita uma vida virtuosa e, por isso, feliz: “é preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo...*” (CI, O problema de Sócrates, §10).

Porém, toda guerra que ele travou só foi possível porque sua principal batalha era interna. Ao perceber que a ignorância era comum e ao interpretá-la como resultado imediato do corpo, ele procurou dominar a si por meio de seu pensamento, lutando contra o prazer, a cólera, o desejo. Como o jovem Nietzsche afirma, “o pensamento serve à vida, enquanto que em todos os filósofos anteriores a vida servia ao pensamento e ao conhecimento: a vida correta parece ser aqui o fim, lá, o conhecimento maior e mais correto” (FP, §17). Não é à toa que, “na maioria dos casos, Sócrates era desprezado e ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente” (LAËRTIOS, 2008, p. 53). Se Sócrates se enfurecesse, demonstraria a predominância instintiva por sobre sua consciência. Incidentes “chegaram a tal ponto que certa vez, suportando com a calma habitual os pontapés que recebera de alguém, a uma pessoa que manifestou admiração por sua atitude, o filósofo respondeu: ‘Se eu recebesse coices de um asno levá-lo-ia por acaso aos tribunais?’” (LAËRTIOS, 2008, p. 53).

Com Sócrates, o pensamento se volta peculiarmente para a existência humana em suas esferas sociais e políticas. O que importa a ele não é nem a aparência nem as riquezas materiais, mas, sim, o cultivo interior. O grande poder da natureza socrática estava nas práticas guiadas por sua consciência. Ela lhe permitiu a valentia ante o perigo, o sangue-frio diante da derrota, a força contra o frio quando estava guerreando (WOLFF, 1982, p. 15). Sua lucidez intelectual conseguia se impor sobre seu corpo a tal ponto que, mesmo após ficar acordado durante toda a noite no banquete de Agatão,

Sócrates foi embora tranquilamente. “Chegado ao Liceu, tomou banho e, como de costume, passou lá o dia inteiro nas suas ocupações habituais, só à tarde indo para casa, a fim de descansar” (PLATÃO, *O Banquete*, 223c-d). Essa mesma consciência que lhe permitia dominar seus desejos clareava também seus diálogos.

A partir disso, Nietzsche não hesita em afirmar, durante toda a sua filosofia, que Sócrates é uma verdadeira monstruosidade. Em *Sócrates e a Tragédia*, diz: “em todas as naturezas produtivas o inconsciente produz cabalmente um efeito criador e afirmativo, enquanto que a consciência se comporta de um modo crítico e dissuasivo. Nele, o instinto se converte em um crítico, a consciência, em uma criadora” (ST). A filosofia socrática é o exemplo contrário dos trágicos. Para o jovem Nietzsche, eles criavam e, somente depois, a sua consciência possivelmente afetava de alguma forma a sua criação, deixando a racionalidade em segundo plano (NT, §13). Com Sócrates, era o inverso. Antes de quaisquer formulações, a crítica atuava assiduamente problematizando todos os pormenores com os quais se deparava. Ele precisava, primeiro, saber qual era a concepção alheia para, somente depois, expor a sua.

Esse filósofo antigo foi, desse modo, um caso médico para Nietzsche. Sua concepção ética sobre a vida grega contrária à instintividade e à ignorância e a favor da virtude era não a expressão de sua vitalidade, mas, sim, de sua impotência em viver naquele contexto. Os filósofos “moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam” (CI, O problema de Sócrates, §11). O caso dele foi um estado refinadíssimo de sobrevivência em meio à sociedade por meio da economia de suas forças vitais. Enquanto as naturezas fortes, por culpa do excesso, esbanjavam suas energias sem receios, Sócrates a concentrava como uma hábil maneira de se afirmar dentro de sua sociedade.

A prática moral de sua filosofia significava a disseminação de uma forma de vida onde sua vontade de poder poderia atuar; afinal, a maestria de seu intelecto gerava o melhor contexto possível para que ele se sobrepusesse diante de quaisquer adversários. Por isso, Sócrates se nega a debater com Protágoras, ameaçando até mesmo ir embora, quando este lhe exige que a discussão não fosse realizada ao modo dialético (PLATÃO, *Protágoras*, 334e-335d). Tanto o filósofo quanto o sofista sabiam que o formato da exposição de suas ideias daria vantagem individual ao privilegiar as habilidades de um ou de outro. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche mantém seu antigo

pensamento de que o contexto da Grécia Antiga era plenamente agonístico⁷³. O gênio de Sócrates fascinava aqueles que o cercavam e uma das razões para isso “é que ele descobriu uma nova espécie de *agon*, da qual foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas” (CI, O problema de Sócrates, §8). Seus diálogos foram uma inédita forma de disputa na Grécia que dava a Sócrates a possibilidade de impor seu poder sobre outras naturezas mais poderosas por meio de seu principal recurso: a dialética.

Nietzsche afirma enfaticamente que seus leitores sabem até que ponto ele vê “a dialética como sintoma de *décadence*, por exemplo no mais famoso dos casos: o caso de Sócrates” (EH, Por que sou tão sábio, §1). Sua interpretação associa esse recurso às táticas de autoimposição de organismos fracos. De acordo com o filósofo moderno, sem força suficiente para se afirmar, a dialética mina seus inimigos, assegurando o poder após o enfraquecimento alheio. “O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético *tira a potência* do intelecto do adversário” (CI, O problema de Sócrates, §7). O embate não se dá diretamente enquanto choque de perspectivas. Ele se faz rasteiramente, questionando e problematizando os posicionamentos contrários a fim de reconhecer e explorar suas falhas. Apresenta-se amigavelmente de início, procura as semelhanças e faz aparentes alianças até se revirar inteiramente e conquistar todo o terreno. Fazendo-se tirano de si mesmo, aperfeiçoando a tendência da racionalidade ateniense, Sócrates, plebeu e feio, fez parte dos círculos aristocráticos da Grécia, fascinando-os, seduzindo-os e dominando-os.

“Dessa investigação é que procedem, Atenienses, de um lado, tantas inimizades, tão acirradas e maléficas, que deram nascimento a tantas calúnias, e, que, de outro, essa reputação de sábio” (PLATÃO, *Defesa*, 22e-23a), posteriormente comparada a Jesus (CHAUI, 2002, p. 180). Sócrates foi o sábio que levou sua filosofia ao limite. Com aproximadamente setenta anos, durante seu julgamento, cogitou várias penalidades, negando-as todas: não lhe faria sentido viver preso fisicamente ou pagar uma multa até seus últimos dias de vida; penas corporais, quaisquer que fossem, ele já as teria sofrido

⁷³ Como se os combates sangrentos e aniquiladores das épocas pré-homéricas fossem espiritualizados ao longo tempo, o jovem Nietzsche percebe a ginástica, o esporte, a retórica e a poesia como formas de luta. A tese nietzschiana compreende o desenvolvimento histórico da Grécia Antiga como a intensificação da rivalidade, da disputa, do *ágon*, sem, no entanto, os males certos de uma guerra convencional. Em “A disputa de Homero”, nos explica: “do mesmo modo, porém, que os jovens foram educados disputando entre si, seus educadores, por sua vez, viviam em recíproca rivalidade. Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simônides, encaravam-se com desconfiança e ciúme; o sofista, maior dos professores da antiguidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, era participar ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos” (CP, A disputa de Homero).

ao escolher a pobreza e não aceitar poderosos cargos e acordos políticos. De qualquer modo, suas escolhas reais após ser condenado eram as seguintes: ou morrer envenenado pela cicuta ou fugir de Atenas. Se fugisse, consagraria a acusação de seus opositores em relação ao desrespeito dos costumes atenienses, viveria como estrangeiro em outros lugares e ainda teria que pagar forçosamente tributo à velhice (XENOFONTE, 1972b, p. 169). Em contrapartida, considerava que

Morrer é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte! [...] Se chegando ao Hades, livre dessas pessoas que se intitulam juízes, a gente vai encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem a justiça, Mínos, Radamanto, Éaco, Triptólemo e outros semideuses que foram justicieiros em vida, não valeria a pena a viagem? Quanto não daria qualquer de vós, para estar na companhia de Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? Por mim, estou pronto a morrer muitas vezes, se isso é verdade. (PLATÃO, *Defesa*, 40c-41b)

No ângulo de sua filosofia, as atitudes eram conduzidas sob a rigidez de sua ética. Aceitar tal pena seria o máximo exemplo de sua cidadania justa e sábia, provando, acima de tudo, que Atenas era realmente movida pelos instintos e pela injustiça. Talvez por isso, Sócrates não tenha enfrentado firmemente o júri do mesmo modo que pelejou contra seus adversários em diálogos anteriores. O jovem Nietzsche também reflete sobre esse ponto. Para ele, Sócrates almejava “a certeza de que mediante uma morte assim preferiria uma lição inolvidável. Deste modo é como tem que se considerar seu extraordinário discurso de defesa: Sócrates se dirige à posteridade” (FP, §17). Sua condenação não significou, nem a ele nem à história da filosofia, uma derrota. Ao contrário, como dito, sua condenação fora a prova cabal da insipiência política de Atenas. Além disso, os círculos aristocráticos começaram a debater os temas do filósofo antigo e sob os modos que ele debatia. Ainda de acordo com o pensamento juvenil de Nietzsche, “a ética socrática havia alcançado seu propósito: os homens melhores e mais lúcidos viviam unicamente segundo uma ética *filosófica*. Assim pois, de Sócrates manou uma verdadeira torrente moral: daí que seja um ser profético e sacerdotal” (FP, §17).

Anos depois, é mais incisivo. Em *Crepúsculo dos ídolos*, afirma: “Sócrates queria morrer: – não Atenas, mas *ele* deu a si veneno, ele forçou Atenas ao veneno...” (O problema de Sócrates, §12). Segundo Nietzsche, o filósofo antigo se pôs

inicialmente ao lado da razão, rindo da incapacidade de resposta que a sua racionalidade causava em seus adversários. “Mas enfim, em silêncio e às ocultas, ele riu também de si mesmo: encontrou em si, perante sua consciência mais refinada e seu foro interior, a mesma dificuldade e incapacidade. Para que, perguntou a si mesmo, abandonar por isso os instintos?” (BM, §191). Após a revelação da Pítia, ele investigou intensamente a sabedoria alheia; percebeu nela a ignorância; fez da razão e da consciência as mestras e guias dos sentidos; conseguiu fazer notar a importância da razão para que, no fim, a pusesse em questão. “O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco ou nenhum valor tem a sabedoria humana” (PLATÃO, *Defesa*, 23a).

Se em um primeiro momento de sua filosofia, uma hierarquia desvalorizava os sentidos em prol da razão, em suas últimas palavras, como derradeira consequência lógica de seu pensamento, a razão é desvalorizada em relação à própria condição humana. “O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor” (PLATÃO, *Defesa*, 23b). Embora pareça temporalmente e conceitualmente distantes, a filosofia nietzschiana se esforça em demonstrar que Sócrates compõe os primórdios da modernidade. Sua racionalidade conduz a Europa ao abissal niilismo moderno. De acordo com Volpi,

Para Nietzsche, o processo de desvalorização dos valores é a marca mais profunda da evolução histórica do pensamento europeu, que é, assim, a história de uma decadência. O ato gerador dessa decadência tem sua base na doutrina dos dois mundos de Sócrates e Platão, vale dizer, na proposta de um mundo ideal, transcendente, em si, que, como mundo verdadeiro, está subordinado ao mundo sensível, considerado mero mundo aparente. (2012, p. 56)

Concordo em parte com Volpi. A meu ver, Sócrates e Platão compõem, segundo Nietzsche, a história da decadência moderna em todas as suas esferas. No entanto, eles não são seu “ato gerador”⁷⁴. Como mostrado, ela é mais complexa, envolvendo, entre

⁷⁴ Desde seus escritos filológicos, Nietzsche consta que a racionalidade grega era uma tendência anterior a Sócrates. Embora seu intensificador, ele também é seu produto. Eurípides, os sofistas em geral, Sócrates, Platão e uma série de outros pensadores foram produtos de um movimento que se afastava progressivamente das representações míticas, visível já em Tales de Mileto. Com isso, os pensadores posteriores a Hesíodo e anteriores a Sócrates iniciaram formas de representação sobre o mundo diferentes das mitologias, apesar dos pontos de contato. A grande diferença entre tais perspectivas estava na intensificação do caráter lógico das medições de tais seres humanos. A inventividade dos poetas aprimoraram suas visões imagéticas distanciando-as do impulso racionalista. Essa racionalidade fortaleceu as correlações entre experiência e teoria. Este caráter empírico dos pré-socráticos se desdobrou em proposições racionais que, por sua vez, se distanciaram

outros fatores, a espiritualização da crueldade e as forças específicas que almejavam o poder. Sócrates foi um acontecimento especial – porque intensificou os mecanismos sacerdotais e lhes deu uma roupagem filosófica, reivindicando por meio da racionalidade um novo projeto de dominação política que, inclusive, não se mostrou como tal e, sim, como “virtude” –, mas ele não foi um desvio da domesticação que os processos civilizatórios carregavam. Além disso, esses dois gregos antigos não possuem, por assim dizer, a mesma malícia. De acordo com Nietzsche, “Sócrates, que diz ‘eu não sei o que é bom ou mau’, era mais esperto [*klüger*] do que Platão” (KSA 11: FP-1884, 26[357]). Ambos os filósofos antigos compõem a genealogia da modernidade: o desenvolvimento da dominação por parte de vontades de poder que não suportam a diversidade. No entanto, Nietzsche distinguiu, desde cedo, as peculiaridades de cada um e as inovações de Platão em relação ao seu mestre como contribuição decisiva ao cristianismo.

II.4. Platão: da epistemologia política à tirania da Verdade

Diferente de Sócrates, Platão definiu o que é “bom” e “mau” (KSA 11: FP-1884, 26[357]). Nietzsche o enquadra nos desdobramentos da civilização e da domesticação antigas como um poder ainda mais espiritualizado e dominador do que Sócrates. Em seus escritos póstumos, anota um trecho do diálogo *Teages* (125e-126a): “cada um de nós quer ser porventura senhor de todos os homens, ou ainda mais preferível um Deus” (KSA 11: FP-1884, 25[137]). Segundo Nietzsche, na filosofia, perpassa uma “vontade de dominação como em Platão” (KSA 11: FP-1884, 27[47]); mas a filosofia platônica expressa essa vontade de um modo bastante sofisticado que, inclusive, assemelha-se a Sócrates ao disfarçar seus objetivos.

De acordo com Constantinidès, “o primeiro traço característico da idiosincrasia de Platão, tal como a reconstrói Nietzsche a partir destes testemunhos, é, portanto, uma *vontade de dominação* desmedida, mesmo aos olhos da norma grega” (2013, p. 121). Desde *Introdução aos estudos dos diálogos platônicos*⁷⁵ até seus últimos escritos, ele

da realidade com a metafísica platônica. De qualquer modo, Tales fez, literalmente, escola já que Xenófanes o admirava por predizer eclipses do sol e determinar os solstícios (LAËRTIOS, 2008, 18).

⁷⁵ Para o jovem Nietzsche, a concepção de Verdade platônica não leva ao esclarecimento e à sabedoria. Ao contrário, ela funda as estruturas políticas cujos principais fundamentos se baseiam na intolerância velada como virtude. Nesse escrito, o filósofo diz: “A exigência de formar conceitos

sempre identificou um impulso tirânico na filosofia platônica. Em *Humano, demasiado humano*, afirma que “ser legislador é uma forma sublimada de tirania” (§261); no mesmo aforismo, continua: “Platão foi o desejo encarnado de se tornar o supremo filósofo-legislador e fundador de Estados”. No limite, Nietzsche interpreta a filosofia platônica como a vontade de se tornar um tirano. “Que Platão tenha tentado por todos os meios *dissimular* esta aspiração à tirania, denunciando-a por suposto nos outros, não deve a este respeito induzir erro” (CONSTANTINIDÈS, 2013, p. 121). As críticas platônicas contra os sofistas são vistas nesse sentido: Sócrates e Platão os enfrentaram a fim de se impor dogmaticamente a eles.

Sob toda oligarquia se esconde sempre – a história inteira ensina – o capricho *tirânico*; toda oligarquia está sempre a tremer de tensão que cada membro sente para permanecer senhor deste capricho. (Assim era, por exemplo, entre os *gregos*: Platão atesta isso em uma centena de passagens, Platão, que conhecia seus iguais – e a si mesmo...). (GM, III, §18)

Como toda oligarquia treme de tensão, a filosofia platônica também demonstra isso para Nietzsche. A Verdade metafísica, as críticas aos sofistas, aos poetas e ao “plano sensível”, a ideia de Bem, o desenvolvimento dialético, a figura do filósofo-rei e toda a argumentação que o sustenta, a sagaz racionalidade do platonismo foram estratégias de sua vontade de poder. Platão não renega o *ágon* grego, mas segue o caminho socrático, espiritualizando-o por meio da racionalidade filosófica. Diferente de Sócrates, no entanto, ele não apenas consumou seu poder como criou as estruturas necessárias para mantê-lo intacto por séculos. Lembrando-se que valorar estabelece conexões linguísticas, o platonismo atingiu e modificou os valores gregos tiranicamente, por onde se deve “admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (BM, Prólogo). Esse erro ecoou no encobrimento dos assuntos fundamentais por meio das estruturas epistemológicas e políticas de Platão.

A partir disso, Nietzsche considera o platonismo⁷⁶ como um ataque à riqueza e à multiplicidade da Grécia antiga, além de considerá-lo como um poder que ultrapassou

exatos de todas as coisas parecia inofensiva: mas a filosofia, que crê tê-los encontrado, trata todos os outros homens como loucos e depravados e todas suas instituições como loucuras e obstáculos ao pensamento verdadeiro. O homem ao conceito exato quer *judgar e reger*: crer possuir a verdade torna fanático. Esta filosofia é parte do desprezo da realidade efetiva dos homens: mais veloz, ela manifesta uma tendência tirânica” (IDP, Segunda parte, §11).

⁷⁶ Em inúmeros momentos de sua filosofia, Nietzsche difere Platão do platonismo. “Mas ao dissociar assim Platão do platonismo, e ao afirmar que o homem Platão ‘vale mais’ que sua filosofia,

os milênios. Seu desprezo pelo corpo e seu ataque à beleza erótica alcançaram a Idade Média através do cristianismo, de modo que Nietzsche considera Platão como um precursor do jesuitismo e do despotismo (KSA 11: FP-1884, 25[40]) estabelecendo ideais que, embora pregassem a superioridade humana, consumavam sua domesticação. Brusotti compreende por meio desses ideais ascéticos que, “de Platão a Nietzsche, esses dois milênios de história moral cristã, ganha um sentido pleno” (2000, p. 09). Dessa forma, a influência platônica atingiu e constituiu também a própria modernidade. Em certo sentido, a decadência moderna começa na antiguidade: “‘a alma moderna’ já estava lá” (KSA 11: FP-1884, 25[40]). Nessa interpretação, a política da modernidade encontra uma de suas raízes em Platão: sua filosofia elaborou modelos e estratégias de um tipo de dominação gregário, bastante próximo aos modelos sacerdotais. Como Rossi elucida,

É relevante explicitar que Platão é, para Nietzsche, o principal mentor do que em termos modernos denominamos “razão de Estado”. Para o filósofo alemão, o ateniense teria sido o primeiro a disseminar uma engenharia política a partir da qual tudo deveria ser administrado pela casta governamental, especialmente as manifestações culturais, os mitos e, inclusive a *paideia*, que, por todos os meios, Platão quer arrebatar das mãos privadas. (2005, p. 28)

A filosofia platônica compõe as estruturas da sociedade moderna, embora tenha sido também um instinto artístico. Segundo Nietzsche, no fundo, Platão preferiu a “aparência ao Ser, como artista que ele era: também a mentira e a imaginação à verdade, o irreal do existente – mas ele estava tão convencido do valor da aparência que conciliou [*beilegte*] a ele o atributo de ‘ser’, ‘causalidade’ e ‘bondade’, verdade [...]”. (KSA 12: FP-1886, 7[4]). As noções metafísicas – de um conhecimento que se relaciona com a essência, isto é, com o que é eterno, universal e imutável – do platonismo são interpretadas por Nietzsche como a tirania de um artista que quis a sua obra como única. A Verdade desterra os poetas d’ *A república* e ajuda a fundar tanto o Deus cristão quanto as estruturas da modernidade enquanto, paradoxalmente, um ímpeto artístico. De acordo com Wotling,

Nietzsche não opõe, arbitrariamente, ‘seu’ Platão ao *nosso* Platão, aquele que nós herdamos dos neo-platônicos e de Santo Agostinho? Em realidade, essa elucidação da psicologia de Platão, apesar de toda a sua radicalidade, pode se dar o direito de um importante fundamento filológico, pois ela se apoia sobre toda uma tradição antiga (Diógenes Laércio, Epicuro, Tímon de Fliunte, Teopompo de Quios, etc.), bem menos elogiosa, ao olhar de Platão, que são os historiadores da filosofia. Nietzsche outorga, em particular, uma grande importância aos *pequenos fatos*, pequenos fatos onde aparece, sem disfarce, sua verdadeira natureza” (CONSTANTINIDÈS, 2013, p. 121).

A posição de Nietzsche em relação a Platão oferece um belo exemplo dessa arte de nuance que torna tão difícil delimitar o sentido das análises. A crítica a Platão, sempre presente em seus textos, e a própria fórmula “platonismo invertido” com a qual ele define seu projeto filosófico incita a pensar essa relação sob a forma de um antagonismo fortemente manifesto. Esta problematização, Nietzsche contra Platão, esgota a verdade da relação entre os dois pensadores? É completamente cabível pensar que o essencial escapa a esse esforço por situar as doutrinas, pois sem se contradizer sobre sua condenação do platonismo, Nietzsche faz a Platão um elogio do qual não há muitos em sua obra ao prestar homenagem à “magia do pensamento platônico” (BM, §14). (2013, p. 32-33)

Devemos ressaltar que o problema não é o desejo de dominação de qualquer que seja a vontade de poder, já que ele faz parte de todo ser; mas, sim, seus meios e seus objetivos, suas necessidades de subjugar o diferente depois de destruí-lo sorrateiramente, de submeter a multiplicidade aos seus valores, aos seus modos de existência, à sua moral – que, por sua vez, carrega a semente que nega a vida em prol de sua idealização. A filosofia platônica compõe os primórdios da genealogia dos processos civilizatórios da Europa, desembocando no pensamento e nos métodos cristãos de domesticação do bicho-homem: apropriando-se deles e sendo, por eles, apropriado, de modo que o cristianismo se torna “platonismo para o povo” (BM, Prólogo). Para compreendermos essa crítica de Nietzsche, é necessário, antes, esclarecermos alguns meandros da filosofia platônica.

II.4.1: Platão: por uma epistemologia política

Desde seus textos preparatórios para *O nascimento da tragédia*, Nietzsche defendeu a audaz tese de que o jovem Platão foi corrompido⁷⁷. Essa interpretação considera que o platonismo possuía um elemento externo ao próprio Platão em sua maneira de raciocinar: “trata-se do socratismo, para o qual ele realmente era nobre demais” (BM, §190). Sócrates atuaria sobre Platão não apenas como seu grande mestre, mas, sobretudo, como o transmissor de uma visão de mundo decadente: a crença na

⁷⁷ Nietzsche é ambíguo em relação à corrupção de Platão. Em *O nascimento da tragédia*, o problema é claramente Sócrates enquanto que a energia aristocrática de seu discípulo tentava se sobressair perante o socratismo. Mesmo tendo sido corrompido por ele, a filosofia platônica apresentaria alguns suspiros como se quisesse se livrar da influência que o seu mestre lhe exerceu, a ponto de, parodiando a poesia de Homero, Nietzsche assegurar que, em sua representação da figura socrática, se revela “Platão na frente, Platão atrás, no meio a Quimera” (BM, §190). De qualquer modo, os últimos escritos de Nietzsche apresentam o platonismo como uma das principais raízes do cristianismo.

racionalidade dialética. Platão herda o combate socrático à realidade mais imediata que importuna o pensamento, os procedimentos e os passos necessários para se atingir a sabedoria. Por isso, prescreve uma educação e uma política específicas a fim de privilegiar a virtude. Não à toa, a demonstração de Sócrates ao Escravo em *Mênon* é tão ilustrativa, buscando comprovar que as opiniões verdadeiras estão diretamente relacionadas com a alma e podem ser descobertas por meio da reflexão lógica. Esse argumento se encontra tanto nos primeiros quanto nos últimos diálogos platônicos.

Mas o *Mênon* tenta ir além da aporia sobre a definição da virtude, introduzindo uma nova aporia, mais fundamental, a aporia sobre a possibilidade mesma da aquisição de conhecimento. É a respeito dessa aporia e de sua solução que o personagem Sócrates introduz na discussão elementos que revelam a influência sobre Platão de doutrinas e métodos aparentemente não socráticos: a crença pitagórica na imortalidade da alma, sobre a qual se apoia a teoria da reminiscência, apresentada como fundamento da possibilidade de adquirir o conhecimento, e o método de hipótese, que Platão transpõe da matemática para a dialética. O *Mênon* entretanto não faz nenhuma menção clara à teoria das Ideias transcendentais, nem mesmo na passagem sobre reminiscência, onde é esperado que ela faria sua aparição. É essa ausência, e mais o fim aporético da pesquisa sobre a questão inicial do diálogo – se a virtude se ensina ou não –, que fazem considerar *Mênon* um diálogo de transição, que ainda não conteria o pensamento platônico da maturidade, embora já aponte nessa direção. (IGLÉSIAS, 2001, p. 11-12)

Em *Mênon*, Platão se utiliza da dialética, da indução e da definição universal socráticas ao mesmo tempo em que dá indícios de seu desdobramento metafísico. A partir disso, ele ultrapassa os ensinamentos socráticos, pois, segundo Aristóteles, “Sócrates não afirmou as definições e os universais separados das coisas; mas os outros pensadores o fizeram, e a essas realidades deram o nome de Ideias” (*Metafísica*, 1078b 30-35). De seu mestre, Platão conserva a perspectiva ética por meio da razão e da indução dialética. No entanto, se afasta paulatinamente da filosofia socrática.

Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e das quais não se pode fazer ciência, manteve posteriormente essas convicções. Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitianos, que as definições se referissem a outras realidades e não às realidades sensíveis. De fato, ele considera impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos à contínua mudança. Então, ele chamou essas outras realidades Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao

lado delas e delas recebem seus nomes. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 987a-b 30-5)

Refletindo sobre a sabedoria e a alma, Platão elabora uma metafísica inexistente em Sócrates. A epistemologia platônica associa, à matéria, uma espécie de ser menos real e mais fugaz, de modo que a contemplação da Verdade permite, ao intelecto, as possibilidades de se aperfeiçoar. Por outro lado, qualquer movimento intelectual que tende ao plano sensível se fada em uma constante imperfeição. Com isso, a filosofia platônica emerge de uma questão primordial. “Quando Sócrates condiciona a aquisição da *arete* à solução do problema da sua essência, ou seja, a um difícil e complexo processo intelectual, isto significa que a *arete* passou a ser algo problemático para ele e para a sua época” (JAEGER, 2001, p. 700). Se a virtude pode ser ensinada (318a-e) ou não (319d-320c) como se discute em *Protágoras*, é uma questão secundária caso não saibamos afinal o que ela é.

Essa compreensão só é possível porque a alma⁷⁸ apresenta, para Platão, características semelhantes às essências metafísicas, possuindo dois desdobramentos: ou de se submeter ao corpo e se distanciar de suas propriedades ou de se tornar o que ela é ao se voltar “para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo” (*Fédon*, 79d). Cada qual tende para si mesmo: a matéria para a multiplicidade, a desorganização e a deterioração e a alma para a unidade, a organização e a existência. A alma está imersa, no entanto, em uma torrente de mudanças que privilegiam o corpo. A maioria das pessoas emitem apenas opiniões e constituem uma política degradada ao seguir irreflexivamente seus desejos corporais. Quem destoa disso, resiste à desordem podendo contemplar verdadeiramente a realidade (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 56). Então “teríamos razão em afirmar que o pensamento dessa pessoa, que é alguém que conhece, é conhecimento, mas o do outro, que é alguém que emite um parecer seu, é opinião” (*A república*, 476d).

⁷⁸ O entendimento de “alma” [*psykê*] em Platão é, por si, complexo. Ele apresenta consideráveis transformações ao longo de suas obras de modo que “o tema da imortalidade da alma, entre outros, servirá para demonstrar como o *Fédro* deixa atrás o diálogo *Fédon*, e até mesmo *A república* (com possível exclusão do décimo livro, conforme talvez ainda venhamos a considerar). Nas sentenças concentradas do capítulo XXIV deste diálogo encontramos claramente exposta a sua nova concepção da alma, em termos como somente no *Filebo* e no *Timeu* voltaria a insistir com maiores particularidades” (NUNES, 2011, p. 37). Assim, a “alma” nas obras platônicas vai se transformando de uma espécie de consciência individual em algo conectado diretamente com a existência metafísica do Bem. De qualquer modo, pelo menos a partir dos diálogos intermediários, ela não deixa de conter as propriedades que lhe permitem de algum modo se relacionar com o Ser, seja enquanto contemplação seja enquanto participação ou ambas concomitantemente. Nesse sentido, em todos os momentos que falamos sobre esse conceito de Platão, nos baseamos em sua descrição de que, “ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma mais se parece; e o contrário: ao humano, mortal e inteligível, multiforme, dissolúvel e jamais igual a si mesmo, com isso é que o corpo se parece” (*Fédon*, 80a-b).

O conhecimento e a virtude estão intimamente unidos e vislumbram a educação. Mas educação para quê? Para Platão, ela não é nenhum acréscimo intelectual externo à própria alma, mas, sim, um constante descobrimento do que estava encoberto em nós. “O conhecimento de o verdadeiro Ser representa ainda a passagem do temporal ao eterno. A última coisa que na região do conhecimento puro a alma aprende a ver, ‘com esforço’, é a ideia do Bem” (JAEGGER, 2001, p. 885). Ou seja, a educação permite o conhecimento que, por sua vez, permite a aproximação ao que é eterno. De acordo com Nietzsche, a educação platônica visa “criar formas [*Gebilde*] duradouras, na qual algo pode crescer” (KSA 12: FP-1886, 5[50]). O filósofo moderno não está pensando em um crescimento individual ou algo semelhante, porém, sim, em um cultivo que ultrapassa os tempos. Afinal, como Nietzsche afirma, “os grandes homens reinam por milênios” (KSA 11: FP-1884, 25[354]) – e Platão é um dos maiores exemplos entre eles.

Como a educação faria isso? Organizando e hierarquizando corretamente a alma conforme sua própria composição. Em *A república* e *Fédro*, ela é composta, semelhante ao corpo (cabeça, peito e baixo-ventre), por três partes: racional, irascível e concupiscente. Essas partes correspondem, quando bem-educadas, às seguintes virtudes: sabedoria, coragem e temperança. A alma é temperante “graças à amizade e consonância que existe entre as partes, quando a opinião da que comanda e de ambas as comandadas é que a razão deve comandá-las e estas não se rebelam contra aquela” (*A república*, 442c-d). É corajosa “quando seu ímpeto preserva, nos sofrimentos e prazeres, o que a razão lhe apresentou como temível ou não” (*A república*, 442c). Por fim, a alma do indivíduo é sábia “graças àquela pequena parte que nele exerce o comando e lhe dá essas recomendações, e ainda tem dentro dele a ciência do que é útil para cada parte e para o todo que as três partes constituem em comum” (*A república*, 442c).

O virtuoso é aquele cuja alma comanda. “Enquanto se mantêm juntos o corpo e a alma, impõe a natureza a um deles obedecer e servir e ao outro comandar e dominar” (*Fédon*, 80a). Suas partes devem estar organizadas de modo que a sabedoria dê as ordens para a irascibilidade e a concupiscência. O entrosamento acontece quando a razão enfrenta o desafio interno de moderar o seu todo por meio da coragem. Dessa forma, as partes da alma se conciliam para atingir um objetivo comum: a aproximação ao Bem. Quando, todavia, a razão não exerce a sua função de comando, ou quando as outras partes não a obedecem e subvertem e usurpam o poder dela, o resultado é uma desorganização refletida imediatamente no indivíduo e na sociedade. Para evitar essa desordem, a alma tende para a sua natureza divina, buscando-a e amando-a. O movente deste amor só pode ser a própria beleza da sabedoria que encanta e vislumbra o amante.

É ela que irradia o poder divino da procriação, com o qual o homem participa da imortalidade, pela possibilidade de preservar-se naquilo que gerou, para além da sua morte. “Amar é gerar na beleza” (206b), pois o belo é a manifestação concreta da presença do divino, no homem e no cosmo, que provoca o desejo erótico da eternidade e da imortalidade (207a). Segundo o pensamento religioso do mito, a regularidade cósmica é bela porque é permanente, permite a intuição da continuidade, revela a ordem no fluxo das coisas. É a presença do ser no interior do devir, para usar noções filosóficas posteriores ao pensamento mítico. É a beleza que motiva a contemplação do cosmo, é o elemento afrodisíaco que atrai a investigação amorosa. A filosofia platônica herda a intuição epifânica da beleza contida na religião. É por amor à beleza, como resposta ao espanto por ela causado, que a filosofia se dedica a conhecer o mundo, a ultrapassar as suas aparências e buscar o seu fundamento divino, espiritual, inteligível. (PINHEIRO, 2011, p. 61)

Platão espiritualiza *Eros*, relacionando a sabedoria com seu entendimento sobre o Belo. Quem ama, ama a beleza que lhe falta e lhe escapa em meio à fugacidade do devir. Por isso, se reconhece incompleto e ignorante. Mas o amor é a energia para buscar sua completude, aspirando à eternidade e à imortalidade que o amado pode lhe garantir. “Como ser inteligente, o homem tem necessidade de ordem e entendimento, assim parece ao filósofo, devendo cooptar *eros* na ordenação racional de sua vida, amando a beleza inteligível e imutável que orienta eticamente, em detrimento do amor individual” (PINHEIRO, 2011, p. 70). Nesse sentido, aquele que ama o Belo, ama a sabedoria; quem é, por definição etimológica, o filósofo.

Todos os seres humanos possuem, assim, uma parte divina: a sabedoria – cada vez mais descoberta pelo amor. No entanto, devido ao caos individual e social comum ao plano sensível, obedecem primeiramente suas vontades corporais subvertendo a ordem natural da alma e ampliando ainda mais a desorganização política de sua cidade. São ora covardes por não defenderem sua razão enfrentando seus apetites, ora irascíveis por subverterem a hierarquia racional ignorando sua própria divindade e crendo-se erroneamente saberem o que não sabem. “A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos esses predicados. Quem não sente necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe” (*O Banquete*, 204a). Menos ainda porque a sabedoria exige uma disciplina heroica tanto da alma quanto do corpo e uma nobre abdicação a coisas supérfluas.

Esse modelo assemelha-se com a vida de Sócrates. O filósofo-rei d’ *A república* não é simplesmente uma ilustração, nem o prisioneiro que sai e volta para a caverna é

mera imaginação. Platão conhecia os riscos políticos que poderiam ameaçá-lo. Enquanto a filosofia socrática almejava identificar a ignorância dos líderes de sua sociedade, a filosofia platônica almejava fundar novos Estados, novas estruturas políticas. “O paralelo entre a construção ideal socrática e a imagem do ser humano mais belo indica qual é a verdadeira finalidade visada por Platão em *A república*. O tema desta não é, em primeiro lugar, o Estado, mas sim o Homem e a sua capacidade para criá-lo” (JAEGER, 2001, p. 836).

Platão não nega a relação de suas teorias sobre o conhecimento com a esfera política. Nietzsche interpreta o filósofo antigo como um audaz engajamento político. Platão afirma, inclusive, que “a porção mais importante e bela da sabedoria é a referente ao governo das cidades e à organização da família, o que recebeu o nome de prudência e justiça” (*O Banquete*, 209a). A filosofia platônica corresponde, sobretudo, a problemas práticos da *pólis* de seu tempo. Não à toa, Goldschmidt inicia seu livro *A religião de Platão* com “A procura da Verdade” para culminar no “Destino da Cidade”, ou seja, parte da esfera epistemológica para adentrar inevitavelmente na dimensão política. A partir disso, todas as questões educacionais se voltam para fins práticos e sociais com o objetivo de cultivar as almas aos moldes platônicos. Como Nietzsche analisa em *Timeu*, “a tarefa dos educadores e dos Estados é aqui curar. Se a cura não é efetuada a tempo, os educadores e Estados e não os doentes são os responsáveis” (KSA 10: FP-1883, 7[164]).

II.4.2: Platão e a constituição de sua república

Para Platão, tanto a alma quanto as funções de suas partes correspondem a um ou a outro tipo de *pólis*. “Ridículo seria alguém acreditar que a impetuosidade nas cidades não tenha nascido de indivíduos a quem se faz essa acusação, como os povos da Trácia e Cítia e quase todos os povos do Norte, ou o amor pelo saber que se atribui principalmente à nossa terra” (*A república*, 435e). A preponderância de indivíduos irascíveis e concupiscentes constitui cidades bélicas e artesãs. Todas elas possuem três classes em correlação com as almas de cada indivíduo: a dos governantes, dos guerreiros e dos artesãos. Aos primeiros, convém a sabedoria; aos guerreiros, a coragem; e, aos terceiros, a temperança. Se o indivíduo ideal é aquele cuja racionalidade predomina, isso não significa que ele faça parte necessariamente da classe dos

governantes. Como são regidas por suas aptidões⁷⁹, a racionalidade de alguém corajoso e temperante é saber e exercer bem suas funções, consciente de que não deve comandar a cidade. Uma alma cuja aptidão se relaciona majoritariamente com o plano sensível será sábia ao se conscientizar e aceitar que não pertence nem à classe dos governantes nem à dos guerreiros, mas, sim, à dos artesãos.

Não interessa a Platão uma cidade composta unicamente por um desses tipos de alma. Se todos os indivíduos de uma determinada sociedade fossem governantes, não haveria nem guerreiros para protegê-los nem artesãos para criar os objetos necessários à vida; somente artesãos, não haveria bons governantes nem ninguém para guerrear e um desfalque semelhante aconteceria se a cidade fosse composta apenas por guardiões. Se supuséssemos, porém, que um indivíduo fosse, ao mesmo tempo, bom governante, bom guerreiro e bom artesão, não levaríamos em conta o tempo necessário de aprendizado⁸⁰ para se realizar com primor um determinado ofício concomitantemente à necessidade imediata quando e onde eles precisam ser realizados. Por isso, “uma cidade nasce”, segundo Platão, “porque cada um de nós não é autossuficiente, mas carente de muitas coisas” (*A república*, 369b).

Seu crescimento é inevitável, precisando de matérias-primas e terras para satisfazer as necessidades de seus cidadãos. Por conseguinte, a guerra se torna uma realidade da qual não se pode escapar. “Então, deveremos tomar para nós parte do território dos vizinhos, se quisermos ter terra suficiente para pastagem e lavoura... E eles, por sua vez, também parte da nossa, se também se lançarem numa busca infundável de bens” (*A república*, 373d). A cidade necessita de guardiões especializados, isto é, muito bem treinados. Mas um bom guardião não se constitui apenas pela educação; ele

⁷⁹ Em *Protágoras*, Platão já havia posto em debate a ideia de características inatas que as almas apresentam. Em *A república*, as aptidões se relacionam com a educação a fim de evitar os excessos da cidade e de seus indivíduos. Platão almeja instaurar, por meio da razão, um controle sobre os desejos corpóreos desmesurados e desnecessários que, segundo ele, são as causas e as consequências da tirania. “Para mim, entre os prazeres não-necessários, alguns estão à margem da lei. Entre eles, alguns podem muito bem existir no íntimo de qualquer um, mas, se são reprimidos pelas leis e pelos desejos mais nobres, com ajuda da razão, ou ficam bem afastados de alguns homens ou são poucos e fracos os que restam, mas no caso de alguns homens, subsistem com mais força e em maior número” (*A república*, 571b [grifo nosso]). Assim, embora cada alma tenha as suas aptidões, é a educação conforme a concepção platônica que permite extirpar, afastar e diminuir os prazeres desnecessários. Por conseguinte, a educação possui dois fatores: aperfeiçoamento e repressão. No primeiro caso, ela desenvolverá as características benéficas de cada classe da cidade de acordo com suas funções, ou seja, com a sua própria classe ao mesmo tempo em que, no segundo caso, ela repreenderá todos os sentimentos não “nobres”, isto é, aqueles distantes da ética e sabedoria socráticas.

⁸⁰ Como dito na nota anterior, Platão classifica as aptidões de alma relacionando-as a uma determinada forma correta (filosófica) de educação. Por isso, devemos levar em conta que Platão pensa no tempo necessário para se aprender uma arte ou um ofício o que significa uma progressão de aprendizagem que se aproxima constantemente da sabedoria. “Ora, nenhum dos outros instrumentos que alguém tome em suas mãos fará dele um artífice ou atleta, nem será útil a quem não tem conhecimento de cada um deles nem está suficientemente disposto a dedicar-se aos exercícios...” (*A república*, 374d).

deve possuir uma natureza propícia para o seu ofício. Se não for astuto, veloz, forte, corajoso e impetuoso, não terá qualificações para seu posto. O que o treinamento acrescenta a essa natureza é o aperfeiçoamento da técnica e de suas próprias características naturais, além de ensinar a distinção de atitude para com seus concidadãos e seus inimigos, devendo, com uns, ser branda e, com os outros, rude. Essa última característica revela um ponto assaz importante: o guardião deve ser filósofo por natureza, pois, somente sendo amante do conhecimento, saberá e gostará de aprender a discernir sobre os interesses e objetivos das figuras hostis e das figuras amigáveis.

Platão equaliza a filosofia com o gostar de aprender, o que lhe permite pensar o guerreiro por meio de exemplos socráticos, como o primordial cultivo do intelecto. Ao guardião, não faz sentido possuir nenhuma propriedade além do mínimo que lhe basta para viver. Por isso, sua educação o torna rígido em relação aos prazeres e em relação às dores do corpo e da alma, preservando, nele, um lema essencial: a busca pela verdade a fim de julgar o que é melhor para a cidade. Nesse sentido, a estima pela filosofia é uma estratégia de sobrevivência da *pólis*. Se, para suprimir nossos desejos, necessitamos de maiores posses e se os desejos fossem descontrolados, então a cidade entraria em guerras constantes e irresponsáveis. Os guardiões precisam ser austeros em relação aos prazeres para impossibilitar que sua sociedade seja destruída pela ambição.

O governante surge, por sua vez, dos guerreiros. Mesmo entre eles, há uma seleção com o objetivo de encontrar o melhor ou os melhores indivíduos entre todos os guardiões. Para isso, “se deve observá-los em todas as etapas da vida, para ver se são guardiões desse princípio e se nem sob fascínio, nem sob violência, esquecendo-se dela, deixam de lado a decisão de que devem fazer o melhor para a cidade” (*A república*, 412e). Platão segue à risca um código de ética que compõe sua aristocracia. A partir de inúmeras provas, devem testar seus espíritos para, enfim, descobrir o mais apto entre eles na arte de governar. Quem mais se ressentir por causa de alguma dor e, por isso, mudar de postura em relação à sabedoria e a todas as atitudes e capacidades que um guerreiro deve possuir, menos poderá governar a cidade. O mesmo acontece em relação ao fascínio que vitima aquele que se encanta por causa do prazer ou se angustia por causa do medo. A educação possui também esta função: criar as situações onde os guardiões possam ser observados e selecionados.

Como a cidade é um reflexo da alma de seus indivíduos, e vice-versa, Platão cria uma reciprocidade entre a virtude e a justiça.

Visto que em cada um de nós se apresentam as mesmas partes que compõem a cidade (435e), será justo aquele cuja alma, também

composta de três partes, estiver de acordo com a disposição das partes da cidade. Se a cidade é justa quando suas três partes estão corretamente relacionadas, isto é, quando o governante, pelo saber que possui, pode, com o auxílio da parte corajosa – os guardiões –, legislar e controlar os excessos da parte desejante – os artesãos –, a alma, por sua vez, portadora de uma parte racional, será justa quando esta, aliada à parte corajosa, puder controlar a parte do desejo. A cidade assim disposta, além de justa, é temperante e harmônica, assim como os que nela habitam, sendo injusta a cidade onde tal harmonia não se mantém (433a-444e). (FILHO, 2006, p. 32-33)

Esse filósofo antigo⁸¹ almejava⁸² uma nova classe dominante sobre os pilares da racionalidade na ética e das verdades metafísicas. Segundo Dodds, “sua preocupação

⁸¹ É interessante vislumbrarmos alguns fatos históricos sobre Platão e seu envolvimento com a política. “En el año 367 sucedió a Dionisio I su hijo, del mismo nombre. Su padre le había tenido alejado de la política, y cuando el joven, bien dotado, empuñó las riendas del poder, nadie podía prever el camino que emprendería. Éste fue el momento en que Dión escribió a Platón para decirle apremiantemente que era llegada la ocasión de infundir su espíritu en el régimen de Siracusa. Aunque Platón no haya escrito las palabras de la *Carta séptima* (328c) en las que justifica su decisión de hacer un segundo viaje, pueden considerarse como expresión exacta de su intención de contrastar la especulación filosófica con la acción política y superar así la antinomia surgida desde la sofística entre sistema de vida teórico y práctico. Cuando en el año 366 llegó a Siracusa, el recibimiento fue solemne y caluroso. También los comienzos fueron así, pero pronto los círculos palaciegos, temerosos de su influencia, recuperaron la supremacía y supieron robustecer de tal modo las sospechas de Dionisio contra Dión que éste fue desterrado. Pero Platón quedó en situación incómoda como huésped del soberano hasta que en 365 pudo emprender el regreso, no sin tener que prometer que retornaría a la terminación de la guerra que a la sazón sostenía Dionisio. También Dión debería volver entonces. Años después, el tirano, que entretanto había llamado a palacio a los socráticos Esquines y Aristipo, apremió a Platón para que volviese. El mismo Dión estaba interesado en este viaje, del que esperaba una mediación; los amigos de Atenas y de la Italia Meridional lo solicitaban decididamente, y cuando Dionisio, en la primavera del año 361, envió una trirreme a Atenas para buscar Platón, éste se decidió con hartazgo a llegar por tercera vez al estrecho de Escila (según *Od.* 12, 428) a fin de atravesar de nuevo la funesta Caribdis’ (*Ep.*, 7, 345d). Las cosas discurrieron peor que antes. Las preocupaciones filosóficas del tirano se disiparon como el humo; tomando en prenda la fortuna de Dión, realizó un pérfido juego, y finalmente mandó a Platón vivir fuera de la ciudad entre los mercenarios. A duras penas obtuvo éste por intervención de Arquitas en el verano del año 360 su repatriación. Dión, que vio fracasar toda esperanza de arreglo, se preparó para una solución violenta. Platón rehusó toda participación, pero le permitió reclutar académicos. Dión ocupó Siracusa en el año 357 y forzó a Dionisio a huir. Durante cuatro años gobernó en medio de crecientes dificultades, pues sus planes autoritarios estaban en pugna con el frente democrático. En el año 353 cayó víctima de una conjuración tramada por Calipo, el académico que había acudido a Siracusa al lado de Dión. Del profundo dolor de Platón por el trágico fin del amigo hablan los sentidos dísticos que escribió para su sepulcro” (LESKY, 1968, p. 540-541).

⁸² Uma questão interessante sobre *A república* se dá entorno das intenções de Platão com esta obra: ela seria meramente utópica ou, visto os fatos históricos acima, almejaria alguma efetivação? Ainda segundo Lesky, “no se la debe tildar sin más de una de tantas utopías, pues Platón ideó la imagen de su Estado justo convencido de las dificultades de su actualización, pero sin renunciar por completo a tal posibilidad” (1968, p. 540). Nesse sentido, claro que Platão não queria uma república estritamente baseada em seu livro como se ele fosse um guia perfeito para se construir uma cidade real; mas, ele não escreveu também uma de suas mais complexas obras simplesmente para o passatempo e a diversão alheias. O que nos interessa é compreender *A república* como um guia educacional e político que cunhou as estruturas da Europa, atingindo, inclusive, a modernidade. Como afirma Jaeger, “*A república* platônica é, antes de tudo uma obra de formação humana. Não é uma obra política no sentido habitual do *político*, mas sim no seu sentido socrático. Mas a grande verdade educacional que a *República* ilustra plasticamente é a estrita correlação entre a forma e o espaço. Não é só de um princípio artístico que se trata, mas sim de uma lei do mundo moral. O homem perfeito só num Estado perfeito se pode formar, e vice-versa: a formação deste tipo de Estado é um problema de formação de homens. É nisto que se baseia o fundamento da correlação

global é explorar as possibilidades de um tipo excepcional de personalidade, e a *República* é dominada por uma preocupação similar” (2002, p. 212). Com bastante astúcia, o jovem Nietzsche percebe algo semelhante. “Aqui, uma intenção poética inventa e pinta com rudeza a meta própria do Estado, a existência olímpica e a geração e preparação sempre renovadas do gênio, diante de que tudo não passa de instrumento, auxílio e condição de possibilidade” (CP, O Estado Grego).

Entre as técnicas platônicas de manutenção e garantia das estruturas de sua cidade, está a “mentira necessária”, como a denomina cautelosamente o Sócrates platônico. Pensando-a, “que jeito teríamos de dizer uma mentira, única e genuína, com ela persuadindo principalmente os próprios chefes e, se não, o resto da cidade?” (*A república*, 414b-c). Ao responder essa pergunta, Platão não quis se direcionar somente aos artesãos a fim de que a “dominação”⁸³ sobre eles se mantivesse; ele quis, também, persuadir os governantes e os guardiões. Embora disseminadas para todos, a mentira enquanto manutenção política está sob o controle da classe governante a fim de que paradoxalmente a cidade se aproxime da Verdade, do Bem e da Justiça. Em *Hípias Menor* (365d-e), Platão relaciona, inclusive, a mentira à astúcia e à inteligência como uma característica do sábio. Dessa forma, ele se utiliza de uma antiga história afirmando que, embora sejamos irmãos, o deus, “no momento da geração, em todos os que eram

absoluta que existe entre a estrutura interna do Homem e a do Estado, entre os tipos de Homem e os tipos de Estado. E isto explica igualmente a contínua tendência de Platão a sublinhar a atmosfera pública e a sua importância para a formação do Homem” (2003, p. 837). O posicionamento de Altman também nos é interessante: “É particularmente importante lembrar que *A república* se refere a uma cidade apenas porque Sócrates pensou que, ao criar uma cidade justa, faria com que Glauco visse mais facilmente o que é a justiça, escolhendo-a, em consequência, como o seu modo de vida. A importância de Glauco não deve ser exagerada, contudo. Certamente ele é o membro mais importante na audiência fictícia de Sócrates: a audiência, na casa de Céfalo, que existe dentro do mundo cuidadosamente traçado d’ *A república* platônica. Mas existe outra audiência exterior ao mundo criado pelo texto: é aquela da qual fazemos parte enquanto leitores. Pode haver uma pequena dúvida quanto a Platão desejar que nós admiremos sua habilidade como escritor, ao criar um mundo fictício tão envolvente. Ele também deseja que sejamos persuadidos por Sócrates do mesmo modo que Glauco finalmente o será. *A república*, assim, versa sobre a escolha em um duplo sentido: no nível fictício, ela narra a estória de como Glauco é levado por Sócrates a escolher a justiça ao invés da vida de injustiça, defendida por Trasímaco. E ela também coloca o leitor no papel de Glauco e nos convida a fazer exatamente a mesma escolha. Assim, através dessa identificação com o Glauco fictício, o leitor torna-se o herói da *República*” (ALTMAN, 2012, p. 357).

⁸³ As aspas são, aqui, necessárias, porque seria errôneo interpretar a idealização platônica como uma dominação de uma classe sobre a outra ao modo político e econômico da modernidade. Por meio da educação e, conseqüentemente, da sabedoria, a consciência das funções individuais de acordo com as aptidões naturais se tornam uma tendência tanto espiritual quanto corporal dos cidadãos, querendo que a ordem imaginada por Platão se efetue. Para ele, a dominação se dá quando se é governado, sem o querer, por pessoas piores ante si, de modo que se torna uma necessidade coercitiva, conforme essa lógica, que os bons (mesmo não querendo) assumam os postos políticos de uma determinada cidade e a governem. “O pior dos castigos para alguém é ser governado por alguém inferior, quando ele próprio não quer assumir o governo. Aparentemente, é sentindo esse temor que os homens de bem exercem o governo, não como se nele buscassem algo de bom ou uma vida boa, mas como se estivessem diante de algo que não podem evitar e como se pudessem entregá-lo a alguém melhor que eles ou a um igual” (*A república*, 347c).

capazes de comandar misturou ouro, e por isso são valiosos, e em todos os que eram auxiliares daqueles misturou prata, mas ferro e bronze nos agricultores e outros artesãos” (*A república*, 415a).

Hesíodo expressou algo parecido em *Os trabalhos e os dias* onde os primeiros indivíduos, feitos de ouro, eram, “divindades pela vontade de Zeus grande, nobres, terrestres, guardiões dos humanos percíveis” (HESÍODO, 2012, p. 75). O poeta associa-os à superioridade divina, reconhecendo-os como uma raça guardiã. Embora altere esse mito ao entender que as “raças de ouro” não são os guardiões, mas, sim, os mais sábios, Platão conserva boa parte desse mito, relacionando-o aos melhores e aos piores tipos de governo. “Neste ponto, Sócrates está explicando como a cidade degenera da melhor forma de governo para as quatro formas inferiores: timocracia, oligarquia, democracia e tirania” (ALTMAN, 2012, p. 356). Independentemente das tradições alteradas ou conservadas, o mito em Platão é utilizado para, “em primeiro lugar, convencer os próprios chefes e os soldados, em seguida, também o resto da cidade, de que aquilo com que os nutrimos e educamos, tudo isso, como se fossem sonhos, eles acreditavam que se dera com eles” (*A república*, 414d). Com isso, a filosofia platônica elabora uma racionalidade política que constitui e administra sua sociedade, atribuindo, a cada indivíduo, ofícios específicos e formando-os com a “consciência” de que cumprem e devem cumprir suas funções para o bem de uma “cidade justa”.

II.4.3: Platão e a tirania da Verdade

Nietzsche procura demonstrar que esses ideais – geralmente considerados como “nobres” ou “superiores” – correspondem, muitas vezes, a sentidos contrários. Para querer a Verdade de Platão enquanto fundamento político, é necessário, em certos casos, desejar a mentira – até que ela, por fim, seja fielmente crida como realidade.

Agora faço esta pergunta decisiva: existe realmente oposição entre mentira e convicção? – O mundo inteiro acredita que sim; mas o que não acredita o mundo inteiro! – Cada convicção tem sua história, suas formas preliminares, suas tentativas e erros: ela *torna-se* convicção após *não* ser uma por muito tempo, após *mal* ser uma por mais tempo ainda. Como? Entre essas formas embrionárias de convicção não poderia estar a mentira? (AC, §55)

Convencido de que faz o “melhor”, Platão funda as estruturas políticas de sua cidade no que talvez classificasse, em outras circunstâncias, de imoral – como é o caso da mentira. De acordo com a filosofia nietzschiana, “nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais de seu *direito* à mentira” (CI, Os “melhoradores” da humanidade, §5). Nietzsche chama, no entanto,

de mentira *não* querer ver algo que se vê, *não* querer vê-lo *tal* com se vê: se a mentira ocorre na presença de testemunhas ou não, é algo que não importa. A mentira mais habitual é aquela com que se mente a si mesmo; mentir para os outros é, relativamente, uma exceção. Esse *não* querer ver o que se vê, não querer ver *tal* como se vê, é praticamente a primeira condição de todos os que são *partido* em algum sentido: o homem de partido torna-se mentiroso necessariamente. (AC, §55)

Desde seus primeiros escritos, a filosofia nietzschiana compreendeu o projeto platônico sob forte influência socrática semelhante ao caso das tragédias euripidianas⁸⁴, o que teria protagonizado um árduo confronto contra as naturezas artísticas do próprio Platão⁸⁵. Ao estado racional, se defrontava o instinto do poeta que Sócrates identificava

⁸⁴ Eurípides foi, por excelência, esse caso conflituoso entre as forças trágicas e as forças racionais. Em *O nascimento da tragédia*, a acusação de Nietzsche de que as obras euripidianas teriam feito a tragédia suicidar precisava resolver a ambiguidade de que esse grande agressor do trágico seria também aquele que compôs uma das obras mais trágicas da Antiguidade: *As Bacantes*. Eurípides apresenta, nessa tragédia, a orgia, o feitiço, o descontrole, o horror, o dilaceramento, o prazer, apresenta o dionisíaco pleno, como se o seu juízo se assemelhasse finalmente aos conselhos de Tirésias e Cadmo: contra determinadas esferas divinas [dionisíacas], é impossível lutar. Segundo Otto, “em seu drama *As Bacantes*, Eurípides mostra como *Penteu*, aristocrático neto de *Cadmo*, se opôs com todas as suas forças, em Tebas, à invasão das orgias dionisíacas, até que teve de pagar com a morte sua resistência” (OTTO, 2006, p. 160-161). Antes de *Penteu* ser estraçalhado, Dioniso o induziu arditosamente a utilizar uma vestimenta feminina “e quem a aceita já está atingido por uma leve demência. Primeira alteridade. Mas é também o traje do deus” (DETIENNE, 1988, p. 43). Detienne nos mostra que esse contexto é uma preparação ritualística de purificação e de sacrifício. As roupas de *Penteu* seriam uma forma de aceitação do divino de modo muito parecido à própria biografia de Dioniso após ser longamente perseguido e enlouquecido por Hera e encontrado por Réia que o purifica, dando-lhe roupas novas e ensinando-lhe suas cerimônias. De qualquer modo, enquanto as tragédias de Ésquilo conservaram elementos primitivos, Sófocles iniciou a consciência do artista em relação à produção de sua obra, culminando no esclarecimento da tragédia em Eurípides. O prólogo, a intensificação do deus *ex machina* e o reposicionamento do coro como um ator coadjuvante foram as mudanças que levaram essa arte ao suicídio. “A tragédia de Eurípides é o termômetro do *pensamento* estético e ético-político de sua época, em oposição ao desenvolvimento instintivo da arte antiga, que chegou ao seu final com Sófocles” (ITS, §10). Um termômetro: a medição como *reação* a um ambiente. Eurípides a planejava racionalmente, ao modo socrático, como transmitir determinados pensamentos a fim de *conduzir* seu público a uma “realidade” específica. Quando ele pôs-se à frente dos palcos esquilianos, não como poeta, mas como *pensador*, toda a força de sua consciência inquiriu as tragédias. “Com esse dom, com toda a clareza e agilidade de seu pensar crítico, sentara-se Eurípides no teatro e se empenhara por reconhecer, como uma pintura obscurecida, traço após traço, linha após linha, as obras-primas de seus grandes antecessores” (NT, §11).

⁸⁵ Curiosamente, o filósofo não deixa de ser um artista para Platão. Notemos que, embora ambos possuam inspiração divina, o registro é assaz diferente. Na tradição da Grécia antiga, a concepção sobre os poetas regia que suas inspirações, orientações e autoridades eram conferidas pelas Musas; por isso, tanto Homero (*Ilíada*, II, 484-492) quanto Hesíodo (*Teogonia*, vv. 01-39) as invocam,

como uma falta de consciência e reflexão sobre as questões éticas. O poeta trágico era, no limite, o ser mais ignorante e, por conseguinte, o menos filosófico possível, como Platão já havia diagnosticado sarcasticamente no diálogo *Íon*, “de um modo que não deixa dúvidas, que estes belos poemas não são humanos nem obras de homens, mas que são divinos e dos deuses, e que os poetas não passam de intérpretes, sendo possuídos pela divindade, de quem recebem inspiração” (*Íon*, 534e). Aqui, o tratamento platônico para com a faculdade criadora dos poetas é uma ironia que se desvela no trecho seguinte, afirmando o artista como um ser impotente cuja “divindade faz, propositalmente, cantar o mais belo poema lírico pela boca do mais medíocre poeta” (*Íon*, 534e).

Esses artistas são uma ameaça à arquitetura política redigida em *A república*. Segundo a concepção de Nietzsche, eles desafiam as sinuosidades da concepção metafísica platônica e da ética socrática propondo outros caminhos para a existência. Em *Sócrates e a tragédia*, um dos escritos preparatórios para *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma que “para uma mente excitável e sensível, essa arte representa um pavio perigoso: razão suficiente para desterrar do Estado ideal os poetas trágicos” (ST) como acontece no livro III d’ *A república* e como faz *As leis* (245a-c) ao compará-los com as atividades cotidianas. Ainda para o jovem Nietzsche em seu prefácio “O Estado grego”, Platão recepiona e intensifica os ensinamentos de Sócrates substituindo os ideais artísticos do gênio pelos ideais de racionalidade: “Que ele não tenha colocado o gênio em seu conceito geral no cume de seu Estado perfeito, mas apenas o gênio da sabedoria e do saber, [...] isso foi consequência intransigente do julgamento socrático sobre a arte [...]” (CP, O Estado grego). Nietzsche desenha, ao longo de todos os seus escritos, essas dissonâncias e oposições entre Platão e a tradição grega a ponto de classificá-lo em *Para a genealogia da moral* como o “grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu. Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo” (GM, III, §25).

confirmando e prolongando a tradição divina da mitologia grega. Em toda a sua obra, Platão correlaciona os artistas à inspiração divina das Musas (*Íon*, 242a e *As leis*, 719c) estabelecendo uma complexa relação entre o seu pensamento e a sua tradição. Platão reconhece, na sabedoria, também uma inspiração divina semelhante ao artista que ora se apossa plenamente do filósofo, ora apenas lhe indica os melhores caminhos. No entanto, o registro mitológico cede lugar para a epistemologia: enquanto as Musas inspiravam os poetas, a Verdade e o Bem inspiram o filósofo que, devido aos meandros da filosofia platônica, são a própria divindade e fazem com que o amante da sabedoria componha um patamar mais alto do que o poeta. “É assim que não se pode pintar o Deus – note-se o singular em 380 B-C – como se fosse o autor dos males que se abatem sobre os homens. Temos aí um dos traços determinantes do que se poderia chamar de teologia platônica, contraposta à dos poetas. Deus não pode ser autor do mal” (VILLELA-PETIT, 2003, p. 62).

De fato, Platão combateu diretamente os poeta⁸⁶, sobretudo, Homero que “foi o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos” (*A república*, 595b-c). Sua grande censura a Homero, Hesíodo e todos os outros exigia que não fizessem “uma conjectura errada sobre como são os deuses e os heróis, como um pintor cujas pinturas não têm semelhança alguma com os objetos que pretendia reproduzir em sua obra” (*A república*, 377e). Aos deuses, Platão idealiza apenas a bondade e a justiça em concordância com seus próprios valores – procedimento que será, diga-se de passagem, muito aproveitado pelo cristianismo. Caso houvesse, portanto, poesias que disseminassem valores e mitos adversos aos valores platônicos, então deveriam ser alteradas, censuradas, silenciadas ou exiladas de sua “cidade justa”. A mitologia de Hesíodo sobre Urano e Cronos, por exemplo, sequer deveria ser dita e, se fosse extremamente necessário dizê-la, deveria ser feita apenas para algumas pessoas. A proposição que sustenta essa atitude se concentra na concepção de que um deus é essencialmente bom, o que torna inconveniente todas as histórias que apresentam deuses deteriorados, prejudiciais, maus, enganadores. “Há portanto ficções boas e outras más. Feias ou más seriam aquelas cujo efeito na educação é pernicioso, induzindo a uma visão falsa das ações a serem imitadas” (VILLELA-PETIT, 2003, p. 62).

Anos antes de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche interpretava a filosofia platônica como uma incessante força agônica que pelejou contra a sua tradição de modo semelhante a Sócrates. “Não entenderemos, em seu vigor, esse ataque ao herói nacional da poesia – também aquele posterior, em Platão – se não pensarmos que em sua raiz está uma imensa cobiça de ocupar o lugar do poeta abatido e de herdar a sua fama” (CP, O Estado grego). Embora os diálogos platônicos parem entre “lírica e drama, entre prosa e poesia” como afirma *O nascimento da tragédia* (§14), Platão desloca sabiamente o registro da luta: para combater os poetas e os sofistas, ele não adentra em seus jogos artísticos e retóricos; ao contrário, os traz ao terreno de suas regras, sob o registro dialético da verdade metafísica. Demonstra-se, assim, uma vontade de poder monstruosamente dominadora. Essa concepção da juventude de Nietzsche também se

⁸⁶ Com Xenófanes, as representações filosóficas não apenas se distanciaram da poesia mítica como começaram a perceber a disparidade entre suas formas de sentir e de expressar o mundo. “O caso de Xenófanes nos interessa particularmente, pois que, embora adotasse a forma tradicional versificada enunciando seu pensamento em poemas, ele não se privava de criticar os grandes poetas da tradição: Homero e Hesíodo” (VILLELA-PETIT, 2003, p. 53). O pensamento desse filósofo se tornou crítico ao se pôr ferrenhamente contra as perspectivas que não lhe partilhavam os mesmos fundamentos. Destarte, foram os pré-socráticos que iniciaram um ácido movimento contrário às percepções míticas, fortalecendo o terreno para Platão. Mesmo Heráclito não deixou, de criticar os poetas, apesar de ser um caso bastante diferente de outros pensadores já que realizou também uma crítica à própria filosofia pré-socrática. Segundo ele, “muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu” (DK 22 B 40).

mantém ao longo dos anos, embora um pouco mais intensificada. A força de Platão almejou não apenas o lugar de Homero como, também, o de seu mestre Sócrates. É interessante, nesse sentido, o que Constantinidès explana

Platão foi na realidade, uma vítima com consentimento: ele soube tirar o melhor proveito deste conluio com seu contrário, o plebeu Sócrates (Nachlass/FP-1884 25[287], KSA 11.87), compreendendo instintivamente a utilidade, para ele, de uma disciplina através da lógica racional. Sócrates foi, nesse sentido, vítima de sua própria vítima! Platão retém, por certo, seu ensinamento, mas, antes de tudo, *platonizado*. (2013, p. 124)

Segundo Nietzsche, “Platão fez todo o possível para introduzir algo nobre e refinado ao interpretar a palavra do mestre, introduzindo, sobretudo, a si mesmo” (BM, §190). Não importa que o legislador respeite Sócrates ou sua “tradição” como pensa *Político e As Leis* e como afirma Goldschmidt⁸⁷, porque, ao aceitar os preceitos metafísicos platônicos e, por conseguinte, a ética socrática, a filosofia platônica já impõe suas condições. A tirania platônica não se apresenta semelhante a um governante cujas forças físicas e violentas asseguram seu poder como apresentam os casos da história. A questão para Nietzsche é demonstrar que todos pertencemos a um conjunto de regras que domesticam nossos corpos, por meio de noções platônicas como a Verdade que perfazem nossos modos de pensar e valorar. Se Platão afirma que o legislador deve respeitar a tradição, é porque ele é a tradição ou se quer como tal! A tirania existe porque as concepções platônicas se enredaram por todos os lados: se tornaram estruturais; porque a Verdade metafísica, a dualidade de planos e a racionalidade se tornaram autocratas nos discursos posteriores à Grécia Clássica. Em suma, a concepção filosófica platônica vocifera, como um clamor político, a todo o futuro, a máxima: “Eu, Platão, *sou* a verdade” (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §1).

A filosofia platônica criou, assim, um emaranhado conceitual como reação a um mundo diversificado. Enquanto poder de seu corpo, quis dominar as forças que lhe ameaçavam, inclusive as suas. O moralismo dos sábios gregos a partir de Platão⁸⁸ ecoa

⁸⁷ “Este princípio é conforme, ao mesmo tempo, à ordem cósmica e ao governo da Inteligência divina cuja lembrança a lenda nos conservou. Seria preciso destacá-lo dessas duas fontes em que ele haure sua inspiração e sua legitimidade, para ver aí o fundamento de um regime tirânico” (1970, p. 111).

⁸⁸ O jovem Nietzsche não classifica os filósofos como pré-socráticos, mas, sim, como pré-platônicos, pois entende que Sócrates é o marco final de um período de múltiplas perspectivas filosóficas. A partir dele, a filosofia se multiplica vertiginosamente enquanto um complexo moral da tradição filosófica grega. “Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucedeu a outra, qual onda após onda, de como uma universalidade

com o dos sacerdotes. Ele “é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão” (CI, O problema de Sócrates, §10). Ou seja, para Nietzsche, a filosofia platônica era uma expressão da falta de poder dentro dos registros tradicionais da Grécia antiga: a poesia e a retórica. “Deve-se, para não se perder, para não perder sua *razão*, fugir das vivências. Assim, Platão fugiu da realidade e só quis contemplar as coisas em pálidas imagens mentais” (A, §448).

A epistemologia platônica (sua Ideia, seu Bem, seu conhecimento contra a opinião alheia) foi uma resposta fisiológica ao sofrimento semelhante ao “inferno” próprio dos sacerdotes. “A *coragem* ante a realidade é o que distingue, afinal, naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal” (CI, O que devo aos antigos, §2). Destarte, a filosofia desse espírito foi uma ferramenta que se refinou inicialmente por meio dos ensinamentos de Sócrates até superá-los e criar sua Verdade como divina, instaurando nela uma fé milenar que refletiu, inclusive, na ciência moderna:

É ainda uma *fé metafísica*, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a Verdade, de que a verdade é *divina*... (GM, III, §24)

II.5. A tarefa da Igreja: fazer do homem um sublime aborto

Quando Nietzsche nasceu, seu pai fez um longo discurso prometendo seu filho com e para Cristo; quarenta e quatro anos depois, ele escreve *O anticristo*. Como disse Bohley, “não há melhor exemplo de uma educação fracassada do que a educação cristã de Nietzsche” (1987, p. 164). Figl demonstra também que os colégios frequentados pelo filósofo tinham orientações não apenas guiadas pelo cristianismo como discriminavam

jamais pressentida de avidez de saber, no mais remoto âmbito do mundo civilizado, e enquanto efetivo dever para com todo homem altamente capacitado, conduziu a ciência ao alto-mar, de onde nunca mais, desde então, ela pôde ser inteiramente afugentada, de como através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar; quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno, não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal” (NT, §15).

as culturas não europeias (2007, p. 17). Esses contextos representam a intensidade da atmosfera religiosa que o cercava tanto em seu ambiente familiar quanto em suas instituições de ensino. Talvez, a grande contribuição dessas experiências não tenha sido em relação ao âmbito teórico do cristianismo, mas, sim, em relação ao âmbito prático, ao cotidiano que concentrava o tipo de cristão criticado por Nietzsche como contrário aos ensinamentos de Jesus.

Esse tipo é o reflexo do engajamento sacerdotal no qual o cristianismo se constituiu. A história cristã compõe a genealogia dos sacerdotes, compartilhando, com eles, a fraqueza fisiológica, a aquisição da força a partir da criação de seu próprio inferno, ou seja, das crueldades e sofrimentos que impõe a si mesmo (autopenitências, castidades, jejuns etc.⁸⁹) e os valores sem contato com a realidade que almejam “melhorar” os seres humanos. Por conseguinte, o cristianismo compõe a história dos processos civilizatórios, da domesticação e da formação de rebanhos, em que os indivíduos seguem fielmente seus pastores⁹⁰. Sua peculiaridade se deriva, no entanto, de suas heranças. De acordo com Nietzsche, “sem o platonismo e o aristotelismo [não haveria] nenhuma filosofia cristã” (KSA 11: FP-1884, 25[257]).

Claro que, de Platão e Aristóteles até o cristianismo, existe uma vasta gama de transformações culturais e, especificamente, filosóficas e religiosas que constituem as possibilidades do surgimento da religião cristã. Como grande conhecedor da

⁸⁹ Como vimos, tudo o que contraria e nega os instintos humanos opera uma *Zähmung*, interiorizando as forças para forjar um espírito passivo de ser visto como “culpado”; tal culpa alimenta o ciclo, fazendo com que os instintos sejam ainda mais combatidos e, por conseguinte, o corpo seja sempre mais enfraquecido. Essa lógica foi transmitida pelos sacerdotes cristãos aos seus fiéis, após conceberem sua interpretação de Jesus. Segundo Lourenço, “em Mateus (19,12), ouvimos da boca de Jesus palavras surpreendentes sobre a autocastração em prol do reino dos céus, palavras essas que, embora se tenham prestado a diversas interpretações, podem ser lidas como aprovando não só o celibato voluntário como uma vivência verdadeiramente extrema da castidade. Certo é que muitos cristãos dos primeiros séculos, na expectativa de que o mundo iria acabar em breve com a segunda vinda de Cristo (pelo que já não fazia sentido a ordem emitida por Deus nos primórdios: ‘Multiplicai-vos’), levaram literalmente esse ideário de permanente abstinência sexual, apoiados não só na clara aprovação pela castidade – e, mais ainda, pela virgindade –, que atravessa toda a epistografia de Paulo (ver sobretudo o capítulo 7 da primeira Carta aos Coríntios), como em frases concretas proferidas por Jesus (nomeadamente a de que só pode ser seu seguidor quem ‘odiar’ a mulher e os filhos: Lucas 14,26)” (2017, p. 31).

⁹⁰ Historicamente, o cristianismo foi uma religião com correntes que se digladiaram consigo mesmas. Após as violentas perseguições romanas aos cristãos, o cenário de conflitos não se alterou. De acordo com Lourenço, “a nossa dificuldade não reside apenas em encararmos o fato de, afinal, a despenalização do cristianismo por Constantino não ter trazido o fim da perseguição dos cristãos: a perseguição de cristãos continuou após a despenalização, legalização e (já no século V) obrigatoriedade do cristianismo, apenas com a diferença de os perseguidores dos cristãos já não serem pagãos, mas sim outros cristãos” (2018, p. 10). Ou seja, os cristãos adotaram a lógica tanto de seus perseguidores romanos quanto dos representantes políticos do cristianismo que discordavam de toda leitura não ortodoxa sobre Jesus que se declarava já a partir do século III. “No início do século IV,” por exemplo, “um grupo de cristãos encarcerados em Cartago e aguardando a morte na arena padece na prisão de fome e de sede, porque à porta do cárcere um grupo de outros cristãos montou piquete para impedir que água e alimentos chegassem aos ‘heréticos’” (LOURENÇO, 2018, p. 10).

antiguidade, Nietzsche não desconsidera isso em nenhum momento⁹¹. Mas, entre essa vastidão, Sócrates e Platão se apresentam como os dois grandes influenciadores do cristianismo. Por meio da racionalidade e sagacidade socráticas, as fisiologias com baixa vitalidade possuem um maior poder de dominação moral. Também com Sócrates, se inicia um desprezo contra o corpo que, em Platão, ganha fundamentos ainda mais poderosos ao instaurar dogmáticamente seus valores e suas concepções. “Já em Platão é inventado o ‘salvador’, que desce ao sofrimento e ao ruim” (KSA 11: FP-1884, 26[354]). O cristianismo descende do platonismo, mas, diferente de Platão, não possui nenhum resquício de nobreza. Ao contrário, ele delimita e instaura apenas a domesticação dos seres humanos por meio do estabelecimento de garantias fanáticas de que a sua moral será seguida e respeitada.

Durante dezoito séculos, essa foi a tarefa da Igreja: enfraquecer as forças humanas:

quando davam consolo aos sofredores, ânimo aos oprimidos e desesperados, sustento e apoio aos dependentes, e quando atraíam os interiormente destruídos e os que se tornavam selvagens para os monastérios e penitenciárias da alma, afastando-os da sociedade: que mais precisavam fazer para trabalhar, de consciência tranquila e sistematicamente, na conservação de tudo que era doente e sofredor, ou seja, trabalhar de fato e verdadeiramente na *degradação da raça europeia*? (BM, §62)

A Igreja é inversa à concepção de guerreiro de Zaratustra visto no capítulo “Por uma vontade de poder resistente” da Seção I, estimando o que é fraco e depreciando o que é forte nos seres humanos. Seus métodos não prescrevem fórmulas e práticas para que os sofredores superem seus pesares; ao contrário: incutem o sofrimento, infundem a

⁹¹ Em grande parte de seus textos filológicos, Nietzsche se dedica a demonstrar as transformações filosóficas que aconteceram ao longo do tempo. Em *Os filósofos pré-platônicos* de 1872, por exemplo, o tom genealógico sobre as raízes da filosofia é claramente expressado a partir das distinções entre Tales, enquanto primeiro filósofo, e Sócrates, entendido por Nietzsche como o último filósofo antes de um novo movimento iniciado por Platão. Em *Descrição da retórica antiga* de 1872, *História da literatura grega I e II* de 1874-1875 e *História da literatura grega III* de 1875-1876, temos inúmeros outros exemplos do grande conhecimento de Nietzsche sobre o vasto pensamento greco-romano. Em *Além de bem e mal*, o filósofo escreve sobre Epicuro (§7), Catilina (§194), Júlio César (§200), Cícero (§247), Demóstenes (§247), Petrónio (§28), Tácito (§195) e Tibério (§55). Assim, poderíamos expor as centenas de anotações sobre as transformações históricas da Grécia Antiga até os inícios do Cristianismo após a queda romana. Ou seja, sabemos que Nietzsche não acredita em uma transposição direta e sem nenhuma outra influência do pensamento socrático-platônico para o cristão; menos ainda, sabemos que ele não desconhece a riqueza de tal história. No entanto, interpretar todas essas transformações filosóficas da antiguidade aos pilares do cristianismo está claramente além das forças e dos objetivos desta tese. O foco aqui está, portanto, nas grandes características entre Sócrates, Platão e o Cristianismo que, apesar de comporem suas estruturas foram, de certo modo, relegadas a um segundo plano ao longo do estabelecimento institucional da Igreja.

vingança contra a vida e cultivam o ódio contra as coisas terrenas. Tudo isso por meios que se estabelecem como o tipo moral único (e divino) da natureza humana e que, conseqüentemente, *deve* ser seguido a todo custo: “não parece que apenas *uma* vontade dominou a Europa por dezoito séculos, a de fazer do homem um *sublime aborto?*” (BM, §62). Contra essa única vontade, Nietzsche declara guerra a fim de demonstrar que “a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica – vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo” (GM, III, §16).

A partir disso, o filósofo perscruta a milenar história do cristianismo percebendo uma enorme diversidade em seus métodos de desnaturalização dos seres humanos: a vergonha, o medo, o remorso, a compaixão, a vingança e o ódio são fundamentos da psicologia cristã enquanto uma interpretação que julga a vida como a fonte de todo o mal. O corpo consoma o “pecado” e representa a “vergonha” – não à toa, os órgãos genitais das estátuas foram quebrados, as disposições naturais do organismo foram entendidas como “pecados capitais” e as relações sexuais foram padronizadas por meio da heteronormatividade. Para Nietzsche, a Igreja operou uma domesticação que enjaulou e enfraqueceu todo tipo humano vitalmente forte. A dor, a fome, o medo foram manuseados para enfraquecer a “besta” humana a fim de que seus sacerdotes “melhorassem” e “salvassem” os ímpios; ou melhor, introjetassem sua refinada psicologia a ponto de que o “culpado”, mesmo sem sê-lo, se sentisse como tal. “Recorde-se os célebres processos contra as bruxas: os mais perspicazes e humanos juízes não duvidavam da existência da culpa; as ‘bruxas’ mesmas *não duvidavam* – e no entanto não havia culpa” (GM, III, §16).

Assim, a Igreja Cristã procurou extirpar todo costume e toda cultura destoantes de seus preceitos. Por toda parte, ela estabeleceu uma política de estigmatização, perseguição e catequização⁹². “Na Alta Idade Média, quando, de fato, a Igreja era

⁹² Como dito na nota 90, os perseguidores cristãos se movimentaram, antes de tudo, dentro de seu próprio interior contra vertentes menos hegemônicas do cristianismo. Como nos explica em nota Lourenço sobre a palavra “heresia”: “recorde-se que a palavra grega *hairêsis*, de onde deriva ‘heresia’, significa meramente ‘escolha’” (2018, p. 09). Os heréticos eram aqueles que escolhiam de modo diferente. Contra tais escolhas, a Igreja se fundamentou em dogmas, um conjunto indiscutível e uniforme de preceitos religiosos que deveriam ser seguidos. “Visto sob um prisma estritamente histórico, o Novo Testamento constitui uma coletânea de escritos cristãos, cujo denominador comum é o fato de os pressupostos desses mesmos escritos terem se afigurado apropriados com a corrente do cristianismo que se afirmaria, a partir do século IV, como a ortodoxia oficial sob a proteção do imperador, contra muitas outras correntes cristãs repudiadas e perseguidas pela ortodoxia vencedora como ‘heréticas’. Constantino, o primeiro imperador cristão, quis uma Igreja de pensamento uniforme e incentivou, por isso, a supressão não só de heresias como dos textos que as vinculavam. Do Concílio de Niceia, a que Constantino presidiu em 325, saiu a determinação oficial que quem estava na posse de escritos heréticos devia entregá-los para serem queimados; quem não o fizesse, sujeitava-se à pena de morte” (LOURENÇO, 2018, p. 09).

sobretudo uma *ménagerie*, os mais belos exemplos da ‘besta louca’ eram caçados em toda parte – foram ‘melhorados’, por exemplo, os nobres germanos” (CI, Os “melhoradores” da humanidade, §2). Tais atitudes radicais se iniciaram, segundo Nietzsche, de uma luta desesperada que almejou extirpar as paixões⁹³. “Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se ‘espiritualizam’” (CI, A moral com antinatureza, §1). De acordo com o filósofo, a Igreja Cristã passou por isso. Mas “ela jamais pergunta: ‘Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?’ – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança)” (CI, A moral com antinatureza, §1).

Diferente dos gregos antigos, a Igreja manteve, em todas as épocas, a estratégia de extirpar as paixões em vez de espiritualizá-las. A partir disso, Nietzsche não hesita em enxergar as práticas eclesiais como negadoras da vida, já que “atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida...*” (CI, A moral com antinatureza, §1). Esse ataque resguarda, no entanto, um tipo de espiritualização peculiar. Enquanto a sensualidade, a coragem, o orgulho, foram extirpados pela Igreja, ela espiritualizou, ao mesmo tempo, a crueldade. Em seus inícios, o cristianismo se ampliou por meio da absorção de costumes estranhos ao seu “simbolismo *original*” (AC, §37); “ele absorveu doutrinas e ritos de todos os cultos *subterrâneos* do Império Romano, assim como o absurdo de toda espécie de razão doente” (AC, §37) até que “a própria *barbárie doente* alça-se finalmente ao poder como Igreja” (AC, §37).

A Igreja se constituiu como a concentração de inúmeros rituais cruéis que, por fim, se espiritualizaram: o sangue substituído pelo vinho, a carne pelo pão, a relação sexual entre um deus e uma mortal – comum às mitologias antigas – foram suavizados. Uma série de simbolismos relacionados ao sacrifício foi estabelecida sem, no entanto, extirpar, de seus procedimentos e de suas representações, a crueldade.

Deve-se à Igreja Cristã:

- 1) Uma espiritualização da *crueldade*: a representação do inferno, as torturas e o julgamento dos hereges, os autos-da-fé são até mesmo um grande progresso contra a

⁹³ De acordo com Kaufmann, “o povo a quem a Igreja se endereçou simplesmente faltava o poder de controlar, sublimar e espiritualizar suas paixões; eles eram ‘pobres em espírito’. A falta de razão, inteligência ou espírito é uma falta de poder; e Nietzsche, longe de repudiar essas faculdades, acusou o cristianismo com o supremo crime de tê-las depreciado – e isso não apenas em seu ‘período médio’, antes de escrever *Zarathustra*, mas ainda mais veementemente em *Crepúsculo dos ídolos*, no qual o presente relato está baseado (G, V, 1)” (2013, p. 231).

Os sacerdotes da Igreja Cristã souberam, como nenhum outro, interiorizar e canalizar as crueldades humanas a fim de combater as próprias paixões – enquanto acreditavam em um Deus bondoso e justo. Como Wotling afirma, “o exemplo do cristianismo mostra que ele [o processo de espiritualização] também pode ser posto a serviço da luta contra os outros instintos” (2013, p. 260)⁹⁴. Desde os tempos mais remotos, antes do início do cristianismo, se estabelecia uma relação entre os vivos e seus antepassados. “Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica” (GM, II, §19). Essa relação torna os vivos em herdeiros que recebem tanto as vantagens quanto os prejuízos vividos pela comunidade passada. Com isso, surgiram as primeiras noções de dívida por onde o medo do ancestral e de seu poder cresceu à medida que aumentou o próprio poder desses povos.

Segundo Nietzsche, “a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização da ‘comunidade’ baseada nos vínculos de sangue” (GM, II, §20). As divindades e os ancestrais eram interpretados como o “credor” de suas comunidades: isto é, aqueles que detinham o poder de conceder algo (boas colheitas, vitórias em guerras, proteção contra pestes e doenças e, sobretudo, garantias de existência). A relação entre “credor” e “devedor” refletia o poder de ambos, já que o pagamento da dívida contentava as divindades e conseqüentemente reduzia os castigos e os sentimentos de culpa. A noção cristã de Deus não apenas se apropriou desse procedimento como o distorceu – culpabilizando não à sociedade, mas cada fiel, cada indivíduo, cada consciência. “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também o máximo sentimento de culpa” (GM, II, §20). O cristianismo potencializa a dívida ao mesmo tempo em que a impossibilita de ser paga. O cristão recebe, assim, toda a “graça divina”, mas não tem

⁹⁴ Wotling demonstra ainda que a crueldade pode ser vista e efetivada por meio de duas perspectivas ao menos. Segundo Nietzsche, “crueldade pode ser a facilitação de almas tensas e orgulhosas, de tais que estão habituadas a exercer constante dureza contra si; tornou-se uma festa para ela, por fim, antes, fazer doer, ver sofrer – todas raças guerreiras são cruéis; crueldade pode, inversamente, também ser uma espécie estendida de saturnália e de seres de vontade fraca, de escravos, de mulheres do serrallo, uma pequena comichão de poder, – há uma crueldade de almas más e também uma crueldade de [almas] ruins e menores” (KSA 12: FP-1885, 2[15]).

condições alguma de retribuí-la, o que eleva seu sentimento de culpa e, por conseguinte, a ciência de que “merece” ser castigado.

O cristianismo inaugurou um novo procedimento ao formar a lucidez sobre a culpa e o sentimento de responsabilidade individual por ela. Quanto maior for a interpretação negativa sobre a vida, maior será o sentimento de culpa e a crença de que seu suplício é a retribuição de um credor que foi prejudicado. Como poderia Deus estar em paz, se destruímos suas criações, se não acreditamos nele, se não seguimos à risca seus preceitos? Desse modo, compreende o cristão: um desastre após o outro, uma infelicidade após a outra se justifica a partir de nossas próprias ações. A cada geração ancestral, a dívida cresce. Adão a iniciou ao desrespeitar seu criador, que o castigou a viver fora do Paraíso, ou seja, na Terra. A vida mesma é uma *pena* sob a qual estamos submetidos “até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens [...]” (GM, II, §21).

Essa é a interpretação genial: “[...] o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!...” (GM, II, §21). O cristianismo elevou ao máximo o sentimento de culpa *a partir da morte de Jesus*, ou melhor, a partir da explicação dela dada por seus apóstolos. Quando Jesus é crucificado, se estabelece o “horrível paradoxo” (AC, §40) de um deus morto por sua própria criação. A atenção da comunidade se voltou a ele, se perguntando sobre o que acontecera. Imediatamente, a resposta: “Deus deu seu filho em *sacrifício* para o perdão dos pecados. De uma vez só acabou o evangelho! *O sacrifício expiatório*, e em sua forma mais bárbara e repugnante, o sacrifício do *inocente* pelos pecados dos culpados! Que pavoroso paganismo!” (AC, §41)⁹⁵.

O cristianismo interpretou a morte de Jesus como um sacrifício a fim de pagar a dívida daqueles quem amava e, com isso, forjou a tipologia dos cristãos: seres humanos essencialmente pecadores, humanamente culpados e constantemente castigados. O sacerdote do cristianismo estabeleceu seu poder a partir desse enfraquecimento, dando-

⁹⁵ Na epístola aos Colossenses, o apóstolo Paulo (2:13-15) diz: “E sendo vós mortos por causa das transgressões e da incircuncisão da vossa carne, vivificou-vos juntamente com ele, tendo perdoado todas as nossas transgressões. Tendo apagado o documento escrito com os decretos que nos condenavam, documento que nos era contrário, tirou-o do meio [de nós], pregando-o na cruz. Tendo despido os poderes e as autoridades, mostrou[-o] abertamente, celebrando como os vencera pela cruz”.

lhe as condições necessárias para continuar e intensificar a domesticação das forças humanas conforme sua moral. “Uma dívida para com *Deus*: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício” (GM, II, §22). Os cristãos contradisseram, em um derradeiro golpe, os ensinamentos de Jesus, forjando-se enquanto um tipo que espiritualizou a crueldade e a retorceu contra si mesmos.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “ideias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. (GM, II, §22)

Jesus foi apropriado pelo cristianismo e se tornou um símbolo da vingança em diversos sentidos, como, por exemplo, Deus contra suas criações e os cristãos contra os ímpios. Isso distorceu o evangelho. De acordo com Nietzsche, “Jesus havia abolido o próprio conceito de ‘culpa’ – ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele *viveu* essa unidade de Deus e homem como *sua* ‘boa nova’...” (AC, §41). Negando esse abismo, Jesus se pôs contrário às práticas eclesiásticas. Ele não precisava de ritos sacerdotais nem de fórmulas preconcebidas para se comunicar com Deus, não precisava de templos já que toda a existência era uma criação divina, não acreditava em nenhuma hierarquia entre os seres vivos e seu Pai. “Por consequência, Jesus de Nazaré e a comunidade de seus primeiros discípulos não puderam ser percebidos pela hierarquia sacerdotal de Israel senão como rebeldes, sediciosos, sublevadores do povo” (GIACOIA, 1997, p. 77). Essa era a grande representação para todo poder sacerdotal da época: Jesus era uma ameaça. Seguindo alguns ensinamentos de *Minha religião* de Tolstói⁹⁶, Nietzsche percebe-o como “um criminoso político na medida em que criminosos políticos eram

⁹⁶ De acordo com Sena, “Nietzsche leu esse ensaio em sua versão francesa imediatamente após os esforços empreendidos com vistas à produção de sua planejada obra *Vontade de poder*. Nos fragmentos póstumos 11[236] a 11[282] de novembro de 1887 – março de 1888, o filósofo resume, toma notas, copia e traduz diversas passagens de *Ma Religion*, e, em alguns momentos, faz esboços e tentativas de interpretação das ideias expostas na obra” (2012, p. 336-337). Tolstói auxilia Nietzsche a interpretar a tipologia de seu Jesus e a refletir sobre sua própria moral que, ironicamente, aos olhos de Tolstói, era um reflexo de sua loucura e de seu aristocratismo. “Verificasse que a doutrina da não-resistência defendida por Tolstói como a essência do que Cristo pregou, forneceu a Nietzsche uma das bases fisiológicas por meio das quais o mesmo interpretou o caráter próprio de Jesus bem próximo àquilo que os gregos um dia designaram como ‘homem privado’, que desconhece todo e qualquer assunto ligado à realidade externa, ao mundo público, um modo de ser que constitui a própria ‘abolição do Estado’” (SENA, 2012, p. 339-340).

possíveis numa comunidade *absurdamente apolítica*. Isso o levou à cruz: a prova disso é a inscrição na cruz. Ele morreu por *sua culpa* [...]” (AC, §27).

Dessa forma, Nietzsche pensa em um tipo psicológico diferente do que a Igreja pregou. Abolindo toda noção de culpa, negando quaisquer conceitos de inimigo, subvertendo a hierarquia sacerdotal, Jesus só poderia se apresentar como um adversário da Igreja, como um “santo anarquista” (AC, §27). Seu repúdio a todo tipo de intermediação “entre Deus e os homens”, como afirma Sena, “foi a principal causa de sua condenação por parte da Igreja judaica. Para Jesus, nada mais disso era necessário, nenhuma Igreja poderia fornecer o que ele oferecia livremente” (2012, p. 122). Dois milênios depois, ele se tornou símbolo das práticas que rejeitava, se tornou o mártir simbólico da Igreja condizente com a lógica cristã: não como o anunciador da “boa nova”, mas, sim, como o *redentor*: aquele quem salvou a humanidade de sua culpa.

Não há, para Nietzsche, exemplo mais irônico na história sobre o que “dezenove séculos entenderam errado – [...]: procura-se em vão um exemplo maior de *ironia histórico-universal* –” (AC, §36), pois o tipo psicológico venerado pelos cristãos não é o de Jesus e, sim, um tipo historicamente forjado pelos “pais da Igreja” (AC, §59). Foram eles quem estabeleceram, por meio de inúmeras interpretações (milagre, ressurreição, oração, entre outras), o formato do “cristão”. Por isso, o cristianismo somente se inicia após a morte de Jesus: “a história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história da má compreensão gradativamente mais grosseira, de um simbolismo *original*” (AC, §37). Antes de sua crucificação, “não há uma ‘história’ do cristianismo, só um ‘simbolismo original’, um ‘zero’. Isso significa também que não é possível resgatar o ‘Jesus histórico’” (SENA, 2012, p. 170).

“Seria um completo engano pressupor alguma falta de inteligência nos líderes do movimento cristão: – oh, eles são sagazes, sagazes até a santidade, esses pais da Igreja!” (AC, §59). Eles operaram por meio da manipulação dos registros históricos, tornando-se os verdadeiros criadores do cristianismo. “E mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu perpetuou o mesmo enorme crime contra a história – simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, *inventando para si uma história do cristianismo inicial*” (AC, §42). Como todos os sacerdotes, consumaram sua arte de interpretar e falsearam o passado a fim de que Cristo fosse visto como um acontecimento divino, o grande acontecimento divino divisor de eras. “Mais ainda: falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do *seu* ato: todos os profetas falaram do *seu* ‘Redentor’... Depois a Igreja falseou até a história da humanidade, tornando-a pré-história do cristianismo...” (AC, §42).

Nietzsche é enfático: “convém usar luvas ao ler o Novo Testamento” (AC, §46) já que ele concentra um grau de corrupção vertiginoso para um filólogo⁹⁷ e inexistente em qualquer outro lugar. Também se diferencia moralmente do Antigo Testamento – algo que Nietzsche notava anos antes de *O anticristo*. “No ‘Antigo Testamento’ judeu, o livro da justiça divina, existem homens, coisas e falas num estilo tão grandioso, que as literaturas grega e indiana nada têm para lhe pôr ao lado” (BM, § 52). As luvas são uma proteção contra os “evangelhos”⁹⁸ que correspondem não aos ensinamentos de Jesus, mas, sim, à desonestidade dos apóstolos e dos padres. De Paulo a Lutero, se proliferou a exaltação de uma psicologia vingativa e contrária à resistência. Mas “Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina...” (AC, §40), isto é, a concepção de que Deus é um *estado de coração*, a ausência da dualidade entre vida e morte (já que ele *é/está* em tudo), o ensinamento de não julgar, o perdão incondicionado.

Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de *oferecer-se* para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração. Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “julgamento” (– e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “castigo”, “levar a julgamento”!). (AC, § 40)

Ao evangelho, introduziram a culpa como parte intrínseca da consciência cristã, desconsiderando o perdão e enfatizando a vingança – o que Nietzsche encontra tanto nos apóstolos quanto nos filósofos do cristianismo. Como demonstra Müller-Lauter:

O filósofo reuniu algumas passagens do evangelho de Marcos para chamar a atenção sobre os castigos extremos que este esperava do

⁹⁷ É importante notarmos que o Novo Testamento não é um conjunto estritamente autêntico e coeso de escritos; entre eles, existem evangelhos anônimos, cartas pseudoepigráficas e inúmeras incoerências que suscitam muitas perguntas filológicas – às quais Nietzsche tinha consciência. Podemos nos perguntar juntamente com Lourenço, inclusive, o seguinte: “existe algum manuscrito, consultável ainda hoje, que nos transmita esse texto original? Um manuscrito que transmita as palavras originais que estavam nos manuscritos autógrafos dos Evangelhos, dos Atos, das Epístolas, do Apocalipse? A resposta a essa pergunta é muito simples: não. Os textos autógrafos de Mateus, Marcos, Lucas, João, Paulo (etc.) não chegaram até nós; perderam-se para sempre. O que temos são cópias em papiro, pergaminho e papel, feitas sobre cópias que já eram, elas próprias, cópias de outras cópias. Para termos a dimensão do problema, basta pensarmos no seguinte: Paulo escreveu as suas cartas na década de 50-60 do século I. O manuscrito mais antigo que contém o texto integral das cartas de Paulo é do século IV” (2018, p. 27-28).

⁹⁸ É interessante notar que as luvas são um instrumento do filólogo para manusear seu objeto de pesquisa, tantas vezes demasiado antigo: usar luvas para ler a Bíblia significa que ela deve ser interpretada, ou melhor, que ela é um documento histórico cuja criação e falsificação artística sacerdotal convida o filólogo à interpretação – além de ser uma clara proteção contra a “sujeira” e a mentira que existem nela.

‘juízo final’ para aqueles que se opuseram aos crentes (KGW, VIII, pp. 276 e ss.). Viu Paulo, com quem o judaísmo triunfou definitivamente sobre o cristianismo primitivo (GA XV, p. 300), como “o maior de todos os apóstolos da vingança” (AC, §45), como “gênio no ódio” (AC, §42). Citou Tertuliano e Tomás de Aquino para mostrar que, para ambos, a visão dos castigos cruéis dos condenados pertence a uma das bem-aventuras no reino de Deus (GM, I, §15). (2009, p. 159-160)

Por toda a história do cristianismo, os sacerdotes canonizaram a vingança, transmutando a “boa nova” de Jesus em uma doutrina de ódio e morte. Além da espiritualização da crueldade, o cristianismo “tornou o espírito europeu flexível [geschmeidig] e fino [fein], através de sua ‘intolerância’” (KSA 11: FP-1885, 34[92]). A partir disso, o título de sua polêmica obra *Der Antichrist* se torna ainda mais rico. Segundo Kühneweg, o prefixo *anti-* em grego (ἀντι) possui dois significados: 1) “contra” e 2) “no lugar de” (1986, p. 395). *Anti-* confronta assim o cristianismo tanto *contra* uma continuação do poder sacerdotal como concebe a “boa nova” de Jesus *no lugar da* interpretação eclesiástica que forjou seus evangelhos e constituiu o cristão vingativo. *O anticristo* é, portanto, uma contraposição aos sacerdotes e crentes da antiguidade à modernidade em favor da fidelidade aos ensinamentos de Jesus – como se anunciasse a hipocrisia e a distância entre as teorias e as práticas do cristianismo.

Ademais, cada cristão no sentido da Igreja foi, desde o início, o próprio anticristo (KSA 13: FP-1887, 11[365]), a partir de seu máximo arquétipo, o apóstolo Paulo⁹⁹. Ele encarnou o ódio, forjando os ensinamentos de Jesus em um tipo milagroso e interpretando a crucificação como a energia para a vingança. Submerso na tradição platônica, Paulo interpretou Cristo por meio da dualidade, da hierarquia entre deus-sacerdotes-mortais e das concepções de verdade. Segundo Nietzsche, Paulo não sabia o quanto tudo nele cheirava a Platão (KSA 11: FP-1884, 26 [53]). Mas, o cristianismo se

⁹⁹ Para Nietzsche, Paulo representa o exemplo mais contrário a Jesus, introjetando, inclusive, o ódio aos ensinamentos dele. “Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao ‘portador da boa nova’, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio” (AC, §42). Podemos encontrar alguns respaldos históricos para essa argumentação. “A anuência da escravidão, que perpassa de modo implícito e explícito na epistolografia de Paulo (tanto na autêntica como na pseudopaulina – embora mais nesta última), justificou, durante os duros debates oitocentistas sobre a abolição da escravatura, a posição dos que queriam manter a escravidão, permitindo-lhes argumentar com base em passagens de Paulo (hoje majoritariamente atribuídas a PseudoPaulo) que o sentimento abolicionista era anticristão. No século XXI, somos também obrigados a refletir criticamente sobre o fato de as cartas (pseudo)paulinas exprimirem pontos de vista que legitimaram durante séculos a subalternização da mulher em relação ao homem, ao mesmo tempo em que continuam a dar justificativas às hierarquias cristãs que pretendem impedir as mulheres de acessar a carreira sacerdotal. Também o fato de Paulo ter escrito que os homossexuais ‘não herdarão o reino de Deus’ (1 Coríntios 6,9) e que são ‘merecedores de morte’ (Romanos 1,32) coloca, ainda hoje, o cristianismo numa situação de desfasamento retrógrado relativamente a direitos consignados constitucionalmente em todos os países governados segundo o modelo de democracia ocidental” (LOURENÇO, 2018, p. 24-25).

proliferou e, a cada novo “pai” da Igreja, manteve e consumou seus instrumentos de poder e sua relação próxima com a filosofia. Ambos, filósofos e sacerdotes, herdaram o socratismo e o platonismo e proclamaram a equivalência entre Deus e a Verdade, formando o tipo domesticado que se anuncia como o arquétipo dos indivíduos modernos.

II.6. O instinto do rebanho: do risco antigo à segurança moderna

Do mesmo modo que a grande política, a pequena política não se define por um ou outro governante ou por tipos de governo. Não se define por um local e um período estipulados simplesmente; mas, sim, por uma complexa trama de diversas constituições sociais e fisiológicas que ultrapassaram os séculos, após um imenso cultivo de determinados tipos humanos. Já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se pauta em Maquiavel para afirmar que o grande objetivo da política deveria ser, antes de tudo, a duração. “Apenas com a máxima duração, firmemente assentada, é possível desenvolvimento constante e inoculação enobrecedora” (HH, §224). Não apenas esse enobrecimento, como, também, o seu contrário requer um enorme tempo a fim de disciplinar as forças humanas e fixar, como vimos, o animal não fixado. Para vislumbrarmos, então, a pequena política, levamos em consideração parte dessa história, demonstrando alguns pontos da filosofia socrático-platônica e do cristianismo correlacionados à interpretação nietzschiana sobre a domesticação das forças humanas.

De acordo com Nietzsche, inúmeras tentativas morais são realizadas em grupos gregários a partir da divergência entre suas necessidades até que, finalmente, essas lutas estabelecem os valores vigentes de seu rebanho. Seus líderes se sobressaem, por um lado, conforme o “bem” e a utilidade que suas morais proporcionam à maioria de seus indivíduos; por outro, conforme as estratégias e artimanhas psicofisiológicas e sociais que criam e manejam. Desse modo, “a luta de seus representantes e a vitória trazem o tipo de moral *para a conservação permanente*, o que é *útil* e indispensável *para a vida dos mais poderosos*” (KSA 10: FP-1883, 7[98]). Mas, apesar de a moral gregária ser estabelecida pela figura dos mais poderosos, ela se alia à vontade dos demais indivíduos que compõe sua sociedade, tornando-os cúmplices em suas relações de dominadores-dominados. “Os instintos sociais preponderam extensamente junto aos individuais. Os

animais executam ações prejudiciais para eles mesmos que são úteis ao grupo” (KSA 10: FP-1883, 8[9]).

Dessa forma, os valores que fundamentam um rebanho estão ligados absolutamente aos indivíduos mais poderosos de sua sociedade, mas sua consagração depende dos meios institucionais que os tornam duráveis, que os normalizam e que os fazem ser desejados. Conforme a filosofia nietzschiana, a moral e a religião são os principais instrumentos de disciplinamento dos seres humanos: “contanto que se tenha um excesso de forças criadoras e que se possa impor sua vontade criadora sobre um longo período na forma de legislações e costumes” (KSA 11: FP-1885, 34[176]). Nesse sentido, também as formas gregárias foram, em algum momento, criadas por forças humanas peculiares – e, posteriormente, afirmadas por longo tempo. Os valores do cristianismo se enquadraram nisso ao se correlacionarem com as filosofias de Sócrates e de Platão. Apesar de serem considerados tipos decadentes por Nietzsche, eles fazem parte de uma cultura mais rica do que a cultura moderna.

De qualquer modo, a Igreja cristã foi a grande – e, talvez, a primeira – instituição que se impôs a tarefa de domesticar as forças humanas, aumentar constantemente seu rebanho e aprimorar suas técnicas de domesticação a partir de valores filosóficos. Durante sua hegemonia, os Estados foram coadjuvantes essenciais de seus objetivos, pois, segundo Nietzsche, “todos Estados e comunidades são alguma vez *inferiores* aos indivíduos, mas [são] modos *necessários* para sua *formação superior*” (KSA 10: FP-1883, 7[98]). Tanto a Igreja quanto os Estados se desenvolveram como os instrumentos de poder por onde os sacerdotes educaram as mentes e os corpos humanos durante a Idade Média europeia. “De fato, o objeto da educação [*Erziehung*] é trazer, para uma *crença determinada*, a natureza dos seres humanos: *ela faz primeiro essa crença* e promove depois por conseguinte ‘veracidade’” (KSA 10: FP-1883, 24[19]).

II.6.1. Grécia Antiga: o risco perante a tradição

Na “Primeira dissertação” de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche demonstra que a interiorização dos valores aconteceu por meio das aristocracias sacerdotais: “aí as antíteses de valores puderam bem cedo interiorizar-se e tornar-se mais intensas” (§6). Embora as diagnostique, desde o início, com algo doentio “nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos

sentimentalmente, cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia” (GM, I, §6), o filósofo também as compreende como criadoras de valores. No entanto, essa criação decorre da impotência fisiológica de se adequar ao seu contexto. Como visto no capítulo “Sacerdotes: o poder no próprio inferno”, esses organismos se contrapõem aos valores dominantes para, somente então, criar sua própria moral; mas, ela se baseia em ficções e imaginações que o consolam e que pelejam utilizando sua força intelectual no lugar do confronto físico. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM, I, §10).

Dos deuses, por exemplo, os sacerdotes esperam a reação contra alguma ofensa física ou moral – enquanto uma espiritualização da vingança derivada de sua própria impossibilidade real de se vingar. A essas morais ressentidas, somaram-se métodos mais aprimorados. A racionalidade e a ética de Sócrates e a metafísica e a política de Platão foram identificadas pela filosofia nietzschiana como forças da lógica decadente – embora vitalmente abundantes quando comparadas com a modernidade –, de indivíduos excepcionais que encontraram estratégias de dominação diferentes de sua tradição. Tanto a ameaça de outras vontades de poder quanto a tensão de suas forças impostas a si mesmas pressionavam-nos a refinar seu espírito e a se sobrepor tiranicamente perante a multiplicidade dos valores humanos. Segundo Nietzsche, “somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* [...]” (GM, I, §6).

Tais filósofos se assemelham aos sacerdotes antigos, e vice-versa, através do produto retirado da imensa força direcionada contra seus corpos. A elevação do espírito acontece proporcionalmente ao risco e à pressão imposta ao organismo. Os indivíduos sobreviventes se armam de seus valores e possibilitam a reunião do rebanho. Sócrates experimentou carnalmente tais riscos e pressões tanto de Atenas quanto de seu próprio organismo. Também os primeiros cristãos sofreram ataques constantes do poder romano em geral. Mas a diferença entre ambos estava na excepcionalidade. Sócrates se impôs um dever: uma vigilância cerrada sobre seus instintos a partir de sua racionalidade e da criação de seus valores – herdado por Platão e outros filósofos. As vontades de poder desses filósofos foram resistentes e não hesitaram perante os riscos políticos que lhes ameaçavam, mas apenas enquanto contestação da cultura grega tradicional.

De qualquer maneira, esses filósofos trouxeram à consciência, de modo rigoroso, noções que, talvez, nenhum sacerdote tinha alcançado até então: o autodisciplinamento, a autovigilância e a autossuperação a fim de evitar as ameaças sociais e políticas que os cercavam. De acordo com Nietzsche em *Aurora*,

A autossuperação é exigida *não* por suas consequências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume. – Já os moralistas que, como os seguidores das pegadas de Sócrates, encarecem no indivíduo a moral do autodomínio e da abstinência como a *vantagem* mais sua, como a sua chave pessoal para a felicidade, *constituem a exceção* – e, se nos parece diferente, é porque fomos educados sob sua influência: todos eles andam por um novo caminho, sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção. (§9)

A partir da lógica da racionalidade e do autocontrole em prol de sua felicidade, Sócrates inaugura esse movimento na história europeia. A ele, soma-se, a partir da filosofia platônica, a concepção de que os valores adquiridos por sua razão são valores universais. O trecho citado acima demonstra que a utilidade de uma moral visa, em geral, sua sociedade. O moralismo socrático-platônico inverte tais operadores: para ele, o autocontrole racional de cada indivíduo é a equação de uma cidade feliz e justa. Com Sócrates e Platão, o indivíduo reduz e remodela sua sociedade conforme suas disposições orgânicas divergindo da tradição que exigia o contrário disso. Para Nietzsche, essa lógica se caracteriza, no entanto, como uma forma de buscar segurança, conforto, bem-estar: condições necessárias a todo organismo que não possui forças suficientes para sobreviver e superar sua realidade.

A excepcionalidade de Sócrates e de Platão foi criar toda uma filosofia que propagasse e convencesse que suas impossibilidades fisiológicas eram, na verdade, seus poderes. Sob essa influência, como é o caso da Europa moderna, todos os valores criados não ultrapassam a real estrutura que concebe cada fisiologia como parte de seu conforto, de sua segurança, de seu medo.

Quando ponderei sobre os meios para fazer os seres humanos mais fortes e profundos do que eles foram até agora, considerei antes de tudo com [a] ajuda de qual moral foi realizada de modo semelhante até agora. A primeira [coisa] que eu compreendi foi que não se pode para isso empregar a moral habitual na Europa diante do que os filósofos e moralistas da Europa julgam com certeza ser a própria e única moral – tal unísono dos filósofos aprova o melhor argumento

Toda moral da modernidade repousa sobre esse instinto e, por isso, não pode criar nenhuma outra condição fisiológica que ameasse sua própria vida e, conseqüentemente, seu rebanho. Como Nietzsche diz em relação à metafísica e à ciência modernas: “também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva” (GC, §347). Esse instinto funda a hegemonia moral da modernidade europeia e conserva primorosamente os valores socráticos, platônicos e cristãos. Compõe-se, após a milenar dominação do cristianismo, em um rebanho de indivíduos domesticados e destinados a autodisciplinarem, a autovigiarem e a autossuperarem – em uma lógica que tenta inibir todo excesso e toda diferença humanas, limitada a se alimentar, paradoxalmente, da imposição de determinados indivíduos perante sua sociedade.

II.6.2. Cristianismo: do sofrimento, o consolo; no consolo, o controle

De acordo com Nietzsche, “‘bom’ se nomeiam os membros do rebanho: o principal motivo para o nascimento [*Entstehung*] dos bons é o medo” (KSA 11: FP-1884, 25[99]). A relação entre o medo e o poder sacerdotal é bastante próxima. Em *Além de bem e mal*, o filósofo contrapõe dois momentos da religião dos gregos antigos: no primeiro, ela irradiava uma imensa gratidão perante a vida e a natureza. “– Mais tarde, quando o populacho atinge a preponderância na Grécia, o *medo* prolifera também na religião; o cristianismo se preparava. –” (BM, §49). Nietzsche identifica um movimento de declínio da vitalidade dos gregos antigos até o surgimento dos cristãos no mundo romano. Já em 1876, ele compreendia que a origem das religiões estava ligada a um temor sobre o inexplicável, de modo semelhante à razão (KSA 8: FP-1876, 19[100]). A intensificação da racionalidade grega representa para o filósofo uma tentativa de superar esse medo do desconhecido; e, por conseguinte, representa também a produção de meios mais aprimorados para controlar as forças humanas.

Para Nietzsche, o cristianismo irrompe desse contexto. Os sentimentos das populações mais desdenhadas, oprimidas, relegadas da antiguidade foram transformados em instrumentos de manipulação pelos sacerdotes. Sua artimanha seria a intensificação

do sofrimento e do medo a fim de anestesiá-la com paliativos e consolos metafísicos.

Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros entre eles?... No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, triunfo, desespero, crueldade, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e, de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a cobertura de uma interpretação e “justificação” religiosa. (GM, III, §20)

No limite, os sacerdotes do cristianismo apenas projetam seu próprio tipo fisiológico àqueles que os seguem. Suas artimanhas enfraquecem propositalmente o fiel para que eles se apresentem como os “salvadores”. Conforme o capítulo “Domesticação e civilização: os prelúdios da modernidade”, debilita-se o organismo por meio do medo, da fome, do controle sexual, das punições físicas a fim de valorizar “outra” vida, supraterestral, celestial, uma vida após a vida. Assim, o cristianismo encarou o enfraquecimento fisiológico como um projeto político, estabelecendo práticas e objetivos sociais por meio de seus valores. Durante séculos, ele quis alcançar um tipo de ser humano específico que, semelhante a todo indivíduo gregário, cultuasse a moral “da obediência absoluta” (KSA 11: FP-1884, 25[267]), de modo que, “a partir do temor, foi querido, cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão...” (AC, §3).

De acordo com Nietzsche, toda “a tendência do rebanho está dirigida para a paralisação e para a conservação, não há nada criador nele” (KSA 11: FP-1884, 27[17]). O cristianismo fomentou, por um lado, organismos com baixa vitalidade e, por outro lado, penalizou toda força humana divergente de sua conservação. Nesse sentido, os sacerdotes inspiram “*nossos* sentimentos pessoais de segurança e igualdade: o animal de rebanho glorifica com isto a natureza de rebanho e se sente então ele mesmo bem. Essa sentença de bem-estar se mascara com belas palavras – assim nasce [a] ‘moral’” (KSA 11: FP-1884, 27[18]). A moral cristã potencializa a salvação por meio do poder divino do sacerdote apenas para potencializar também a consciência sobre os valores cristãos enquanto o caminho para a felicidade. Paradoxalmente, essa individualidade é a própria segurança do rebanho; ou melhor, uma felicidade gregária que utiliza a lógica socrática

para o condicionamento de suas virtudes e de seus vícios, como uma receita para alcançar a vida feliz.

No entanto, enquanto Sócrates e Platão impuseram o disciplinamento a eles mesmos visando a razão e a justiça, o cristianismo derivou dessas filosofias um Deus enquanto subterfúgio para consumir sua domesticação. Dotado de predicados como onisciência e onipotência¹⁰⁰, o deus cristão adquiriu presença e sabedoria imediatas¹⁰¹ a toda ação virtuosa e pecaminosa. Por regra, as condições fisiológicas de cada indivíduo gregário precisam ser baixas o suficiente para que seus pastores se apresentem como curadores, isto é, para que dominem. “‘*Por conseguinte, é preciso tornar o homem infeliz*’ – esta foi, em todos os tempos, a lógica do sacerdote. – Já se percebe *o que, conforme essa lógica, veio então ao mundo: – o ‘pecado’...*” (AC, §49). A confissão é ensinada como uma prática de honestidade e de redenção. O cristão confessa algo que seu Deus já conhecia, assumindo a consciência de sua pequenez perante o poder divino. Por meio dessa ficção, o sacerdote alça o poder de controlar as ações e os pensamentos de seus fiéis. Como Nietzsche diz, “esquecemos nossa culpa quando a confessamos a outro alguém; mas geralmente o outro não a esquece” (HH, §568) e, no caso do sacerdote, não permite que o pecador se esqueça.

Para garantir a dominação de seu rebanho, o cristianismo introduziu, então, “a noção de culpa e castigo” (AC, §49), uma correlação entre a onisciência divina, os pecados individuais e a punição. A culpa se torna a garantia sacerdotal de que as forças

¹⁰⁰ De acordo com a noção cristã, o Ser verdadeiro é totalmente consumado, de modo que existe plenamente e somente em ato. Sua perfeição vem dessa premissa, pois, se houvesse algum outro predicado que Ele não possuísse, significaria, por conseguinte, um ente em potência ou em falta, conduzindo tal noção a posições conflitantes e semelhantes aos debates surgidos entre as filosofias de Parmênides e Heráclito. Mas a metafísica cristã difere do mundo grego. Segundo Gilson, “para Platão e para Aristóteles, o mundo era dado ao mesmo tempo em que seus deuses. Como nem aquele nem este pretendiam a posse exclusiva do ser, nada impedia que fossem colocados uns no outro e o problema da sua compossibilidade não existia” (2006, p. 114-115). Para os filósofos cristãos, no entanto, como São Tomás de Aquino, a natureza de Deus encerra a possibilidade de um ser absoluto – e não contraditório – (*Sum. Theol.*, I, 25, 3) que não possui ausência alguma e que, por isso, faz derivar de si, todo o resto.

¹⁰¹ A questão do conhecimento de Deus é extremamente complexa devido a inúmeros paradoxos e foi amplamente debatida pelos pensadores medievais. A afirmação de que Deus conhece todas as coisas – inclusive, as futuras – pode também defender que ele conhece algo que é errado. “Se alguém clama que ele conhece que dois é um número ímpar, ele não conhece, mas, sim, falha ao conhecê-lo: o que ele pensa que conhece não pertence a uma capacidade [dele], mas, sim, a uma incapacidade” (BOÉCIO, 1998, p. 171). Além disso, se ele é onisciente, então recaímos no problema de que a existência pode estar determinada, o que impossibilitaria obviamente a concepção cristã de livre-arbítrio. Se Deus conhece todas as coisas, então todas as coisas devem existir necessariamente; mas, se todas elas existissem necessariamente, então todas aconteceriam também de modo incontingente. O livre-arbítrio e a onisciência divina parecem, assim, se contradizer. Boécio, filósofo cristão do século V-VI d.C., procurou resolver essa aparente contradição a partir da reflexão sobre a eternidade de Deus e sobre as diferenças entre as necessidades absolutas e condicionais que os seres humanos estão submetidos. “Portanto, não nos enganamos ao dizer que, se vemos as coisas da perspectiva divina, são necessárias; mas, consideradas nelas mesmas, estão livres de qualquer vínculo com a necessidade” (BOÉCIO, 1998, p. 115).

humanas estão condicionadas e, concomitantemente, fazem um esforço para se condicionarem, porque, a todo o momento, o medo é inculcado sob a ótica de um Deus paradoxal: suprasumo da bondade, mas vingador, furioso, irado quando não é obedecido. A Deus, crê-se a vingança tanto contra o cristão desviante como contra aqueles que não se enquadram nos valores e nos rituais do cristianismo, em suma, contra aqueles que não são dominados pelos sacerdotes. Dessa forma, “o sacerdote *domina* mediante a invenção do pecado. –” (AC, §49). Toda desobediência “a Deus, isto é, ao sacerdote, à ‘Lei’, recebe então o nome de ‘pecado’; os meios de ‘reconciliar-se com Deus’ são, como é de esperar, os meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote ‘redime’...” (AC, §26).

Tais noções foram inculcadas nas sociedades europeias durante milênios a partir da organização e da fiscalização contundente das instituições cristãs.

A Igreja cristã nada deixou intacto com seu corrompimento, ela fez de todo valor um desvalor, de toda verdade uma mentira, de toda retidão uma baixeza de alma. Que ninguém ouse me falar de suas bênçãos “humanitárias”! Suprimir alguma aflição ia de encontro a seu interesse mais profundo – ela vivia de aflições, ela *criava* aflições, a fim de eternizar-se... O verme do pecado, por exemplo: foi a Igreja que enriqueceu a humanidade com essa aflição! – (AC, §62)

O cristianismo pertence, como maior protagonista, à história da “*grande política da vingança*” (GM, I, §8) – uma vingança que simboliza, para Nietzsche, sobretudo, um ato contrário à abundância da vida, à multiplicidade das forças humanas. Sua principal instituição, a Igreja, reuniu e concentrou os indivíduos vitalmente declinantes (GM, III, §16) durante dois milênios, refinando, inclusive, seus métodos disciplinadores. Após as Cruzadas, as Inquisições e todo tipo de perseguição, punição, e dominação psicofisiológica, o cristianismo forjou um rebanho massivo que espiritualizou e intensificou tanto o obedecer quanto o comandar gregários. Enquanto uma sociedade que conserva seus valores, que não arrisca novas experiências para além de sua garantida segurança, os indivíduos modernos conservam os valores dos filósofos e sacerdotes socrático-platônicos e cristãos.

Por meio da intensificação constante de seu autodisciplinamento, almejam, sem subverter suas condições gregárias, a dominação de toda multiplicidade e riqueza humanas¹⁰². “Pois esta moral é o instinto de *rebanho* propriamente que almeja o

¹⁰² Nesse sentido, o cristianismo forma as estruturas sociais da Europa, sobretudo em seus grandes centros, de modo independente, no limite, até mesmo de seu conceito de Deus – cuja morte não intervém nos processos civilizatórios de domesticação presentes na modernidade. Concordamos,

conforto, o não perigoso, a facilidade da vida e tem como último e mais derradeiro desejo mesmo poder aconselhar todo líder e carneiro-mestre” (KSA 11: FP-1885, 34[176]). Desde Sócrates, a lógica gregária se aperfeiçoou até o surgimento da modernidade, quando ela se apresentou, para Nietzsche, como a comunhão entre a racionalidade, a ética, a política, o pecado e a punição. Dos riscos que os filósofos e sacerdotes antigos passaram, surgiram valores e métodos de adquirir as garantias de sua sobrevivência. Sobreviver nesses moldes torna a sociedade, constantemente, mais conservadora. Isso significa que ela elimina, também, toda forma de vida, de experiência, de cultura e de *escolha*, em suma, ela elimina toda moral que não provém do instinto de fraqueza europeu adquirido pela domesticação das forças humanas. Por isso, a modernidade aprimora suas instituições, intensifica o instinto de rebanho equalizando-o ao fanatismo e agarra-se a uma moral conservadora (não criadora) cada vez mais tirânica, niveladora e medíocre; cada vez mais medrosa, segura, confortável e feliz.

então, com a seguinte argumentação de Fernando Barros: “Vale lembrar que a estrutura de relações compassivas presente no seio da coletividade não é, no entender de Nietzsche, separável das grilhetas e dos recursos atrozos que integram a maquinaria civilizatória. Com efeito, o colossal trabalho de modelagem levado a cabo a ferro e fogo pela moralidade cristã enxertou no animal homem uma espécie de ‘segunda natureza’, ou seja, um cabedal ilusório de impulsos criados para suprir as exigências altruístas, mas isso, antes de mais nada, porque transformou a própria economia vital numa função de estruturas imperativas. Ocorre que, no entender do pensador alemão, tudo o que trespassa o corpo, desde as funções orgânicas fundamentais até as atividades mais tênues operadas pelas disposições afetivas como, por exemplo, o prazer da contemplação silenciosa de uma noite estrelada, é determinado pela interação dinâmica entre as diversas manifestações instintuais. Contudo, as manifestações instintuais que atravessam e formam o corpo não são, por assim dizer, naturalmente aptas a constituir o fundamento das ‘virtudes’ compassivas. Daí que o fundamento instintual do animal homem só pode ser encarado como plataforma ético-religiosa de tais ‘virtudes’ quando transformado forçosamente num meio em relação a um fim que não lhe é próprio, ou , melhor dizendo, quando passa a ser determinado como *instrumento* a serviço de algum *mandamento*” (2002, p. 86-87). Desse modo, as estruturas do cristianismo permanecem na modernidade compreendendo os seres humanos como meios para os seus fins, apesar de instaurar novas “virtudes” para seguir; ou seja, altera-se a roupagem e a abordagem dos ideais e dos objetivos, porém sem alterar os mecanismos que formam o tipo humano subserviente. Nietzsche não se põe necessariamente contra fazer do corpo um meio para algo; mas se põe contra o fim não proveniente de seu próprio meio, alertando sobre as desculpas utilizadas por tais operações. “E já que não constitui por si própria uma condição vital, a ideia de ‘virtude’ universalmente *partilhada* esconderia, nesse sentido, uma armadilha: ‘Uma virtude tem que ser *nossa* invenção, *nossa* defesa [*Notwehr*] e necessidade [*Notdurft*] mais pessoal: em qualquer outro sentido é meramente um perigo’(AC, §11)” (BARROS, 2002, p. 87).

SEÇÃO III

A modernidade: do fanatismo à dominação gregária

Para Nietzsche, a política moderna se expressa por meio da domesticação e não do cultivo. Ambos os casos são projetos de longo prazo; no entanto, o que prevaleceu na tradição ocidental foi a poda das forças humanas, controlando-as e uniformizando-as em um tipo impotente perante a diversidade e riqueza da vida. As estratégias e os recursos vitais foram trespassadas pela filosofia socrático-platônica e pelo cristianismo. Nesse sentido, a modernidade valorizou a doença e a decadência fisiológicas de modo positivo, como se fossem “as lantejoulas com que um doente esconde sua fraqueza” (GC, §377). Com os assuntos fundamentais substituídos por questões metafísicas, as forças humanas domesticadas foram vistas não como subserviência e fraqueza, mas, sim, como “virtudes”. “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!’” (GC, §377). Com isso, Nietzsche põe em dúvida as características que a modernidade julga como benéficas. Após analisar parte da genealogia europeia, o filósofo constata que as estruturas sociais e políticas de seu tempo são compostas pelo ressentimento, pela culpa, pelo idealismo e, sobretudo, pelo dogmatismo.

A partir disso, concepções extremamente destrutivas e negativas para Nietzsche, como o nacionalismo e o antissemitismo presentes na Alemanha, foram louvadas pelos alemães em vez de serem consideradas como astutas formas de reduzir a multiplicidade cultural a uma única, autoritária e padronizada moral. Desse modo, “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 [...]” (GC, §377). Mas esse envenenamento nacionalista e racista não é unicamente alemão. Como vimos ao iniciar a Seção II, apesar de a pequena política se alastrar irregularmente na Europa, ela se expressa em grades centros sociais, sobretudo naqueles cuja cultura se enraíza nas tradições sacerdotais do cristianismo. Essa política se demonstra em toda modernidade, solidificando suas fronteiras materiais e intelectuais por meio do racismo, da xenofobia e do medo “em virtude do qual cada povo da Europa de hoje se fecha e se tranca, como se estivessem todos de quarentena” (GC, §377).

Tais atitudes são expressões de vontades enfraquecidas para Nietzsche, ou seja, expressões do medo, do conforto, da segurança. Crendo-se diferentes e “superiores”, cada pequeno Estado europeu se vangloria pelo progresso de sua sociedade; mas compartilha a mesma pequenez e igualdade moral daqueles que agem de modo semelhante. Por isso, em *A gaia ciência*, Nietzsche afirma-se como um apátrida: alguém que não se assemelha moralmente a nenhum rebanho, que não crê nas fronteiras

humanas difundidas e impostas pela pequena política e que não possui o medo instintivo perante a multiplicidade da existência.

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. (GC, §377)

Essa falsidade e autoadmiração que Nietzsche rejeita “correu os jornais alemães como uma ‘verdade’ à qual todo alemão devia dizer amém” (EH, O caso Wagner, §2), fomentando a crença em suas “verdades absolutas” e potencializando o fanatismo movido por elas. Ao se questionar sobre a verdade, o filósofo demonstra o pouco tratamento reflexivo que lhe foi dada por meio de questionamentos rasos e parciais. Nesse sentido, a modernidade criou suas crenças forjando a história do modo que lhe convinha. A falta de “sentido histórico” permitiu o fanatismo moral já que impediu o conhecimento das múltiplas formas culturais existentes. Por conseguinte, aqueles indivíduos formados na e pela pequena política moderna já possuíam uma visão curta sobre a moral, tendendo a interpretar a vida conforme os ideais em que foram formados, por exemplo, socrático-platônicos e cristãos. “Não apenas os historiadores alemães hajam perdido de todo a *grande visão* do curso, dos valores da cultura, que sejam todos eles bufões da política (ou da igreja –): esta grande visão foi inclusive *proscrita* por eles” (EH, O caso Wagner, §2).

Com a falta de sentido histórico e a cooptação da verdade, o rebanho difunde, em meios institucionais como a mídia e as escolas por exemplo, os valores dominantes de sua tradição que, por sua vez, fomentam, em um ciclo constante, seus próprios valores. A política se reduz, então, à reafirmação fanática da verdade e não à sua problematização científica e filosófica. Por isso, em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que a pequena política advém, entre inúmeros fatores, da “obrigação de cada um ler seu jornal no café-da-manhã” (§208), ou seja, da obrigação de se manter “atualizado”: de saber os assuntos cotidianos de seu rebanho, assegurando as redes da consciência e da linguagem que tornam suas experiências comuns. As estruturas da pequena política se prolongam, evitando as experiências raras e introduzindo a “estupidez parlamentar” (BM, §208) que propicia apenas a segurança de seus indivíduos e do gregarismo de sua sociedade.

III.1. “Convicções são prisões”: a relação entre a verdade e o fanatismo

Como visto, Nietzsche se atenta exaustivamente à genealogia da modernidade. Entre inúmeras heranças, identifica as raízes das sociedades europeias no racionalismo de Sócrates, na metafísica de Platão e nos recursos políticos e psicológicos do cristianismo. Os traços modernos criticados pelo filósofo se remetem a essa longa história de modo particular: ao domesticar as forças humanas, produziu-se um tipo de indivíduo que venera a verdade. Isso precisa, no entanto, ser um pouco mais esmiuçado. De certo modo, essa constituição fisiológica já se encontrava nas figuras filosóficas e sacerdotais de épocas remotas. A diferença para com a antiguidade está em duas frentes: primeira, o refinamento psicológico em relação aos procedimentos que consumavam sorrateiramente o aumento de poder, permitindo adentrar em esferas como a política e a ciência, e dominá-las; segunda, a existência desse tipo que ocorria nas Idades Antiga e Média como um excepcional acontecimento fisiológico se tornou, na modernidade, uma produção em massa.

Ao pensar sobre as vidas e filosofias de Sócrates e de Platão e sobre a cruel história cristã, estabelece uma forte ligação entre elas e seu tempo. “Por isso, Nietzsche sempre busca encontrar no passado os indícios da fatalidade ameaçadora. [...] A sequência dos que são caracterizados por Nietzsche como *décadents* vai desde os pensadores cristãos da Idade Média até a época moderna” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 144-145); e, nessa sequência, o filósofo diferencia os grandes seres humanos do “último homem”, como, respectivamente, “um tipo de vida ascendente e um outro de declínio, de desagregação, de fraqueza” (KSA 13: FP-1888, 15[120]). Esse “último” tipo – e, que *se quer* o último – representa a tendência ao nivelamento geral das forças humanas, como “grandes conglomerados de formigas” (KSA 10: FP-1883, 7[21]) que não aceitam, ou melhor, que *não podem* aceitar, em todos os sentidos, existências diferentes daquelas fundamentadas no instinto de rebanho.

Com isso, os procedimentos tirânicos da verdade se tornam ainda mais problemáticos, já que são vistos como pilares da Europa moderna e como produtores, em escala industrial, de indivíduos gregários. Aqui, demonstram-se as vontades de poder que não conseguem resistir ao caráter agônico da existência. Suas forças espirituais se tensionam de modo tão radical que adquirem, semelhante aos sacerdotes, uma astúcia ímpar para construir e manipular o contexto em que estão inseridas. Não à toa, o início da modernidade é classificado por uma relação estrondosa entre a tecnologia e a colonização. Nesse sentido, a expansão imperial da Europa sobre os

outros continentes a partir do século XV não aconteceu devido ao desenvolvimento de sua tecnologia naval, bélica, astronômica etc. Ao contrário, foi graças à incessante vontade de dominação que os instrumentos e as técnicas modernas foram desenvolvidos a fim de consumir sua exploração e colonização.

Somente em um terreno de seres domesticados ou cultivados é que surgem as capacidades espirituais para aumentar o poder, seja perante outras forças humanas seja perante os fenômenos da natureza. Como visto, a regra na Europa foi, com o cristianismo, desdenhar todo o tipo de cultivo que não fosse ele mesmo um adestramento. A partir disso, os mecanismos da verdade ecoaram nos ideais e nas práticas da modernidade, atingindo um ponto vertiginoso de uniformidade e gregarismo, como forma de universalização moral. O ataque ao diferente prioriza consciente e inconscientemente as condições de segurança mínimas do rebanho, transformando toda diversidade em uma grande massificação cultural. Utilizando tais procedimentos, as forças vigentes da Europa moderna mobilizaram inúmeros recursos conceituais para classificar o diferente como “inferior”¹⁰³ e tentar superiorizar, para si e para as outras culturas, suas práticas científicas, político-econômicas e bélicas.

¹⁰³ Talvez, um dos casos mais notáveis esteja na visão europeia sobre os ameríndios contatados nos séculos XV e XVI. A partir da extrema diferença em seus modos de vida, os colonizadores classificaram como “bárbara”, “selvagem” etc. toda cultura indígena. De acordo com Freitas, “a origem do conceito *bárbaro* provém da Antiguidade Clássica quando os gregos assim denominavam o estrangeiro marcando duas diferenças essenciais: uma linguística e outra política. O bárbaro não conhece o poder centralizado, não habita a *pólis* – espaço privilegiado para o desenvolvimento das potencialidades e virtudes humanas – e vive em meio à desordem e ausência de normas (incivil). Os bárbaros desconhecem a língua grega (baluciam)” (2011, p. 126). Ao se depararem com a nudez, o canibalismo, a descentralização política, os europeus revigoraram esse termo. Embora as interpretações sobre os índios fossem diversas, em grande parte, elas eram depreciativas e almejavam a adequação de suas culturas aos valores e modos de vida dos colonizadores. “Entre os documentos mais importantes que tratam do encontro com a alteridade indígena na América portuguesa estão os escritos jesuíticos. Quando recém-chegados à colônia, o otimismo tomava conta do espírito dos missionários. A conversão por meio da Palavra e do exemplo parecia suficiente para escrever na alma indígena, ‘papel em branco’, as verdades da Fé” (FREITAS, 2011, p. 127). Divergindo dessas perspectivas, Montaigne fez uma análise comparativa entre os ameríndios e os europeus elucidando que o conceito “bárbaro” mais se aproximava aos colonizadores do que aos colonizados. “Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldades, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. [...] Podemos portanto qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades” (MONTAIGNE, 1972, p. 107). Além disso, Montaigne demonstrou que a diferença política entre eles não significava a carência de percepção social ou algo semelhante; ao contrário, quando alguns indígenas foram levados à França, se surpreenderam “antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se achavam junto do rei (provavelmente se referiam aos suíços da guarda) se sujeitassem em obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. Em segundo lugar observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam ‘metades’); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais” (MONTAIGNE, 1972, p. 109). A partir do pensamento nietzschiano, tais tentativas de inferiorizar outras culturas compõem a lógica de sobrevivência de organismos decadentes: ou seja, os europeus colonizadores e cristãos “queimando

São tais dominações que correlacionam os sacerdotes e os filósofos da antiguidade com a contemporaneidade de Nietzsche. Do mesmo modo que os mecanismos dogmáticos da verdade alcançaram uma enorme amplitude, também seus métodos e julgamentos contrários à diversidade de valores se elevaram a um grau de uniformidade único na história humana. A força desse movimento revelou, por sua vez, o estado hipnótico da Europa que induziu e impôs, a todo o momento, sua moral. Para Nietzsche, seja na política, na religião ou nas concepções sobre o trabalho e a educação, esse contexto expressa crenças e práticas fanáticas contra a diversidade da existência. Nesse sentido, Hans Barth percebeu que as raízes da verdade criticadas pela filosofia nietzschiana não advêm de questões metafísicas, mas, sim, do poder que ela permite: “O homem não quer a verdade como tal, senão somente a ganância que aquela lhe promete. E o que a verdade lhe promete é a possibilidade de existir socialmente” (1951, p. 208).

A essa promessa, os indivíduos modernos se agarram cega e desesperadamente. Dentro desse espectro, diversas estratégias são válidas para atingir seus fins, desde que seus princípios não sejam postos em dúvida nem tensionados pela crítica – já que eles se equivalem aos valores cultuados por sua sociedade e às vantagens dentro dela. Os meios considerados como “ilícitos” para possuir tal poder não significam necessariamente a discordância para com o instinto de rebanho comum entre os concidadãos; mas podem facilmente significar atalhos para atingir o que é socialmente legal: ou seja, o poder político ou econômico sobre outros indivíduos.

Pois se um homem utiliza pesos falsos, outro incendeia a própria casa, após tê-la segurado por um alto valor, um terceiro se envolve na falsificação de dinheiro, e três quartos da alta sociedade se dedicam ao logro autorizado e partilham a má consciência da bolsa e da especulação: o que impele essa gente? Não a necessidade verdadeira, não vão assim tão mal, talvez comam e bebam sem problemas – o que os constrange, dia e noite, é a terrível impaciência de ver o dinheiro acumular-se muito lentamente, e um prazer e um amor igualmente terríveis pelo dinheiro acumulado. (A, §204)

No limite, o ilícito não é um ou outro meio de se enriquecer por exemplo; é a não submissão às lógicas que dão a esperança de se enriquecer. Lícito é ser vulgar. Essa é a pista dada por Nietzsche já em *Aurora*. O que permitia as sensações de poder por meio do Deus cristão trocou seus adornos na modernidade, porém sua estrutura se manteve intacta: “o mesmo vulcão ainda arde, a impaciência e o amor desmedido reclamam suas

judeus, heréticos e bons livros, e exterminando culturas superiores como as do Peru e do México” (A, §204).

vítimas: e o que antigamente se fazia ‘em nome de Deus’ hoje se faz pelo dinheiro, isto é, por aquilo que *agora* proporciona o máximo de sensação de poder e boa consciência” (A, §205). Deus, dinheiro ou conhecimento não são fins em si mesmos, mas meios que almejam a conservação, a todo custo, da vulgaridade, do que não é raro, do comum e, por conseguinte, das estruturas metafísicas e sociais da verdade.

Nessa impaciência e nesse amor, porém, revela-se novamente aquele fanatismo da *ânsia de poder*, que em outros tempos foi inflamado pela crença de estar de posse da verdade, e que tinha nomes tão belos que se podia ousar ser desumano *com boa consciência* (queimando judeus, heréticos e bons livros, e exterminando culturas superiores como as do Peru e do México). (A, §204)

Essa “boa consciência” se manteve na modernidade pela justificação de suas atrocidades por meio de belas palavras e “nobres” ideais. No fundo, ela é a fascinação por sua própria moral, estabelecendo uma tácita correlação entre a verdade e o fanatismo e impossibilitando a percepção e a compreensão de outros valores. “*Todo engajamento moral*”, como afirma Tongeren, “ou melhor, todo engajamento por uma determinada moral, acaba por seduzir uma unilateralidade que tem por consequência o fato de que o problema moral, a multiplicidade das morais, não é mais visto” (2012, p. 104). Com isso, as diferenças culturais são esgotadas e os valores se tornam unânimes. O problema não é a confrontação entre morais; mas, o nivelamento e a unanimidade entre elas, forçando constantemente à adequação daquelas que diferem de seus valores.

Segundo Müller-Lauter, “a dominação de *um* ponto de vista em detrimento da multiplicidade parece ao sábio *fanatismo*, encontrado por Nietzsche só nos fracos e decadentes” (2009, p. 199) bem mais antigos do que a modernidade. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo afirma que a racionalidade grega atrelava-se ao tipo fanático, isto é, aquele que não hesita em afirmar sua verdade apesar de precisar criar o céu a partir de seu próprio inferno. Porém, isso não se deriva de uma escolha entre poder hesitar ou não; como vimos, essa falta de escolha é antiga e já se encontrava na racionalidade grega (CI, O problema de Sócrates, §10). A partir disso, vislumbramos o fanático como um organismo decadente cuja única forma de vitalidade está atrelada à fascinação desesperada em uma determinada crença: para que possa existir, se conservar e estabelecer seu poder, ele precisa defender, a todo custo, seu modo de vida, suas práticas, seus valores contra a multiplicidade da existência.

Já em 1869, Nietzsche compreendia Sócrates como um “fanático da dialética” (KSA 7: FP-1869, 1[44]). Para o filósofo moderno, ele se opôs de modo inexorável a

quem não seguia os preceitos de sua racionalidade. Confrontou inevitavelmente o trágico – que se contrapunha a ele justamente por não exigir “nenhuma renúncia fanática” (KSA 8: FP-1875, 6[18]), sobretudo em relação aos instintos. Sócrates dominou e eliminou a tragédia grega para que suas condições vitais pudessem ser mantidas e, sobretudo, enquanto dominação. Em outras palavras, a razão não se exime do fanatismo ou é um antídoto natural contra ele: ela o mantém, cada vez mais refinado, em suas estruturas.

Ainda na década de setenta, é curioso notar o que Nietzsche fala sobre Platão em seus textos de filologia:

A exigência de formar conceitos exatos de todas as coisas parecia inofensiva: mas a filosofia, que crê tê-los encontrado, trata todos os outros homens como loucos e depravados e todas suas instituições como loucuras e obstáculos ao pensamento verdadeiro. O homem ao conceito exato quer *judgar* e *reger*: crer possuir a verdade torna fanático. Esta filosofia é parte do desprezo da realidade efetiva dos homens: mais veloz, ela manifesta uma tendência tirânica. (IDP, Segunda parte, §11)

Também nos pais da Igreja, a filosofia nietzschiana se depara com o fanatismo. Como primeiro cristão, Paulo expressou isso. Segundo Nietzsche, ele “tornara-se o fanático defensor e guarda de honra desse Deus e da sua Lei, continuamente à espreita e em luta contra os que a infringiam e questionavam, duro e mau para com eles, e inclinado a extremos de castigo” (A, §68). Ainda de acordo com *Aurora*, essa rigorosa atitude demonstrava uma prática contrária aos ensinamentos de Jesus: “inimizade, assassinato, feitiçaria, idolatria, luxúria, embriaguez e gosto por desenfreadas orgias” (A, §68) compunham a história de Paulo e perturbavam sua consciência até, finalmente, ele perceber que sua luta contra o pecado o convidava à transgressão.

Embora Nietzsche desloque o foco sobre as interpretações de Paulo em *O anticristo*¹⁰⁴, é importante ressaltar que o fanatismo cristão se estabelece concomitantemente à contradição entre a prática e a teoria do cristianismo. Quanto maior a crença em possuir a verdade, mais severos eram os métodos que tentavam

¹⁰⁴ “Apesar de Nietzsche,” segundo Sena, “ao que tudo indica, não rejeitar a sua tese elaborada em *Aurora* de que a ideia genial de Paulo consistiu na interpretação da morte de Cristo na cruz como a destruição da Lei, em *O anticristo*, uma outra ideia de Paulo, na verdade, talvez uma variação daquela ideia inicial, ganha muito mais destaque e passa a ser vista como a grande intuição advinda de sua experiência de Damasco: a ideia de que a visão de Jesus ressuscitado (a sua alucinação) é a prova da imortalidade pessoal, pois é a partir dessa concepção que Paulo elabora toda a sua doutrina de salvação da alma, vida eterna, juízo final, recompensa e castigo. Segundo Nietzsche, foi com esse grande ato de falsificação que o *sacerdote* Paulo finalmente conseguiu adquirir o poder tão desejado [...]” (2012, p. 466).

aproximar os fiéis e infiéis de seus ideais. Ao cristão, não importa necessariamente suas incoerências, já que a hipocrisia mantém sua fé por meio da falsificação, do engodo, da invenção de um Cristo-Redentor vingativo. “No momento”, de acordo com Nietzsche, “abre-se entre o pregador da montanha, do lado e do prado, cuja aparição faz pensar num Buda sobre um solo bem pouco indiano, e o fanático da agressão, o inimigo mortal dos teólogos e sacerdotes [...]” (AC, §31). A inclusão do tipo fanático em Jesus realizada pelo cristianismo – e contrária à interpretação nietzschiana (AC, §31) – tenta justificar a submissão do cristão por meio de uma interpretação bíblica não condizente com o perdão e a amizade do filho de Maria.

Verdade e fanatismo se alimentam um do outro: quanto maior for a crença, mais fanática será sua defesa e, vice-versa. Consequentemente, a violência irrompe como o “poder” desse tipo humano que não apenas instaura seus desejos, mas serve também de narcótico contra suas dores. Agir violentamente anestesia os seres humanos incapazes de suportar sua realidade. De acordo com Wotling, não a nada mais extremo “à força autêntica do que a violência. Nietzsche não deixa de repetir que a força se exprime espontaneamente de maneira criadora, o fanatismo é sempre reativo, e só se manifesta para negar uma realidade que o fraco não tem força para interpretar e que o faz sofrer” (2013, p. 189). Para o filósofo, a crença em verdades absolutas implica na não aceitação de nenhuma outra crença, impedida de ser sequer cogitada. Em si, torna-se uma violência primordial contra toda multiplicidade de perspectivas existentes na natureza. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche é claro: “não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções” (§630). A diversidade de opiniões demonstra resistência e força de vontades de poder que aceitam ser desafiadas. A convicção excessiva vislumbra, ao contrário, o mártir, aquela possível transformação do perseguido em perseguidor.

Se todos aqueles que tiveram em tão alta conta a sua convicção, que lhe fizeram sacrifícios de toda espécie e não pouparam honra, corpo e vida para servi-la, tivessem dedicado apenas metade de sua energia a investigar com que direito se apegavam a esta ou àquela convicção, por que caminho tinham a ela chegado: como se mostraria pacífica a história da humanidade! Quanto mais conhecimento não haveria! Todas as cruéis cenas, na perseguição aos hereges de toda espécie, nos teriam sido poupadas por duas razões: primeiro, porque os inquisidores teriam inquirido antes de tudo dentro de si mesmos, superando a pretensão de defender a verdade absoluta; segundo, porque os próprios hereges não teriam demonstrado maior interesse por teses tão mal fundamentadas como as dos sectários e “ortodoxos” religiosos, após telas examinadas. (HH, §630)

O fanático não se pergunta por seus princípios, não tensiona sua moral e, por conseguinte, não percebe o quanto ela tem de falsidade, de autoritarismo, de parcialidade, de invenção sobre sua realidade. Ele vive por sua crença e, facilmente, se dispõe a morrer por ela. Como diz Camus, muito mais sábio foi Galileu ao renunciar publicamente suas próprias ideias para não ser morto na fogueira da Inquisição¹⁰⁵. Nietzsche percebe, por seu lado, um jogo em relação ao fanatismo presente em todas as morais autoritárias. Tanto o perseguidor quanto o perseguido podem se consumir como fanáticos. A questão não é simplesmente até qual ponto um argumento deve ou não ser defendido, mas, sim, a ânsia de poder que rege em ambos os casos. O perseguido fanático também não inquire seus valores e também não se concede a renúncia de seu ideário; não devido à “certeza” de seus argumentos, mas porque eles pertencem exatamente à lógica disjuntiva entre “certo” e “errado” que a tradição da verdade estabelece.

Nesse sentido, o fanatismo é um jogo que cria oposições como sua condição de existência. Ele necessita do “outro” para se afirmar; precisa de uma contraposição que sustente sua razão de ser. Dentro desse jogo, o fanático alivia-se por meio de seus ideais ao mesmo tempo em que eles intensificam o conflito real contra o que lhe aflige. O fanatismo impulsiona a intensificação de si mesmo. Em meio a esse movimento, a crença em verdades absolutas domestica os corpos introjetando, em cada indivíduo, “a violência como condição de vida, que passa assim a formar parte constitutiva de seus instintos, de suas reações espontâneas, de seus comportamentos, de sua linguagem, de seus gostos e de suas ideias” (MECA, 2006, p. 223). A violência do fundamentalista religioso está, por exemplo, além dos atentados terroristas, apesar de englobá-los. O fanatismo é mais complexo do que o ato final extremista e isolado. Na modernidade, o fanático é um tipo comum de cidadão, resultado e almejado após a longa tradição que cultivou suas verdades particulares como “absolutas”.

Anos depois de *Humano, demasiado humano* onde critica os convictos (§630), Nietzsche afirma: “convicções são prisões” (AC, §54). Por isso, os grandes espíritos são sempre céticos – ao menos, no sentido de não se deixar arrastar incondicionalmente por qualquer que seja a convicção. “O homem de fé, o ‘crente’ de todo tipo, é necessariamente um homem dependente – que não pode colocar *a si* como finalidade,

¹⁰⁵ Segundo Camus, “Galileu, que sustentava uma verdade científica importante, abjurou dela com a maior tranquilidade assim que viu sua vida em perigo. Em certo sentido, fez bem. Essa verdade não valia o risco da fogueira. É profundamente indiferente saber qual dos dois, a Terra ou o Sol, gira em torno do outro. Em suma, é uma futilidade. Mas vejo, em contrapartida, que muitas pessoas morrem porque consideram que a vida não vale a pena ser vivida. Vejo outros que, paradoxalmente, deixam-se matar pelas ideias ou ilusões que lhes dão uma razão de viver (o que se denomina razão de viver é ao mesmo tempo uma excelente razão de morrer)” (2010, p. 19).

que não pode absolutamente colocar finalidades a partir de si” (AC, §54). A ele, resta ser um *meio* dominado por outras vontades de poder e defender os valores criados por elas. Esse tipo de ser humano revela a necessidade de ser controlado devido à impossibilidade de afirmar sua própria vontade, expressando o caráter gregário “de trabalhadores bastante utilizáveis, múltiplos, faladores e fracos de vontade, *necessitados* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia [...]” (BM, §242). Esses espíritos aprisionados representam a falta de autonomia e de força que os espíritos livres possuem, agarrando-se, por medo e segurança, às suas convicções.

Segundo Paschoal,

A oposição entre ambos se dá enquanto posturas distintas diante da verdade e da moral: enquanto o tipo “espírito aprisionado”, o “fanático”, é o filósofo da verdade a qualquer preço, o espírito livre é o filósofo da profunda suspeita, “do perigoso talvez a qualquer custo” (BM, §2). (2009a, p. 162)

Em seu prefácio de 1886 para *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche nos relata sobre a primeira grande liberação de um espírito:

a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. “Melhor morrer do que viver aqui” – é o que diz a voz e sedução imperiosa: e esse “aqui”, esse “em casa” é tudo o que ela amara até então! (HH, Prefácio, §3)

Para o filósofo, essa primeira vitória contém também os seus perigos e pode fazer com que, ao se livrar de sua “casa”, recaia em outras ainda mais alienadas, ou seja, ao se livrar de antigas verdades, pode se tornar ainda mais fanática com novas crenças. De qualquer modo, já é um estágio posterior a algo. Para afirmar corajosamente: “melhor morrer do que viver aqui!”, o espírito deve ter sentido suas correntes, antes de se desprender delas, como desagradáveis. Isso significa, sobretudo, que, a esse desagrado e a essa “grande liberação”, precede o bem-estar, a segurança, a felicidade e o medo enquanto um conformismo à ordem na qual se enquadra o instinto de rebanho. Daí o imbróglio que a filosofia nietzschiana se encontra: o que ela sente como a prisão e a escravidão dos indivíduos modernos é, para eles, a própria felicidade que almejam e consumam.

As crenças e convicções são recursos narcotizantes que confortam e alegam os organismos decadentes. No limite, defendê-las é proteger-se; do mesmo modo que possuí-las é assumir valores que suas vontades foram incapazes de criar.

Pois o fanatismo é a única “força de vontade” que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé*. (GC, §347)

Para Nietzsche, o fanatismo representa a admissão de um espírito aprisionado em sua necessidade gregária de segurança e de ser dominado. Isso significa que, “quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se ‘crente’” (GC, §347). Dessa forma, essa convicção não é simplesmente a escolha deliberada de sua consciência. Ela pertence à tradição que forjou a uniformização da moral moderna. “*Não* ver muitas coisas, em nenhum ponto ser imparcial, ser inteiramente partidário, ter uma ótica estrita e necessária em todos os valores – apenas isso faz com que exista esse tipo de pessoas” (AC, §54). As necessidades fisiológicas que instauraram os processos de domesticação durante milênios também formaram um terreno de vontades enfraquecidas que necessitam de pastores, de líderes, de senhores. “Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária” (GC, §347).

O fanatismo pertence, assim, a uma construção social que se tornou, por fim, parte do instinto moderno. Somente após milenares rejeições das perspectivas culturais diferentes das verdades cristãs, se estabeleceu um tipo de corpo humano fanático por sua moral, de modo que “isso não é apenas tradição, isso é *herança*: apenas sendo herança atua como natureza” (AC, §44). Rejeitar um ou outro costume, negar um ou outro valor em prol de uma convicção não significa a escolha de um “Eu” autônomo, mas, sim, a impossibilidade corporal de suportar uma moral adversa, agindo, por conseguinte, de modo violento. É nesse caso que se enquadra o “evento mais vicioso e estúpido da história moderna” (DEL CARO, 1993, p. 159): a Revolução Francesa. Para Nietzsche, esse acontecimento expressou uma mistura de fanatismo e ressentimento de espíritos doentes que se tornaram os comandantes da grande massa. Aprisionados às suas convicções, levaram-nas até às últimas consequências. “O condicionamento patológico de sua ótica faz do convicto um fanático – Savonarola, Lutero, Rousseau,

Robespierre, Saint-Simon –, o tipo contrário do espírito forte, que se tornou *livre*” (AC, §54).

A verdade dos teóricos e líderes da Revolução Francesa acreditou poder libertar os oprimidos por meio de execuções políticas, desconsiderando, por outro lado, toda a formação espiritual necessária para a concepção de espíritos livres. De qualquer modo, não poderia ser diferente em relação ao fanatismo, pois “as grandes atitudes desses espíritos *doentes*, desses epiléticos do conceito, influi sobre a grande massa – os fanáticos são pitorescos, a humanidade prefere ver gestos a ouvir razões...” (AC, §54). Claro que a extrema miséria advinda das rigorosas condições climáticas e da má-administração econômica foi culminante para ações sangrentas. Mas, embora a violência seja algo característico de ações fanáticas, a inimizade de Nietzsche contra a Revolução não se refere à sua “farsa sangrenta” e, sim, à sua moral de rebanho difundida por meio de ideias contagiosas sobre a “justiça” e a “liberdade” (KSA 12: FP-1887, 9[116]).

O lema “revolucionário” de igualdade, liberdade e fraternidade serviu meramente como propaganda política. Sob a perspectiva nietzschiana, ele jamais poderia transformar profundamente as sociedades europeias já que ecoava com os ideais milenares do cristianismo. Nesse sentido, a Revolução Francesa foi conservadora. Isto é, sua ideologia não possuía nenhuma inovação; ao contrário, ela foi apenas mais um “episódio na história da decadência cristã-niilista” (MARTI, 1990, p. 320). Segundo Del Caro, Nietzsche “não se situa politicamente nem sendo pró-monarquista nem jacobino; ele não tolera a famosa ruminância alemã da Revolução em teoria; e finalmente ele não condena os alemães por não terem se agrupado nas barricadas” (1993, p. 159). A crítica desse filósofo é mais sutil. A questão é a moral do cristianismo que permeia a modernidade e seu interesse primordial não está nos revolucionários executores, mas, sim, naqueles que deram uma roupagem mais poderosa à Revolução Francesa, pois ela foi um espetáculo “ainda mais instrumental em estabelecer os ideais cristãos do que a Igreja Romana!” (DEL CARO, 1993, p. 163).

III.2. Rousseau e Kant, ou sobre os “filósofos” do rebanho moderno

De acordo com o diagnóstico de Nietzsche, o cristianismo constituiu os pilares da Europa não apenas ao se alastrar por todas as esferas de sua cultura, como, também,

ao fundá-las, concebendo o pensamento moderno conforme seus valores. Por ser o acontecimento mais distante da moral cristã no mundo moderno segundo a perspectiva nietzschiana¹⁰⁶, o Renascimento foi soterrado imediatamente pelo ressentimento, pelo fanatismo e pela vingança dos movimentos religiosos reformistas. Em outras palavras, o florescimento renascentista não conseguiu refletir sua diversidade de cores na filosofia moderna. Ao contrário, filósofos como Descartes e Malebranche não ultrapassaram as concepções do cristianismo¹⁰⁷ apesar de já não se submeterem plenamente aos poderes, mitos e argumentos da Igreja.

Nietzsche deixa claro contra quem se põe: “É necessário dizer *quem* consideramos nossa antítese – os teólogos e todos os que têm sangue de teólogo nas veias – toda a nossa filosofia...” (AC, §7). Como vimos, ele aponta para adoção irrefletida de valores por parte de pensadores como Descartes e Kant. A mobilização de conceitos tidos como incogitáveis frustra o potencial crítico do engajamento filosófico. No entanto, essa problemática está além da alegação por desconhecimento. Para Nietzsche, os filósofos modernos não se enredaram e defenderam as morais de dominação cristã simplesmente por não as perceberem de modo crítico. Suas filosofias foram harmoniosas com o cristianismo porque, a partir dele, adquiriram as condições necessárias para estabelecer sua própria dominação. Assim, a crença em hierarquias e verdades morais não foi tensionada pelos filósofos modernos pois eles se beneficiaram com elas, de modo que “os filósofos secundaram a Igreja: a *mentira* da ‘ordem moral do mundo’ perpassa a evolução inteira da filosofia moderna” (AC, §26).

¹⁰⁶ De acordo com Peter Burke, o Renascimento foi uma construção mítica. “Dos meados do século XIV em diante que um crescente número de acadêmicos, escritores e artistas, em Itália e noutros lugares, começou a usar a imagética da renovação para assinalar uma nova era, uma era de regeneração, restauração, reabilitação, rememoração, renascimento, ou ressurgimento, em direção à luz, após aquilo a que foram eles os primeiros a chamar a ‘Idade das Trevas’” (2008, p. 11). Burke demonstra como as narrativas de pensadores como Erasmo e Giorgio Vasari conceberam essa época. Mas o historiador faz uma ressalva sobre outro historiador: Burckhardt, amigo e influenciador de Nietzsche. “O erro de Burckhardt foi ter aceitado o juízo em causa própria dos acadêmicos e artistas, tomar esta história de renascimento pelo seu valor nominal e desenvolvê-la num livro. Às velhas fórmulas da regeneração ou renovação das artes e ao reavivar da Antiguidade Clássica, juntou outras tais como o individualismo, realismo e modernidade. A máxima ‘antes de estudares História, estuda o historiador’ é certamente um bom conselho no caso de Burckhardt” (BURKE, 2008, p. 12). Para Nietzsche, o Renascimento foi um período de enfraquecimento do cristianismo e, conseqüentemente, de enriquecimento da vida e da cultura humanas, visto na Seção IV.

¹⁰⁷ Segundo Gilson, “é legítimo explicar a criação alegando a onipotência, mas a noção cristã da onipotência divina é consequência particular da identificação de Deus com o Ser; ela não exprime nada mais que a extensão infinita da causalidade própria do ser absoluto [...]. A noção de onipotência não corresponde portanto a um atributo divino forjado para o caso especial da criação, porque, para lá do possível realizado, ela se estende ao possível como possível. Sabe-se aliás qual foi a influência dessa noção sobre o desenvolvimento da filosofia moderna; não se poderia conceber sem ela a existência de filosofias como as de Descartes e de Malebranche, em particular” (2006, p. 122).

Apesar dos conflitos da filosofia moderna com a moral da Igreja cristã, como a própria ideia de Deus, Nietzsche encontra intactos os valores gregários do cristianismo presentes nela. Os filósofos não só não abalaram as estruturas de dominação existentes, como, ao contrário, criaram novos ídolos e novos argumentos para justificar a “ordem moral do mundo”; e o que

significa “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser *dominante*, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau da obediência. (AC, §26)

Diante das novas esferas de poder da modernidade, a ordem moral de “Deus” foi substituída por outras formas de dominação; mas, as estruturas cristãs de recompensa e punição se mantiveram conforme graus maiores ou menores de obediência. “Rei”, “legislação”, “tradição”, “professor”, “família” podem, por exemplo, ser considerados sem perder de vista a crítica nietzschiana. O que os filósofos fizeram foi criar e justificar novas formas de dominação, reunindo e animando os rebanhos por meio de instituições mais refinadas e com retóricas mais persuasivas.

Nesse sentido, Marti relembra em seu artigo *Nietzsche Kritik der Französischen Revolution* uma interessante consideração sobre a morte de Luís XVI feita por Camus em *O homem revoltado*. Representando o poder sagrado, o rei era o intermediário entre a obediência dos mortais e as ordens divinas. Ao ser guilhotinado na Revolução Francesa, os antigos símbolos de autoridade foram fragilizados: “a execução do rei representa o assassinato de Deus” (MARTI, 1990, p. 312). Frente a tal acontecimento, a filosofia encontra, como uma de suas tarefas, a restauração da autoridade perdida, mobilizando um enorme aparato crítico para refletir sobre o funcionamento da moral, das leis civis e das questões sociais. No entanto, a guinada política da França movida pela Revolução não foi o reflexo de nenhuma ruptura brusca no desenvolvimento da filosofia política. Há muito, suas contestações sobre as antigas instâncias dogmáticas da Igreja demonstravam seus protestos¹⁰⁸. Por isso, o interesse central da crítica

¹⁰⁸ É interessante lembrarmos da lista de livros censurados pela Igreja Católica que incluía inúmeros filósofos e romancistas. Embora nem todos contestassem veemente e radicalmente os preceitos do cristianismo, a instituição cristã considerava suas obras como uma ameaça que deveria ser evitada e proibida. Seus escritores e até mesmo seus leitores eram, nos primeiros séculos do *Index*, constantemente alvos de julgamentos da Inquisição. De acordo com Feiler, “O *Index Librorum Prohibitorum ou Index Expurgatorius*, entidade criada em 1559 pela Sagrada Congregação da Inquisição da Igreja Católica Romana. A lista incluía, em nosso caso, autores literários como

nietzschiana não estava nos revolucionários da Revolução Francesa, mas, sim, em seus teóricos. “Robespierre representa apenas um insignificante papel secundário na reconstrução dos acontecimentos revolucionários de Nietzsche. Os verdadeiros protagonistas se chamam Rousseau e Kant” (MARTI, 1990, p. 314).

Foram tais filósofos que emergiram do antigo debate entre fé e razão. De acordo com Nietzsche, a partir do conflito entre a razão e os instintos de Sócrates, Platão “quis, com toda a energia – a maior energia que um filósofo já empregara! –, provar a si mesmo que a razão e o instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a ‘Deus’; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha [...]” (BM, §191). Todos eles quiseram demonstrar a quais fins e poderes, únicos e absolutos, os seres humanos se dirigem e estão submetidos. “Uma exceção poderia ser Descartes, o pai do racionalismo (e portanto avô da Revolução), que reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial” (BM, §191). Com a filosofia cartesiana, não apenas a eficácia desse instrumento é reforçada como, também, a crença nele e em sua autoridade se proliferaram. Nietzsche considera Descartes como o avô da Revolução, pois o racionalismo inspirou discursos contrários aos autoritarismos religiosos¹⁰⁹.

Mas não interpreta a fé e a razão como dicotômicas e, inclusive, não compreende a filosofia socrática inteiramente como resultado dessa oposição. Ao contrário, Sócrates

Rabelais (obra completa) ou *La Fontaine (Contes et Nouvelles)*, pensadores como Descartes e Montesquieu, e científicos como Conrad Gessner e Copérnico. Este último entrou na lista como consequência do processo de Inquisição contra Galileu, por um decreto da Congregação da Fé, que obrigava expurgar certas passagens incompatíveis com a fé, que confirmavam que a terra não era o centro do sistema solar e, sim, o sol (teoria heliocêntrica). Johannes Kepler, como muitos outros, também foram incluídos na lista por defender o heliocentrismo. A 32ª edição do *Index*, publicada em 1948, continha aproximadamente 4.000 títulos censurados por diversas razões; heresia, deficiência moral, sexo explícito, entre outras. Incluía também, junto a uma parte da lista histórica, boa parte dos romancistas do século XIX, como Zola, Balzac e Victor Hugo. Entre os pensadores se encontram Descartes, Pascal, Spinoza, David Hume, Kant, Berkeley, Condorcet e Bentham. Autores notáveis como Comte, Schopenhauer, Marx e Nietzsche, devido a seus ateísmos e hostilidades com a Igreja católica, eram nomes certos a cada edição da lista” (p. 238-239). Somente em 1966, o Papa Paulo VI aboliu o *Index*.

¹⁰⁹ Baruch de Espinosa foi um desses filósofos cujos escritos refletem sobre problemas sociais e existenciais correlacionados com uma concepção peculiar de Deus. Para ele, “Deus” é a única substância existente, crendo em sua imanência. Segundo a demonstração da Proposição XVIII do primeiro livro da *Ética* de Espinosa, “Tudo o que existe em Deus deve ser concebido por Deus (*pela proposição 15*), pelo que (*pelo corolário 1 da proposição 16*) Deus é causa das coisas que nele existem. Isso quanto ao primeiro ponto. Em seguida, fora de Deus não pode haver substância alguma (*pela proposição 14*), isto é (*pela definição 13*), uma coisa que, fora de Deus, exista em Deus. O que era o segundo ponto. Por conseguinte, Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva” (ESPINOSA, 1973, p. 106). Esse pensamento se opõe, conseqüentemente, à tradicional perspectiva religiosa de um ser que transcende nosso mundo e difere dele em sua esfera divina, isto é, o “Céu”. Com isso, “os escritos políticos espinosanos estão consagrados a romper com o exercício mais dogmático e autoritário da interpretação dos textos sagrados; demandam que todo exercício hermenêutico repouse sobre uma liberdade que o indivíduo possui originariamente, a de julgar em função de sua própria constituição intelectual, à margem de algo que a cidade não pode nem deve arrogar-se: o direito natural ao discernimento autônomo” (SANTOYO, 2009, p. 44).

riu de si mesmo ao perceber que também tinha dificuldades em explicar satisfatoriamente suas ações. Em certo momento, ele aliou a razão aos seus instintos a fim de dar-lhes “bons motivos” (BM, §191), como se ela encontrasse as justificativas necessárias para a afirmação ou negação de seu corpo. Todos os filósofos seguiram essa linha segundo Nietzsche, assumindo um conjunto de valores cuja razão procura justificar, sobretudo quando os instintos defendidos racionalmente se derivam da fraqueza – e, aqui, Rousseau e Kant fazem parte dessa lógica de modo privilegiado. Em inúmeros momentos, Nietzsche relaciona Rousseau com o fanatismo e o considera como um dos principais teóricos da Revolução Francesa. Em *O andarilho e sua sombra*, afirma que “tudo aquilo meio louco, histriônico, cruel-animal, voluptuoso, principalmente sentimental e autoembriagante, que constitui a *substância* propriamente *revolucionária* e que em Rousseau, antes da Revolução, se tornara corpo [...]” (AS, §221) contagiou o Iluminismo¹¹⁰, tornando-o brusco e violento.

Nesse sentido, Rousseau é a expressão de uma moral fanática enquanto reflexo e incentivador do ressentimento cristão. Segundo Ansell-Pearson, é preciso se atentar à imagem caricatural que Nietzsche constrói de Rousseau

como o utópico e visionário, como o revolucionário social cuja atitude de *ressentimento* em direção à vida encontra expressão em uma ideologia política de igualitarismo radical, como o sucessor secular do ensinamento cristão da igualdade de todas as almas diante de Deus, e uma ética de rebanho que serviu para inspirar o maior movimento político do século tal como o socialismo. (1996, p. 49)

Mas também é preciso se atentar ao motivo de interpretá-lo como um herdeiro do cristianismo e representante do fanatismo moderno. Para Nietzsche, a crença de uma sociedade corrompida por meio da sociedade em contraposição a um “homem de natureza” ecoa com os ensinamentos bíblicos e com a depreciação da vida realizada pelos cristãos em prol de seus ideais ascéticos. Contra a corrupção dos seres humanos, a

¹¹⁰ É importante notarmos que as leituras de Nietzsche sobre o Iluminismo se alteraram ao longo de sua obra. Como Julião demonstra em seu artigo *As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo*, em seus textos ditos “intermediários”, o filósofo possui uma crítica menos ácida ao Iluminismo, valorizando Voltaire e não correlacionando tão intrinsecamente esse movimento com a Revolução Francesa. “Porém, depois (na fase de amadurecimento), mudou de posição inteiramente, adotando uma postura mais convencional, encontrada entre muitos liberais e conservadores que veem o Iluminismo e a Revolução, basicamente, como indissociáveis, defendendo a nomeada ‘tese da continuidade’, ou seja, a íntima ligação entre o Iluminismo e a Revolução Francesa, como causa e efeito. Apesar da reviravolta de Nietzsche em relação a sua abordagem sobre Iluminismo, é bom lembrar que ele sempre foi um simpatizante da cultura francesa do século XVII, e um mordaz adversário do século XVIII e da Revolução Francesa” (JULIÃO, 2014, p. 04-05).

filosofia rousseauiana reflete e estabelece práticas¹¹¹ que devem ser ensinadas logo na infância a fim de emancipar os indivíduos das tradicionais hierarquias de corrupção de sua civilização (ANSELL-PEARSON, 1996, p. 22). Para Rousseau, a origem e os motivos das desigualdades sociais surgem de um longo processo histórico relacionado à propriedade; mas se mantém em sua época por meio da aquisição de bens materiais supérfluos, dos excessos políticos e da satisfação de desejos fúteis¹¹². Mobilizando conceitos específicos como “liberdade” e “igualdade”, cogita uma possível sociedade comedida cuja base parte de pessoas não inclinadas a gostos corrompidos. Rousseau compreende, assim, a partir da concepção de vícios e virtudes, as tendências humanas¹¹³ e acredita ser necessário¹¹⁴ educá-las¹¹⁵ civicamente a fim de garantir contratos sociais justos.

¹¹¹ Para Nietzsche, a filosofia de Rousseau expressa o instinto de rebanho do cristianismo que almeja apenas a conservação de seus tipos e a detração do que lhe diverge. Em *Emílio*, Rousseau afirma que “nossas paixões naturais são muito restritas; são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a conservar-nos. Todas as que nos subjugam e nos destroem vêm de fora; a natureza não no-las [*sic*] dá, nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza. A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida é o amor a si mesmo; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Assim, se quisermos, todas são naturais. Mas essas modificações em sua maioria têm causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca; e essas modificações, longe de nos serem vantajosas, nos são nocivas; mudam o primeiro objetivo e vão contra seu princípio. É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo” (1995b, p. 235).

¹¹² No início do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau afirma que existem dois tipos de desigualdade: uma natural e a outra moral ou política. Enquanto a fonte da primeira provém de seu próprio nome, isto é, da natureza, a outra “consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles” (1973a, p. 241).

¹¹³ “Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. Não cabe no meu assunto mostrar como de tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade. A virtude, frequentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar” (ROUSSEAU, 1973a, p. 287).

¹¹⁴ Em *Discurso sobre a economia política*, Rousseau diz “a pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formardes cidadãos; sem isso só tereis maus escravos, começando pelos chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é tarefa para um dia; e para contar com eles quando homens, é preciso instruí-los ainda crianças” (1995a, p. 254).

¹¹⁵ Em seu escrito não publicado em vida *Da honra e da virtude*, Rousseau parece sintetizar, em uma frase, o projeto político-pedagógico de *Emílio*: “Seria preciso inflamar o desejo e facilitar os meios de atrair para a virtude a mesma admiração que só sabemos atrair hoje em dia a riqueza” (2016, p. 236). Em *Emílio*, afirma, por sua vez, que “tais considerações são importantes e servem para resolver todas as contradições do sistema social. Há duas espécies de dependência: a das coisas, que é da natureza; a dos homens que é da sociedade. A dependência das coisas, não tendo nenhuma moralidade, não é nociva à liberdade e não engendra vícios; a dos homens, sendo desordenada, os engendra todos. [...]. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca nenhuma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural às do estado social; juntar-te-ia a liberdade, que mantém o homem isento de vícios, à moralidade que o eleva à virtude” (1995b, p. 68-69).

Nietzsche rejeita, por sua vez, toda concepção moderna de legitimidade e poder estabelecida em contratos sociais – ainda mais em relação a épocas primitivas, quando a força física e o impulso desregrado constroem os seres humanos (ANSELL-PEARSON, 1996, p. 229). Em *Para a genealogia da moral*, explica as origens da má-consciência por meio de pré-históricas e violentas inserções de populações desregradadas em formas sociais estáveis. Os primeiros “Estados” seriam “uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável” amassando e tornando maleável a “matéria-prima humana e semi-animal” até atingir “*uma forma*” (GM, II, §17). Pensar em épocas primitivas como se elas fossem mais pacíficas do que a modernidade não apenas contradiz todas as guerras e massacres que a história contém como, sobretudo, coaduna com Éden, o mito cristão de um paraíso remoto. Por isso, ao utilizar a palavra “Estado” aqui, ele esclarece ao que se refere:

algun bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Desse modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! (GM, II, §17)

Além disso, o caráter violento desse “Estado” não findou como acredita a noção de “civilização” existente na modernidade. Para Nietzsche, o princípio organizacional de toda sociedade ainda se remete a relações de poder entre seus indivíduos. Das uniões primitivas até as modernas formas políticas, a transformação que ocorreu foi em relação aos modos de dominação e não ao seu fim em prol dos “direitos” e “deveres” dos cidadãos. O poder e a obediência prevaleceram tanto nas monarquias feudais quanto nas “democracias” do século XIX. A diferença entre a antiguidade e a modernidade está na espiritualização da dominação política e em sua uniformização moral.

Independente de sua posição política, a filosofia é, segundo Nietzsche, um eficaz método de poder. Embora seja assaz refinada, ela compõe os instintos básicos dos seres humanos. Quem examinar tais impulsos, “descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar” (BM, §6). De acordo com Wotling, “o ponto essencial é que a espiritualização não modifica a natureza do instinto: é justamente o

mesmo instinto que se exprimi sob a forma espiritualizada, e não o seu contrário” (2013, p. 255). A filosofia se desdobra do desejo comum dos seres humanos em se apresentar como finalidade última, ou melhor, como a “verdade absoluta” perante outras crenças. Ora, também a filosofia rousseuniana é vista por essa vontade de dominar. Mas, nos filósofos, essa vontade apresenta, de modo ainda mais incisivo, seus valores. “No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza” (BM, §6).

Assim, o discurso sobre a desigualdade e sobre a forma contratual de sociedade de Rousseau visa, primeiramente, elevar seu próprio poder diante de sua sociedade; seguindo a lógica sacerdotal, ele precisa, antes de tudo, desvalorizá-la, apesar de e por se enredar em inúmeros valores e verdades que fundamentavam as estruturas dogmáticas da Europa cristã¹¹⁶. “Para Nietzsche, Rousseau é um perfeito exemplo de uma moral hipócrita porque, ao procurar expor a hipocrisia de uma sociedade corrupta, sua própria busca por autenticidade o conduz a defender o subterfúgio e a decepção” (ANSELL-PEARSON, 1996, p. 226). Nietzsche identifica os filósofos modernos, como Rousseau e Kant, com um prolongamento de formas de vidas sacerdotais. A necessidade por segurança e sobrevivência de seus instintos de fraqueza forjou morais gregárias que conservaram a obediência dos cristãos e, sobre eles, impuseram seu poder.

Esses dominantes refinaram o instinto de rebanho e prolongaram as noções de pecado, obediência, culpa, em suma, os meios de poder utilizadas pelos padres da religião cristã em novas perspectivas. Como afirma em *Para a genealogia da moral*, “a ciência está longe de assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo *serviço* ela *possa acreditar* em si mesma – ela mesma jamais cria valores” (III, §25). De acordo com a interpretação nietzschiana após *Além de bem e mal*, a ciência moderna serve de instrumento para um determinado conjunto de valores que mobiliza seus resultados e experimentos. Como Türcke demonstra, a aparência entre ciência *versus* religião era descartada pelos próprios cientistas. Tanto Copérnico e Kepler como Bruno e Descartes estavam bastante próximos do cristianismo:

¹¹⁶ Em *Emílio*, Rousseau afirma que “nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação: é portanto empresa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é controlar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem que aniquilasse as paixões que lhe dá, Deus querer e não querer; estaria em contradição consigo mesmo. Nunca ele deu tão insensata ordem, nada de semelhante está escrito no coração humano; e o que Deus quer que um homem faça não faz dizer por outro homem; di-lo ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem” (1995b, p. 235).

Copérnico dedica sua obra principal ao Papa Paulo III, esclarecendo-lhe a insuficiência da explicação geocêntrica do mundo com um argumento teológico: “Deste modo não se podia encontrar ou deduzir justamente o mais importante, a saber, a forma e a disposição simétrica do mundo. Era como se alguém compusesse daqui e dacolá mãos, pés, cabeças e outros membros, que foram traçados corretamente, mas não de acordo com o mesmo corpo, e assim não se correspondem mutuamente, o que daria então não uma pessoa, mas um monstro”. [...] De modo semelhante “acreditava Kepler ter descoberto o plano subjacente à criação divina”, e encarava sua astronomia como “sacerdócio a serviço do livro da natureza”. [...] E mesmo Bruno, que não nega apenas ser a terra o centro do mundo, mas o próprio fato de o mundo ter um centro, com isto, nem de longe é um ateu. (TÜRCKE, 1993, p. 34-35)

A aproximação entre os filósofos, os cientistas e os religiosos da modernidade não se fazia então necessariamente por medo de ser julgado pela Inquisição Cristã. Ainda segundo Türcke, o filósofo já se encontra no sacerdote e vice-versa, “mas também já se encontra todo espírito da ciência; no moderno cientista se encontra martírio, autonarcotização, e na sua captação ateia das coisas [...] encontra-se o otimismo finalista da lógica com toda sua irradiação demagógica [...]” (1993, p. 121). O cientista e o filósofo se aparentam com o sacerdote em seus aspectos fisiológicos devido à impossibilidade de suportar a realidade; com isso, surge a necessidade de transformá-la a fim de dominá-la, juntamente com o otimismo em algo além do mundo ou dos sentidos. No momento que deixa de produzir e reproduzir seus experimentos e suas “constatações”, ela ultrapassa seu caráter instrumental para se tornar criadora de valores, isto é, filosofia. Na perspectiva inversa, toda pretensão de objetividade e universalidade da ciência se deriva de reflexões filosóficas particulares sobre a verdade, de modo que a afirmação de seu desinteresse significa uma contradição em princípio. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que o homem objetivo – inclusive, o cientista – é apenas um instrumento (§207). Ele está sob o comando daqueles que criam os valores, daqueles que os fundamentam filosoficamente – e, inclusive, os determinam politicamente.

Nietzsche estabelece uma relação curiosa entre os filósofos e os demais indivíduos modernos. Apesar de seu poder de dominação, a filosofia acostumou-se a tomar os preconceitos populares de sua tradição e exagerá-los (BM, §19), estabelecendo certa dependência para com sua sociedade.

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim

como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isso se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente certo esquema básico de filosofias *possíveis*. (BM, §20)

Os filósofos são formados dentro dos valores de seu tempo e, por isso, também são dominados por eles. Embora façam parte dos rebanhos modernos, eles os governam, fixando uma complexa relação entre obedecer e comandar. Enquanto Rousseau foi cooptado pelas criações de filósofos antigos e de filósofos cristãos por exemplo, Kant foi cooptado tanto por eles quanto por Rousseau – encadeando e intensificando a lógica gregária de Europa. “Também a ele mordeu a tarântula moral que foi Rousseau, também sua alma abrigava a ideia do fanatismo moral [...]” (A, Prólogo, §3). Contagiado pela idealização da liberdade e da igualdade e perante a tradição da metafísica socrático-platônica, ele se tornou um fanático e refinado defensor da obediência; sua refinação se demonstrava em fazer não parecer como fanatismo e subjugação a moral que, na realidade, era. Em 1887, Nietzsche anota: “Kant como fanático do conceito formal ‘tu deves’” (KSA 12: FP-1887, 10[11]), relacionando essa ideia com as atividades maquinais da modernidade.

Para Nietzsche, a filosofia kantiana cria castelos conceituais para justificar a obediência impensada em relação aos valores autoritários de uma sociedade. Não à toa, apesar de sua simpatia à Revolução Francesa, Kant condena incondicionalmente “a revolta contra o poder legislativo existente” (MARTI, 1990, p. 318). Semelhante a todo organismo decadente, suas reais intenções estão escondidas por entre suas pretensões de obediência e dominação. “Assim Kant falsifica, em sua ‘moral’, sua íntima inclinação psicológica” (KSA 11: FP-1885, 35[31]). Segundo Paschoal, ele é, para Nietzsche, “um representante privilegiado da tradição socrático-platônico-cristã que tem por objetivo garantir a sobrevivência e a expansão de uma determinada moral: a moral de rebanho e, por conseguinte, de um determinado tipo de homem: o homem de rebanho” (2009b, p. 327). Essa tendência fortalece os princípios de submissão do Estado moderno e cultua o tipo de cidadão doméstico, por meio da própria “filosofia”, ou melhor, por meio de sua subjugação.

Embora se acentue radicalmente, desde seus primeiros escritos, a crítica de Nietzsche se volta a Kant compreendendo-o como um funcionário público dócil ao Estado que, por isso, é incapaz de alçar propriamente sua filosofia. Em “Schopenhauer como educador”, afirma que “Kant, como costumamos ser nós eruditos, era atencioso, submisso e, em sua relação com o Estado, sem grandeza” (Co. Ext. III, §8). A filosofia

nietzschiana considera que o poder estatal coopta os pensadores e desarticula suas críticas a fim de se proteger das ameaças que eles podem se transformar. Em outras palavras, o Estado teme a “filosofia em geral, e precisamente, se este é o caso, tentará atrair para si o maior número de filósofos que lhe deem a aparência de ter a filosofia do seu lado – porque tem do seu lado esses homens, que levam o nome dela e no entanto estão longe de infundir medo” (Co. Ext. III, §8). Anos depois, apesar do espectro analítico se ampliar, Nietzsche continua compreendendo Kant apenas como um grande crítico (BM, §210) e compreendendo a filosofia kantiana como um produto de submissão que almeja transformar os autênticos filósofos naquilo que ela é: uma trabalhadora filosófica a favor das condições gregárias de seu tempo.

Os trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral), ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações – isto é, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas “verdades”. (BM, §211)

De acordo com Marton, enquanto Nietzsche “requer que o indivíduo se rebelde contra toda autoridade, aquele exige que obedeça incondicionalmente. Na tentativa de uniformização, pais, amigos, mestres, príncipes, educadores, facilmente se tornariam ‘diretores de consciência’” (1990, p. 113). Para o filósofo, Kant intensifica a concepção de autonomia, mas somente dentro de uma série de causalidades possíveis. Com isso, ele incentiva a liberdade individual sem, no entanto, conceber a independência “de todos os condicionamentos de natureza pessoal, social, econômica e política” (HÖFF, 2005, p. 220). Como nos explica Giacoia,

A liberdade seria o poder de dar início espontaneamente, pela própria vontade (a tanto determinada pela razão), a uma série de eventos que, no mundo empírico, apareciam como causalmente conectados, de conformidade, portanto, com a lei formal da natureza, a saber, com o princípio de causalidade; nesse caso, a conexão causal entre atos da vontade e suas exteriorizações psicológicas e físicas em sentimentos e ações, como fenômenos do mundo, seria determinada segundo a causalidade natural e, no entanto teria um início espontâneo, dependendo da causalidade livre de um ato de vontade que inaugura a série. (2012, p. 45)

Em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant enumera um grande conjunto de deveres que devem ser seguidos e protegidos por meio do seguinte

imperativo: “devo proceder de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (1974, p. 209). Seu discurso vela, para Nietzsche, algo semelhante a Rousseau: a sujeição das forças modernas a partir da proposição de que a moral e a razão se correlacionam a fim de fundamentar as bases de sua sociedade – além de ser herdeiro claro da filosofia platônica. A noção kantiana de dever nivela os valores modernos, impondo-os sua lógica e inibindo a originalidade cultural que cada moral possui. Em *O anticristo*, o filósofo afirma que “as mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente *sua* virtude, *seu* imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde *seu* dever com o conceito de dever em geral” (AC, §11). Por isso, “a rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética [...] a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral” (BM, §5), revela que o elogio à autonomia e à igualdade aparenta, apenas, ser uma isca para a aceitação de uma submissão disfarçada.

Com a ideia de autonomia, Kant introduz, no que diz respeito à conduta humana, uma reviravolta análoga à operada por Rousseau no *Contrato social*. Se este descreve o homem entregando-se por completo à sociedade e sujeitando-se a si próprio, aquele o concebe como submetendo-se inteiramente à lei moral e obedecendo, no entanto a si mesmo. No quadro da ordem social, Rousseau declara: “a obediência à lei prescreveu que a si próprio é liberdade” (*Du Contract Social*, 1964, p. 365); e Kant transpõe, para a ordem moral, essa mesma relação do sujeito com a lei. Para ambos, embora em registros diferentes, a obediência à lei justifica-se por ser o homem o seu autor, de modo que, em vez de destruir a liberdade, ela a manifesta e pressupõe.

Nietzsche parece desprezar a ideia de autonomia, central na doutrina moral kantiana e na teoria política rousseauísta. Submeter-se ao grupo social ou ao imperativo categórico, obedecendo unicamente a si próprio, talvez não passe de engodo. (MARTON, 1990, p. 118)

Nesse sentido, Barth aponta, já em 1945, a filosofia de Nietzsche como uma avançada e complexa reflexão sobre a ideologia; ainda mais quando afirma que “a filosofia nietzschiana da ideologia abriga fundamentalmente o propósito de compreender a filosofia do Estado, do direito e da moral como ‘expressões da vontade de poder’” (1951, p. 242). Sobre isso, Maurer explica a ideologia como “o produto de uma consciência que se crê autárquica para reconhecer os objetos como eles são em si mesmos” (1979, p. 106). A filosofia nietzschiana não acredita nessa “autarquia” e nesse “em si mesmo” enquanto fundamentos individuais e sociais. Essas crenças compreendem a consciência como a coordenadora e a governante das forças corporais

que harmoniza os instintos em uma unicidade de poder. “Nietzsche recusa o espírito como causa da coordenação da unidade pluralista” (MAURER, 1979, p. 112). Por isso, a “liberdade” – como uma espécie de autonomia plena de um “eu” – serve, sobretudo, para culpabilizar e punir os indivíduos como fez o cristianismo e isentar a responsabilidade dos dominantes.

Em *Assim falou Zaratustra*, diz: “‘Liberdade’ é o que mais gostais de berrar todos vós: mas eu abandonei a crença em ‘grandes acontecimentos’ quando há muitos gritos e fumos em torno deles” (Dos grandes acontecimentos), pois isso é apenas o produto de um tipo de sociedade fanática e gregária que quer, a todo custo, impor sutilmente seus valores. A crítica e o esclarecimento modernos estão comprometidos, desse modo, com o substrato milenar da domesticação socrático-platônica e cristã. Ou seja, as ideias de bem, de conhecimento puro, de espírito puro, de igualdade, de liberdade estão, “no fundo, comprometidas ainda com um conceito de natureza normativo e com a verdade teórica e prática da relação platônica” (MAURER, 1979, p. 116) que coopta a filosofia moderna para fundamentar as pequenas virtudes de seu tempo.

III.3. É tempo da autodeificação das pequenas pessoas¹¹⁷

Embora mais presente nos fragmentos póstumos do que o “último homem” (*letzte Mensch*)¹¹⁸, o termo “pequenas pessoas” aparece poucas vezes em artigos, teses e livros científicos – geralmente, como parte de citações cujos objetivos não são

¹¹⁷ Como veremos a seguir, não existe, entre os tradutores, uma concordância sobre a tradução do termo *kleine Leute*, frequentemente traduzido por “gente pequena” e “pequenas pessoas”. “Leute” parece se caracterizar genericamente por um conjunto de seres humanos; no entanto, em português, a etimologia de “gente” e “pessoa” são bastante diferentes. De acordo com o filólogo brasileiro Ernesto Faria, *gens, gentis* significa “gente (conjunto de pessoas que pelos varões se ligam a um antepassado comum, varão e livre)” (1992, p. 239); por sua vez, *persona* significa “máscara (de teatro)” (1992, p. 407). Nesse sentido, adotamos a tradução de “pequenas pessoas”, visto que Nietzsche parece lhes associar à necessidade de subterfúgios para consumir suas vontades. No entanto, o tratamento dado às máscaras por Nietzsche é bastante complexo: ora se mostrando como símbolo de leveza e condição artística da própria vida humana, ora como uma estratégia para disfarçar a pequenez. Neste último sentido, o filósofo diz: “no homem, essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo [...] é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre homens um honesto e puro impulso à verdade” (VM, §1). A partir desse sentido, entendemos as pequenas pessoas, apesar de a relação entre elas e a “máscara” parecer ter sentidos ainda mais profundos e significados a ser descobertos.

¹¹⁸ Aproximadamente, o termo *letzte Mensche* aparece nos escritos de Nietzsche menos de uma dezena de vezes enquanto que *kleine[n] Leute[n]* aparece quase trinta vezes.

perscrutá-lo de modo particular. Em estudos internacionais, essa expressão não é tema de investigação. Na revista *Nietzsche-Studien*, por exemplo, nenhum artigo se detém a *kleine Leute*, embora apareça rapidamente nos estudos de Meckel (1980), Baier (1981/1982), Marti (1989) e Reschke (1992 e 1997); em nenhum desses casos, no entanto, essa expressão é desenvolvida de acordo com a riqueza de sua profundidade filosófica e, em nenhum deles, ela ultrapassa mais do que quatro aparições ao longo de todo artigo. Também nos trabalhos brasileiros, “pequenas pessoas” não possui nenhum tratamento filosófico¹¹⁹, aparecendo casualmente e meramente entre citações.

Esse descuido ecoa em diversas traduções que não interpretam *kleine Leute* de modo conceitual e acabam vertendo-o por termos diferentes – às vezes, em uma mesma passagem. Na versão mais utilizada por pesquisadores brasileiros, Paulo César de Souza não se atém à rigidez que essa ideia expressa, traduzindo-a com termos variados. Dessa forma, *kleine[n] Leute[n]* assume a forma de “pessoas pequenas” (ZA)¹²⁰, “gente pequena” (ZA¹²¹; BM, §30; GC, §353; AC, § 45), “arraia-miúda” (GC, §349) e “gentinha” (GM, III, §22). A “liberdade poética” nesse caso não condiz com o rigor filológico de Nietzsche presente em seus textos publicados. Tais traduções não levam em conta a complexidade desse conceito onde as anotações apresentam uma grande variedade filosófica relacionada com o “último homem”, o “além-do-homem” e, claro, a “pequena política”. Além disso, é necessário um cuidado especial para que esse termo não pareça uma mera expressão de desprezo a partir de uma visão elitista de cunho social e econômico contra as classes mais pobres.

Nesse sentido, a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho adota um tom mais sóbrio, traduzindo *kleine Leute* por “gente pequena”. No entanto, as poucas aparições desse termo em sua seleção (somente duas vezes em *Assim falou Zaratustra* nos §2 e §3 em “Da virtude que apequena”) não nos permitem realizar um julgamento maior sobre a existência de um rigor conceitual em relação a essa tradução específica¹²². Em relação

¹¹⁹ No exemplar caso de *Cadernos Nietzsche*, o “último homem” é citado, ao menos uma vez, em mais de dez artigos (REZENDE, 1997; CABRERA, 1999; BRUM, 2000; PARMEGGIANI, 2004; RUBIRA, 2004; VISBAL, 2004; FRANCK, 2005; CONSTANTINIDÈS, 2007; JULIÃO, 2007; PASCHOAL, 2007; STEGMAIER, 2009; MOURA, 2010; CRAGNOLINI, 2011; APOLINÁRIO, 2011), enquanto que o foco tratado nesse capítulo não aparece nenhuma vez nos números dessa revista científica até o momento.

¹²⁰ Em *Assim falou Zaratustra*, essa forma aparece nas seguintes passagens: Da virtude que apequena, §2; O mais feio dos homens; Do homem superior, §3 e §11.

¹²¹ Também em *Assim falou Zaratustra*, a tradução de Souza por “gente pequena” está em: Da virtude que apequena, §3; O mais feio dos homens; Do homem superior, §5.

¹²² Também analisamos a versão de *Assim falou Zaratustra* de Gabriel Valladão Silva que traduz como “gente pequena” na grande maioria das vezes, apesar de usar também “pessoas pequenas”; e a versão de Mário da Silva traduz, do mesmo modo, por “gente pequena” (Da virtude amesquinhadora), “povinho” (O mais feio dos homens), “pequenos homens do povinho” (Do

às edições estrangeiras não alemãs, as traduções de Andrés Sánchez Pascual utilizam “gentes pequenas” (ZA e BM) e o inverso (GM, III, §22), com exceção de *El anticristo* onde aparece “gentecilla” (§45). Na versão italiana sob os cuidados de Montinari, os termos utilizados em *Così parlò Zarathustra* foram “gente dappoco” (também em AC, §45), “piccola gente” e “gente piccola” (BM, §30); nos aforismos §349 e §353 de *A gaia ciência*, a tradução é “povera gente”. Para não nos estendermos muitos, é importante notarmos que, em nenhuma dessas traduções, não existem notas a respeito desse termo. Na italiana que, inclusive, cita em nota a passagem de Zarathustra: “Le virtù piccole sono necessarie per la gente piccola: ma chi mi indurrà a credere che la piccola gente è necessaria!” (1973, p. 465), não há nenhum comentário sobre esse conceito.

Para além dessa análise quantitativa, o que nos interessa está na utilização e no tratamento filosófico de *kleine Leute*. A aparente irrelevância dessa expressão por meio da ausência em pesquisas científicas e em notas de traduções renomadas contrasta com a importância de suas aparições nos escritos de Nietzsche. Diretamente, ela é trabalhada mais de trinta vezes, entre anotações e livros publicados, de 1883 até a escrita de *O anticristo*. Relacionando-se com o cristianismo, as pequenas pessoas representam o rebaixamento da vida humana e de suas potências criadoras à condição gregária de subordinação e ao estranhamento dos tipos que diferem de tais subordinados. Como nos afirma o filósofo, “na medida em que toda grandeza e força dos seres humanos foi concebida como *algo além-do-humano* como *estrangeira*, o homem se apequenou” (KSA 13: FP-1888, 14[125]). Ao interpretar o desenvolvimento histórico dessas pessoas, Nietzsche percebe que os valores cristãos¹²³ – que, nos primórdios, pertenciam a indivíduos e pequenos grupos – se infiltraram em todas as esferas sociais e se transformaram no fundamento dos poderes dominantes da modernidade.

Foram esses valores que apequenaram a vida, tornando-a tediosa e, segundo Nietzsche, perigosa. De acordo com *Para a genealogia da moral*, “esse apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois *esta* visão cansa...” (I, §12); ela faz com que a vida seja posta em dúvida e se convença da existência de um “outro” mundo cuja apreciação lhe dá mais prazer do que sua própria realidade. Herdeira da tradição filosófica, essa consideração ganha sentido ao admitir que “um

homem superior, §3) e “homens do povinho” (Do homem superior, §11). Em *Além do bem e do mal*, Renato Zwick traduz por “gentinha” (§30).

¹²³ A compaixão, o medo, a humildade, o amor ao próximo, entre outros, são vistos, por Nietzsche, essencialmente como cristãos. Ainda de acordo com o filósofo, tanto as teorias favoráveis quanto as teorias contrárias ao cristianismo estão submersas em sua moral por meio dos “instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como ‘valores em si’, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo” (GM, Prólogo, §5).

instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (CI, A “razão” na filosofia, §6). Porém, isso conduz, como condição real, apenas à imaginação; ou seja, sua realidade não se transforma para além do que seus valores gregários toleram, embora possa ser cogitada de outra forma. Como Nietzsche diz, “hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descendo, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez ‘melhor?’...” (GM, I, §12).

Esse apequenamento reduz a multiplicidade humana à sua própria significação do que é o ser humano e exige-se única – por meio de suas próprias classificações e divisões, por exemplo, o “bárbaro” diante do “civilizado”. Para isso, a modernidade europeia opera crueldades muito mais sutis do que a violência física. Embora as formas cruéis antigas lhe repugnem o gosto, “o ferimento e a tortura pela palavra e olhar atingem em épocas de corrupção sua elaboração mais alta – apenas hoje se cria a *malícia* e o prazer pela maldade” (GC, §23). Os meios de dominação modernos se derivaram das estratégias de controle cristãs, tornando-as mais eficazes e massivas; como Nietzsche afirma em *A gaia ciência*, “eles sabem que há ainda outras espécies de mortes que aquelas operadas pelo punhal e pelo assalto – sabem também que tudo aquilo que é bem dito é acreditado” (§23). A partir disso, as pequenas pessoas se elevam aos poderes políticos e econômicos de sua sociedade.

Como “o mais feio dos homens” diz, “por tempo demais se deu razão às pequenas pessoas: *assim* foi lhes dado, enfim, também o poder – e agora elas ensinam: ‘bom é apenas o que as pequenas pessoas dizem ser bom’” (ZA, O mais feio dos homens). Segundo essa personagem de *Assim falou Zaratustra*, surge, do âmago de tais pessoas, o pregador que defende a si e a elas ao advogar por sua forma de vida. Sua defesa as torna orgulhosas de si, como se tivessem a necessidade de crer em sua beleza para, enfim, se tornarem belas. “Há tempos esse indivíduo imodesto faz as pequenas pessoas andar de crista em pé – ele, que ensinou um erro nada pequeno ao dizer: ‘Eu – sou a verdade’” (ZA, O mais feio dos homens). O mais feio dos homens correlaciona o poder à razão que dá suas justificações e objetivos. Os líderes de tais pessoas criam condições tendenciosas cujos valores, proclamados como “melhores”, se inspiram na longa tradição filosófica da verdade.

É importante notar que, apesar da criticidade dessa personagem, ela habita um reino de morte, onde não há pássaros, nem gramas nem árvores. “Diz, então, quem sou eu?”, impõe um enigma, o mais feio dos homens, a Zaratustra, que responde: “‘Eu bem

te reconheço’, disse ele com voz de ferro: ‘és o assassino de Deus! Deixa-me ir’” (ZA, O mais feio dos homens). Zaratustra percebe que o mais feio dos homens se assemelha às pessoas que ele critica justamente devido ao seu desprezo por elas. Alguns capítulos antes, em “O convalescente”, o profeta nietzschiano “caiu como um morto e por muito tempo ficou como um morto” (§2) após sentir “nojo, nojo, nojo” diante de seu pensamento mais abissal (§1). De acordo com Rubira, Nietzsche se refere ao eterno retorno e o asco dessa passagem vem da constatação de que, junto ao grande, também “o pequeno homem retorna eternamente” (ZA, O convalescente, §2). “O ‘pensamento abissal’ configura, assim, o que há de terrível no retorno cosmológico de todas as coisas, ou seja, aquilo que Nietzsche chamou de ‘desperdício’. Ele é para Zaratustra o ‘grande fastio’ incluído no pensamento do eterno retorno” (RUBIRA, 2010, p. 260-261)¹²⁴.

Mas Zaratustra se cura da concepção de “grande fastio pelo homem” que, com ela, vinha também “o que o vidente vaticinou: ‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca’” (ZA, O convalescente, §2). O eterno retorno apresentou-se-lhe aquela questão ética cuja resolução impele ou a uma interpretação pessimista sobre a realidade ou a uma afirmação incondicional da vida (*amor fati*). Superada a crença de que “nada vale a pena” por meio do consolo que ele mesmo inventou, Zaratustra volta a cantar:

Canta e extravasa, ó Zaratustra, cura tua alma com novas canções:
para que possas carregar teu grande destino, que ainda não foi destino
de homem nenhum!

Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de
tornar-te: eis que és o mestre do eterno retorno – é esse agora o teu
destino! (ZA, O convalescente, §2)

Ao desprezar a realidade, ao maldizê-la, torna-se pequeno, pois não aceita o que há de pesado em seu destino – a não ser por meio de ilusões e esperanças vãs. Por isso, Nietzsche não despreza as pequenas pessoas, isto é, os tipos humanos advindos da moral cristã que procuram fanaticamente impor seu modo de vida; ao contrário, ele as

¹²⁴ É necessário destacarmos esse pensamento devido à interpretação deleuziana sobre o eterno retorno. De acordo com Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, “o eterno retorno tornar-se-ia contraditório se fosse o retorno das forças reativas. O eterno retorno nos ensina que o devir-reativo não tem ser” (1976, p. 58-59). Para esse filósofo, o eterno retorno traz consigo as forças ativas que se sobrepuseram ao longo desse processo. No entanto, isso nos parece aproximar-se vertiginosamente das concepções teleológicas de progresso tão criticadas por Nietzsche. A interpretação de Deleuze em relação ao eterno retorno e à teoria das forças não causa desconforto somente a nós. Diversos comentadores manusearam inúmeros argumentos contra ela; entre eles, destacamos alguns: Müller-Lauter (1997, p. 110-112), Bauer (1984, p. 222-223), Tongeren (2012, p. 231-234), além do próprio Rubira como demonstra na introdução de sua obra *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* (2010).

aceita de um modo bastante próximo ao de Jesus – que não se vinga, não maldiz, não luta rancorosamente contra. É a ausência dessa atitude que torna “o mais feio dos homens” o que é, desprezando aqueles que não lhe convêm: “Como uma garça olha desdenhosamente por cima de rasas lagoas, com a cabeça lançada para trás: assim”, diz ele, “olho por sobre a agitação de pequenas, cinzentas vontades, ondas e almas” (ZA, O mais feio dos homens). Com isso, se torna o que as pequenas pessoas são, apesar de seu desprezo e devido o seu desprezo por elas.

Aqui, a coragem do leão se perde em si mesma. O nojo do mais feio dos homens funda “um vale que todos os bichos evitam, até os animais de rapina; somente cobras de uma espécie, feias, gordas e verdes, iam para lá quando envelheciam, a fim de morrer” (ZA, O mais feio dos homens). Talvez, tenha sido nesse lugar que Zaratustra esteve ao cair perante a visão do eterno retorno; agora, ao entrar nele, “mergulhou em negra recordação, pois era como se já estivesse estado naquele vale uma vez” (ZA, O mais feio dos homens). Frustrando a chance de se tornar criança, o leão conquista sua primeira “liberdade”, mas, não se transforma em “um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (ZA, Das três metamorfoses). Apenas sabe negar e, por conseguinte, fazer, do que seria sua “liberdade”, um deserto. Nietzsche se expressa poeticamente da seguinte forma: “o deserto cresce: ai daquele que abriga desertos” (DD, O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos...), pois, em seu desprezo, acaba por “rugir moralmente, / rugir como um leão moral ante as filhas do deserto / Pois o bramido da virtude, / ó graciosíssimas garotas, / é mais do que tudo / ardor de europeu, voracidade de europeu!” (DD, O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos...).

Os assassinos de Deus usurparam o trono Dele, mas, nele, afirmaram também suas verdades absolutas, coadunando com a tradição cristã que divinizou o desprezo. Nesse sentido, as pequenas pessoas do cristianismo primitivo são as raízes das pequenas pessoas da modernidade – autodeclaradas como mais superiores e verdadeiras do que suas antepassadas. O desprezo do mais feio dos homens possui o mesmo fundamento dos sacerdotes e filósofos que violentam a si mesmos espiritual e corporalmente para se sentirem “melhores”; afinal, “o homem é o animal mais cruel. Foi com as tragédias, touradas e crucificações que até agora ele se sentiu melhor na terra; e, quando inventou o inferno, este foi seu céu na terra” (ZA, O convalescente, §2). Essa personagem vacila por sobre as condições criadas pela moral cristã: seduzida por elas, maldiz a vida em prol de uma realidade “outra” e “melhor”.

Anos depois em *Ecce homo*, Nietzsche constata sobre sua forte crítica ao cristianismo: “Ser nisto o Primeiro pode ser uma maldição, é em todo caso um destino: *por ser também o Primeiro a desprezar...* O nojo do homem é o meu perigo...” (Por que sou um destino, §6). A repulsa nesses casos se assemelha aos procedimentos morais descritos em *Para a genealogia da moral*. Quando, fisiologicamente, o corpo está impossibilitado de aderir a determinados valores ou enfrentar determinadas condições físicas, ele cria mecanismos psicológicos para tentar adquirir e impor seu poder, da mesma maneira que os procedimentos sacerdotais. Como visto, o tipo nobre-sacerdotal era incapaz fisicamente de confrontar os valores guerreiros. Os guerreiros detinham o poder cujo pressuposto era “uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (GM, I, §7). O que servia para conservar o tipo guerreiro (como, por exemplo, as guerras, os confrontos e as danças) era o que punha a vida do nobre-sacerdote em risco.

Impotente perante esse contexto, ressentia-se do que não podia. “Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (GM, I, §7). O sacerdote tornou-se mais ardiloso, mais sorrateiro, mais filosófico; necessitava ser mais inteligente para sobreviver. Ele criou condições diferentes daquela dos guerreiros e driblou o esbanjamento de forças.

Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocráticos (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (GM, I, §7)

A partir disso, o instinto sacerdotal aprofundou o espírito, valorizando o que era desvalorizado pelos guerreiros. Seu objetivo era igualar o poder e adquirir os benefícios que lhe faltava, por meio do enfraquecimento físico de quem esbanjava a vida. Nesse ponto, os primórdios do cristianismo se correlacionam com a modernidade. A racionalidade, assassina de Deus, repete o ressentimento e a vingança dos sacerdotes por

meio de um aprofundamento ainda maior do espírito. “De maneira semelhante, a técnica moderna tem sua origem no ressentimento que oprime os decadentes com respeito à vida ascendente, porque os ‘fracos’ querem o poder dos fortes para a eles se *igualarem*” (VISBAL, 2004, p. 72). Se, no entanto, o nível do cristianismo era decadente, podemos afirmar que a racionalidade moderna da filosofia – que adentra, por sinal, na ciência e na política – atinge graus ainda mais baixos de vida, já que captura, de modo ainda mais ardiloso, o lugar de Deus e o poder da Igreja. “Assim, pode-se explicar a necessidade de tornar tudo inteligível, prático, útil, explorável, que é própria de uma interpretação técnica do mundo” (VISBAL, 2004, p. 72).

Para Nietzsche, a questão é pensar em um espírito refinado sem ser, no entanto, cristãmente resignado, vingativo, ressentido, enfraquecido. Como visto rapidamente nas *Notas introdutórias* dessa tese, é a tensão cultivada ao longo de milênios à qual o filósofo acena e na qual pensa a possibilidade de surgimento de um *além-do-homem* e, quiçá, de uma grande política. “Sem dúvida o homem europeu sente essa tensão como uma miséria; e por duas vezes já se tentou em grande estilo distender o arco, a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática – [...]” (BM, Prólogo). Nessas tentativas, a racionalidade moderna estabeleceu sua contradição: a propaganda de seus ideais de “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade” pelos quais lutaram os revolucionários franceses contrasta com as técnicas que uniformizam, oprimem e eliminam tudo o que diverge. Nietzsche correlaciona o tipo cristão ao tipo racional, um como desdobramento do outro. Se aludirmos a modernidade aos primórdios do cristianismo, notamos, então, que as contradições entre teoria e prática se mantiveram nos ideais e na racionalidade moderna como forma de alcançar e manter seu poder político.

Em relação aos apóstolos cristãos, Nietzsche dá ironicamente “algumas amostras do que essas pequenas pessoas puseram na cabeça, do que *puseram na boca* de seu mestre: puras confissões de ‘almas belas’. –” (AC, §45):

“E, quando alguns não vos receberem, nem vos ouvirem, saindo dali, sacudi o pó que estiver debaixo dos vossos pés, em testemunho contra eles. Em verdade vos digo que haverá mais tolerância no dia do Juízo para Sodoma e Gomorra do que para os daquela cidade.” (Marcos, 6, 11) – Quão *evangélico!*...

“E qualquer que escandalizar um destes pequeninos que creem em mim melhor lhe fora que lhe pusessem ao pescoço uma mó de atafona, e que fosse lançado ao mar.” (Marcos, 9, 42) – Quão *evangélico!*...

“E, se o teu olho te escandalizar, lança-o fora; melhor é para ti entrares no reino de Deus com um só olho, do que, tendo dois olhos, seres lançado no fogo do inferno; onde o seu bicho não morre, e o

fogo nunca se apaga.” (Marcos, 9, 47) – Não é exatamente ao olho que se referem...

“Em verdade vos digo que, dos que aqui estão, alguns há que não provarão a morte sem que vejam chegado o reino de Deus com poder.” (Marcos, 9, 1) – *Bem mentido*, leão...

“Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome a sua cruz, e siga-me. *Porque...*” (*Observação de um psicólogo*). A moral cristã é refutada por seus *porquês*: suas “razões” refutam – eis o que é cristão.) Marcos, 8, 34. –

“Não julgais, *para que* não sejais julgados. [...] com a medida com que tiverdes medido vos hão de medir a vós.” (Mateus, 7, 1) – Que conceito de justiça, de um juiz “justo”!...

“Pois, se amardes os que vos amam, *que galardão* haveis? não fazem os publicanos também assim? E, se saudardes unicamente os vossos irmãos, *que fazeis de mais?* não fazem os publicanos também assim?” (Mateus, 5, 46) – Princípio do “amor cristão”: ele quer ser bem *pago*, afinal...

“Se, porém, não *perdoardes* aos homens as suas ofensas, também vosso Pai não vos perdoará as vossas ofensas.” (Mateus, 6, 15) – Muito comprometedor para o mencionado “Pai”...

“Mas buscai primeiro o reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas.” ([Mateus, 6, 33]) Todas estas coisas: alimentação, roupa, tudo de necessário na vida. Um *erro*, falando moderadamente... Logo depois Deus aparece como alfaiate, ao menos em certos casos...

“Folgai nesse dia, e exultai; *porque*, eis que é grande o vosso galardão no céu, pois assim faziam os seus pais aos profetas.” ([Lucas, 6, 23]) *Despudorada* ralé! Já se compara aos profetas...

“Não sabeis vós que sois o templo de Deus, e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o templo de Deus, *Deus o destruirá*; porque o templo de Deus, *que sois vós*, é santo.” (Paulo, 1Coríntios, 3, 16) – Algo assim não se pode desprezar o bastante...

“Não sabeis vós que os santos hão de julgar o mundo? Ora, se o mundo deve ser julgado por vós, sois porventura indignos de julgar as coisas mínimas?” (Paulo, 1Coríntios, 6, 2) Infelizmente, não é apenas a fala de um lunático... Esse *terrível embusteiro* prossegue, literalmente: “Não sabeis vós que havemos de julgar os anjos? Quanto mais as coisas pertencentes a esta vida!”... (AC, §45)

As passagens bíblicas selecionadas em *O anticristo* contradizem, segundo a tese nietzschiana, os ensinamentos de Jesus. Os apóstolos pregaram a violência fanática e a vingança em vez do perdão e da amizade, fundando um tipo reativo, hipócrita e fanático, isto é, aquele que acredita seguir fielmente Jesus embora não condiga com o que ele ensinou.

O cristão torna-se cidadão, soldado, homem da lei, trabalhador, comerciante, erudito, teólogo, sacerdote, filósofo, fazendeiro, artista, patriota, político, “príncipe”... ele inclui de novo todas as atividades que havia abjurado (– a autodefesa, o julgamento, a punição, o juramento, a distinção entre povo e povo, o desprezo, o irritar-se...).

A vida inteira do cristão é por fim, precisamente, a vida da qual Cristo pregou o desprendimento...

A Igreja pertence então ao triunfo do anticristão, como o Estado moderno, como o nacionalismo moderno...

Julgar, prender, obedecer a leis civis, comercializar não condizem, por exemplo, com a ideia de amizade de Jesus; ao contrário, são ações que distinguem o amigo do inimigo e que fazem parte dos alicerces da modernidade. A interpretação de Nietzsche sobre a amizade é certa em relação aos mecanismos da política. Deixemos Sena se expressar sobre isso:

O fundamento da política está na distinção entre as noções de “amigo” e “inimigo”: aquele que não reconhece a noção de inimigo, não vê necessidade de proteção, de defesa, ele não reconhece nenhuma posse como sendo sua, nem mesmo o seu corpo ou sua vida, nem sua esposa, seus filhos, seus vizinhos, sua casa, seu território, sua nação, seu país, ele não tem propriedade, ele é *privado*, está fora da esfera política, ele desconhece toda e qualquer instituição cujo objetivo é a proteção da propriedade: o juramento, o voto, os tribunais, o exército. (2012, p. 401)

O instinto de rebanho da Igreja cristã subverteu a ideia de amigo a fim de cultivar a noção de inimizade¹²⁵. A partir do medo de outrem, oferece a proteção de Deus, da polícia, da riqueza, do Estado. Ser policial, advogado, juiz, promotor, comerciante, padre, pastor, político é, entre tantas outras profissões, a derivação e o reforço dessa lógica que inventa a crença na ameaça e incentiva a existência dela em prol de benefícios gregários. Nesse sentido, a inimizade é essencialmente cristã; se sustenta em uma forma de vida deturpada pela Igreja antiga e massificada na modernidade a fim de garantir sempre as condições de segurança e felicidade de seus rebanhos, subjugando-os e doutrinando-os. Por isso, a continuação entre as pequenas pessoas da antiguidade para com as da modernidade se pauta em um modelo de sociedade que foi conservado. “Os mais preocupados perguntam hoje: ‘Como conservar

¹²⁵ O mandamento cristão de “amor ao próximo” deriva-se, para Nietzsche, não dessa noção de amizade de Jesus, mas, sim, da impossibilidade de suportar e de enfrentar outras forças humanas. Por não ter condições e coragem para isso, o instinto do cristianismo criou essa máxima genérica, como se o “amor ao próximo” de seres vitalmente fracos fossem uma escolha e não uma necessidade ou um dever. É necessário ressaltarmos que tal “amor” prega, para o filósofo, a negação de si, esconde hipocritamente as reais intenções e o medo do porvir e adorna retoricamente, por meio de belas palavras e ideias, a impotência fisiológica do cristão. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche diz: “Vós vos amontoais junto ao próximo e tendes belas palavras para isso. Mas eu vos digo: vosso amor ao próximo é vosso mau amor por vós mesmos. [...] Eu vos aconselho o amor ao próximo? Aconselho-vos antes a fuga ao próximo e o amor ao distante! Mais alto que o amor ao próximo está o amor ao distante e futuro; ainda mais alto que o amor aos homens está o amor a coisas e fantasmas” (Do amor ao próximo).

o homem?”. Mas Zaratustra é o primeiro e único a perguntar: ‘Como *superar* o homem?’” (ZA, Do homem superior, §3).

Nietzsche distingue, portanto, uma moral que visa sua própria conservação de outra que objetiva ir além de si mesma. Como visto no capítulo “Por uma vontade de poder resistente”, o filósofo compreende a natureza como um ambiente absurdamente abundante onde a luta acontece não em vista da sobrevivência, mas, sim, do crescimento e da expansão de poder. Quando uma moral quer, no entanto, apenas a conservação, ela o faz devido à impotência de aumentar o seu domínio. “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão de poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação” (GC, §349). Em sua necessidade de se conservar, tal moral se depara com um dilema: para sobreviver, precisa dominar as forças que a ameaçam – o que é visto por Nietzsche como aquele mais profundo instinto de fraqueza, ou de rebanho, dos seres humanos.

De acordo com Zaratustra, “agora as pequenas pessoas se tornaram senhores: pregam a modéstia, a entrega, a prudência, a diligência, a consideração e a longa lista de ‘etc.’ das pequenas virtudes” (Do homem superior, §3). A “arte” moral de tais pessoas busca, assim, os meios de preservar e melhorar seu próprio tipo (KSA 12: FP-1887, 10[181]). Para isso, homogeneiza os indivíduos por meio do nivelamento dos valores. Segundo Reschke, esse fenômeno de massas corresponde a três sintomas culturais: “a supressão da subjetividade individual do singular, a mediocrização e nivelação das formas e necessidades culturais de sua satisfação, a destruição imediata, o vandalismo contra os testemunhos espirituais e materiais da cultura dominante” (1989, p. 292). Esse tipo humano corresponde a um conformismo digno de sua impotência, de modo que “a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizante (epicúrea ou cristã, por exemplo), sobretudo a felicidade do repouso, da não-perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada [...]” (BM, §200). Dessa forma, a “igualdade” e a “liberdade” pregadas pelas filosofias modernas revelam-se, mais uma vez, em uma ardilosa manutenção política. Como Delbó diz,

A sociedade que pudesse ser avaliada como a mais justa pela igualdade promovida e pela dedicação à política movida por interesses impessoais, aproxima-se da imagem de um amontoado de indivíduos que se unem a fim de se protegerem, se auxiliarem, se cuidarem, enfim, ganharem forças e se direcionarem impetuosamente contra tudo o que põe em risco a segurança, o bem estar e o comodismo, tal como é perfeitamente capaz de fazer um rebanho. (2013, p. 154)

De acordo com o filósofo, “a moralidade das pequenas pessoas como medida das coisas: essa foi a degeneração mais repugnante, ao qual a cultura teve até agora se mostrado” (KSA 12: FP-1887, 10[191]). Essa moral se pôs como medida de todos os seres humanos, julgando, aprovando ou reprovando outros valores e almejando, com isso, subjugar-los e uniformizá-los. Anos antes, o filósofo afirmava: “é tempo das pequenas pessoas” (KSA 10: FP-1883, 17[29]), pois percebia a vigência de valores que, a todo custo, buscam se conservar. O fanatismo dessas ações reflete e é refletido em violências físicas e espirituais cada vez mais cruéis, embora, também, seja cada vez mais inteligente e eficaz em relação à domesticação dos indivíduos. Pressupõe-se, assim, uma espécie de “normalidade” que padroniza as forças humanas, nivelando a partir da moral de tais pessoas. Como o pregador que afirma “Eu sou a verdade” (ZA, O mais feio dos homens), os líderes que emergem das pequenas pessoas defendem-nas ao se defenderem, reduzindo a diversidade humana à proposição: “o que é certo para um é certo para outro” (BM, §221).

As forças da modernidade resultadas dessa “igualação” se consagram como fruto do ressentimento cristão que torna coesa as sociedades gregárias da Europa. Politicamente, as pequenas pessoas estabelecem seu poder sobre cada indivíduo moderno, transformando-os em parte de seu rebanho: ou seja, uma peça inutilizável enquanto ameaça, mas plenamente proveitosa enquanto fortalecimento da moral dominante. Como diz Bôas em sua tese,

Por um lado, na pequena política as potencialidades culturais de um povo são soterradas pelo barulho ensurdecido das cantorias patrióticas exaltadas até o último grau, que transformam os homens em um rebanho de engrenagens e ferramentas perfeitamente adaptadas e controláveis no interior da máquina-mosaico estatal. Por outro lado, nas sociedades liberais, os cidadãos – resguardados com toda a tranquilidade e segurança pelos seus direitos individuais – veem-se isolados cada qual nos limites estreitos das pequenas ambições e interesses mesquinhos, preocupando-se apenas com sua própria felicidade e conforto imediatos, os quais, por sua vez, estão devidamente encerrados no interior das fronteiras da sua propriedade, do seu individualismo, do seu “livre-arbítrio”. (2016, p. 107)

Derivadas da herança socrático-platônica e cristã, as diversas correntes políticas conflitam entre si em seus meios; no entanto, são compostas pelos mesmos tipos humanos gregários que almejam felicidade, conforto e bem-estar. Uma concepção trágica de mundo ameaçaria, por exemplo, quaisquer conjuntos de valores políticos da Europa moderna; e, por fugir à tradição que se impôs como verdadeira, seria

classificada por essa mesma tradição como “imoral”. Ao declarar que determinadas condições sociais são “boas” e trazem benefícios, as pequenas pessoas cativam as forças humanas a aceitarem, quererem e reproduzirem a autoridade que lhes domina, percebendo que, ao fazer isso, adquirem também algum grau de poder sobre sua sociedade. Nesse sentido, um bom cidadão seria quem possui, de acordo com Marton, “residência fixa, trabalho estável, caráter intransigente, opiniões inalteráveis, ou seja, o cidadão *útil*. E quem se recusar a tanto, terá de ser domesticado; será levado a acreditar que age e pensa livremente, mesmo quando se submete a normas preestabelecidas” (1990, p. 114).

O “bom cidadão”, ou, como se diz hoje, o “cidadão de bem” só é “melhor” do que o criminoso, sob o ponto de vista social, por exemplo, porque ele é mais dócil, mais domesticado, menos perigoso em relação às leis dominantes; e essas previsibilidades e docilidades são também o que ele deseja ver em seus concidadãos justamente para conservar sua segurança – não por que ele quer livremente isso, mas porque ele não tem possibilidade fisiológica de cultivar outros valores. Louvando-se, o tipo das pequenas pessoas se põe como modelo, ao mesmo tempo em que nivela todos os indivíduos a fim de torná-los previsíveis. “A humanidade teve que pagar caro a autodeificação dessas pequenas pessoas” (KSA 12: FP-1887, 10[179]), já que ela elimina todo tipo de superioridade e diferença de outras culturas e outras perspectivas. Ela mascara, por meio de retóricas, ideais e “obrigações”, seus dominadores enquanto eles mascaram sua dominação. “E esta hipocrisia me pareceu a pior entre eles: que também os que mandam simulam as virtudes dos que servem. ‘Eu sirvo, tu serves, nós servimos’ – assim também reza, aqui, a hipocrisia dos dominantes – [...]” (ZA, Da virtude que apequena, §2).

III.4. A hipocrisia dos dominantes: estupidificação e afrouxamento da vontade

Em 1884, Nietzsche anota que a degeneração dos governantes criou o maior prejuízo para a história humana. “Sem os césores romanos e a sociedade romana, a loucura do cristianismo não teria chegado à dominação [*Herrschaft*]” (KSA 11: FP-1884, 25[344]). Nesse fragmento, o filósofo analisa a ascensão cristã a partir de atitudes extremas cometidas pelos romanos. Mais especificamente, Nietzsche interpreta Nero e Caracala como os imperadores que possibilitaram a crença de que os homens mais

baixos valeriam mais do que os superiores. Enquanto Nero perseguiu inexoravelmente os cristãos¹²⁶, Caracala decretou, em 212 depois de Cristo, que todos os habitantes livres de Roma seriam considerados como “cidadãos”. Por um lado, a perseguição romana elevou as condições de ressentimento existentes no cristianismo primitivo a partir dos excessos de poder que criaram paradoxos como, por exemplo, um “Deus na cruz”. Por outro lado, as aceitações do cristianismo por alguns imperadores reduziram as diferenças civis e abriram, de acordo com a interpretação nietzschiana, espaço para cogitar a moral greco-romana. “Quando os homens inferiores são assaltados pela dúvida se há homens superiores, o perigo é grande! E acaba-se por descobrir que há também virtudes junto dos homens inferiores, submissos e espiritualmente pobres e que os homens são iguais perante Deus” (KSA 11: FP-1884, 25[344]).

Inicialmente com o ressentimento potencializado e posteriormente com a igualação moral entre os mortais a partir de sua concepção monoteísta, o cristianismo soube se aproveitar da intemperança romana e impor, aos governantes, os critérios de medida daqueles que eram perseguidos por eles. Ao menos desde os primeiros séculos depois de Cristo, Nietzsche percebeu a prevalência da moral cristã por todo continente europeu enquanto uma “desconfiança contra toda *noblesse* de sentimento” (KSA 11: FP-1884, 25[70]). Atingindo a concepção de mundo de quem detinha o poder político, de governante em governante, os valores do cristianismo se disseminaram a tal ponto que houve uma “crescente estupidificação e vulgarização da Europa” (KSA 11: FP-1884, 25[71]). O filósofo anota que “a nova geração da nobreza hostilizou [*angefeindet*] cada vez mais *l’homme supérieur*” (KSA 11: FP-1884, 25[71]). A noção de igualdade cristã adentrou os círculos aristocráticos e, com ela, o ressentimento e a vingança para contra tudo o que desnivelava o contexto cultural e religioso da Europa, estreitando, cada vez mais, os limites entre Igreja e Estado.

¹²⁶ Após narrar o grande incêndio de Roma, Tácito escreve no parágrafo 44 do Livro XV de seu *Anais*: “Assim Nero, para desviar as suspeitas, procurou achar os culpados, e castigou com as penas mais horrorosas a certos homens que, já dantes odiados por seus crimes, o vulgo chamava *cristãos*. [...] Em primeiro lugar se prenderam os que confessavam ser cristãos, e depois pelas denúncias destes uma multidão inumerável, os quais todos não tanto foram convencidos de haverem tido parte no incêndio como de serem os inimigos do gênero humano. O suplício destes miseráveis foi ainda acompanhado de insultos, porque ou os cobriram com peles de animais ferozes para serem devorados pelos cães, ou foram crucificados, ou os queimaram de noite para servirem como de archotes e tochas ao público. Nero ofereceu os seus jardins para este espetáculo, e ao mesmo tempo dava os jogos do Circo, confundido com o povo em trajes de cocheiro, ou guiando as carroças. Dessa forma, ainda que culpados e dignos dos últimos suplícios, mereceram a compaixão universal por se ver que não eram imolados à pública utilidade, mas aos passatempos atrozes de um bárbaro” (1964, p. 408-409). Nietzsche conhecia essa passagem como atesta em *Aurora* sobre a compaixão: “E provavelmente é o que sentia Pascal em relação à humanidade como um todo, e também o antigo cristianismo, que foi ‘convicto’, sob Nero, de *odium generis humani* [ódio ao gênero humano], como informa Tácito” (§63).

Essa dominação paradoxal dos dominados sobre a moral dos dominadores faz parte do que Nietzsche anota como “a barbárie doméstica” [*Die zahme Barbarei*] da Europa. Nela, o contexto moderno apresenta, entre outros sintomas, “o aumento crescente das virtudes escravas e seus valores” e “o homem bom’ enquanto o gado do rebanho” (KSA 11: FP-1884, 25[121]). A crescente estupidação europeia criou e adensou pensamentos como os ingleses “investindo-se como homem-normal” (KSA 11: FP-1884, 25[121]); isto é, como um modelo moral que se concebe como “correto” e que pretende ser seguido. Em 1885, Nietzsche compreende como lamentável a literatura moralista de utilitaristas como Bentham. De acordo com a interpretação nietzschiana, “eles querem persuadir, custe o que custar, que se deve seguir o benefício próprio” como a melhor forma de se atingir a felicidade de todos (KSA 11: FP-1885, 35[34]). Mas o jogo entre “altruísmo” e “egoísmo” que se apresenta nos utilitaristas apenas vela a moral cristã, se mantendo nos trilhos da concepção de amizade e inimizade e conservando as noções de conforto e felicidade cristãs.

Transitando entre a causa e, concomitantemente, a consequência do nivelamento moral, a estupidação fortalece o sentimento de união e de igualdade entre os indivíduos e se traduz em discursos políticos democráticos e nacionalistas. Para Nietzsche, tanto a democracia quanto o nacionalismo possuem as mesmas raízes. Derivados do cristianismo, esses movimentos políticos refletem ideais de uma sociedade homogênea cuja demagogia política é utilizada a favor da ilusão de que existe uma igualdade social ou de que, ao menos, ela é possível. Isso mobiliza os cidadãos a lutar em prol de objetivos e deveres comuns e ter pensamentos sobre coisas que não lhes dizem respeito: “primeiro sintoma da infecção política” (BM, §251). Décadas antes do nazismo, Nietzsche já criticava a loucura nacionalista que o pensamento *Deutschland, Deutschland über Alles* expressava (KSA 11: FP-1885, 2[10]). Tais demagogias não são, para o filósofo, meras imposições unilaterais e verticais, isto é, ordens meticulosamente planejadas e consumadas pelos governantes. Elas atendem a demanda do próprio rebanho que se quer imerso em sentimentos de união “acima de tudo”. “Não se deve surpreender, quando no espírito de um povo que sofre, que *quer* sofrer de febre nervosa nacionalista e ambição, passam nuvens e perturbações várias, pequenos acessos de estupidação [*Verdummung*]” (BM, §251).

Na perspectiva de Nietzsche, os governantes modernos fazem parte das pequenas pessoas; ao sair delas, as defendem e realizam seus anseios. O nacionalismo não é, então, algo externo e imposto às sociedades europeias. Ele surge do âmago delas como expressão íntima do gregarismo que “prospera sobre tal solo pantanoso, tão barato

quanto plantas reais do pântano, por exemplo, o antissemitismo” (KSA 12: FP-1885, 2[198]). Nietzsche associa a “era de Bismark” como a “era da estupidação alemã” (KSA 12: FP-1885, 2[198]), pois toda política nacionalista eleva o furor das massas contra inimigos fantasiosos e inventados. Apesar de serem vistos como ameaças, eles são a condição de existência do próprio rebanho, já que consomem o sentimento de união em favor de um benefício comum: “em um momento a tolice [*Dummheit*] antifrancesa, noutro a antijudaica, logo a antipolonesa, logo a cristã-romântica, ora a wagneriana, ora a teutônica ou a prussiana ([...]), ou como quer que se chamem, esses breves enevoamentos do espírito e da consciência alemã” (BM, §251).

Nietzsche percebe que o antissemitismo da Alemanha de seu tempo estava próximo de se tornar formalmente uma política de Estado, correlacionando-o com o nacionalismo e suas reações xenofóbicas. “‘Não deixar entrar novos judeus! Fechar as portas para o Leste (para a Áustria também)!’ – isso é o que ordena o instinto de um povo cuja natureza é ainda fraca e indefinida, de modo que facilmente poderia ser apagada, facilmente extinta por uma raça mais forte” (BM, §251). Enquanto a história do povo judeu estava farta de demonstrações de superação em relação às mais extremas adversidades, o povo alemão lutava por sua unificação e identidade cultural ainda no final do século XIX. Embora o nacionalismo se apresentasse como uma das consequências dessa fraqueza fisiológica, o contexto de estupidação alemã era muito maior para Nietzsche, se apresentando, na política, com

a centralização de monárquicos, como Richelieu: na filosofia com o ceticismo de Kant (a favor de virtudes de pequenos-leais homens [*Biedermännerei*] e funcionários públicos), com o panteísmo de Hegel a favor da adoração do Estado, com o pessimismo de Schopenhauer a favor do místico “pascalismo” cristão. (KSA 11: FP-1884, 25[121])

Apesar dessa crítica aos alemães, o filósofo não considera os demais governantes e sociedades europeias fora da “barbárie doméstica”. Na verdade, todos os nacionalismos, noções de progresso, divergências e concordâncias entre o “egoísmo” e o “altruísmo” compõem, por exemplo, as experiências e a moral provenientes das pequenas pessoas, consideradas, por elas, como “virtudes”. Mas, “entre seres que conheciam a vida de outra forma, mais plena, mais pródiga, mais transbordante, isto seria chamado diferentemente, talvez ‘covardia’, ‘mesquinhez’, ‘moral de velhas senhoras’...” (CI, Incursões de um extemporâneo, §37). Essa covardia alcançou todas as formas de poder da Europa, disfarçando sua própria dominação e ensinando ao rebanho

que também os dominadores apenas obedecem. A autoridade, a filosofia e as constituições políticas não diferem dessa pequena maneira de agir. “Todas as nossas teorias e constituições de Estado, sem excluir absolutamente o ‘Reich’ alemão, são decorrências, conseqüências necessárias do declínio” (CI, Incursões de um extemporâneo, §37).

Como visto em “Por uma vontade de poder resistente” na Seção I, Nietzsche difere tipos de obediência. Em *Assim falou Zaratustra*, afirma que o comando nasce, primeiro, de um autodomínio em relação às atitudes e aos pensamentos; quando, no entanto, ele está ausente, o indivíduo aceita tranquilamente ordens alheatórias (ZA, Da superação de si). Assim, o filósofo percebe que os governantes da modernidade não fogem à regra de obediência moral das pequenas pessoas. Também eles creem piamente e fanaticamente que apenas obedecem a algum poder superior – seja divino ou social. Falta aos dominantes modernos “a monstruosa tarefa do governante [*Herrschenden*], que educa a si mesmo – a qualidade de pessoas e povos sobre os quais ele domina [*herrschen*] deve ser representada nele: ele deve, primeiro, se tornar senhor [*Herr*” (KSA 10: FP-1883, 16[86]). No entanto, na modernidade, acontece exatamente o inverso: os governantes refletem a moral cristã que concebe negativamente o mundo, que acredita em uma igualdade entre os seres humanos e que aceita a submissão a algo superior.

Nesse sentido, Zaratustra contesta a autoridade dos governantes, afirmando: “aos dominadores voltei as costas, ao ver o que chamam de dominar: regatear e mercadejar pelo poder – com a gentalha!” (ZA, Da gentalha). Não há motivos para aceitar a autoridade de quem é fisiologicamente fraco, a não ser pela domesticação realizada por seus valores. Os governantes da modernidade emergem da moral cristã e a utilizam como manutenção do ordenamento gregário; com isso, não ultrapassam os fins imediatos e fúteis de sua época. Segundo Nietzsche, não há nenhum projeto de longa duração que almeje grandes realizações humanas (GC, §356); ao contrário, a política se utiliza de demagogias democráticas, nacionalista, entre outras, apenas para apequenar cada vez mais os indivíduos, formando-os por meio de perspectivas unilaterais e autoritárias.

Zaratustra é um símbolo de resistência perante o nivelamento e a estupidificação. Ele não quer impor sua moral como uma verdade; mas também não quer omitir ou negar seus próprios valores em benefício do que a grande maioria afirma ser o “melhor” e o “correto”. Todo o barulho das praças dos mercados, das grandes cidades, das reivindicações políticas não diz nada a ele, além da clara e incessante

repetição do que é pequeno. Esse “silêncio” representa apenas dominações de morais dogmáticas e de violências físicas, de modo que, contra a autoridade, “quando nenhuma voz mais falou, [Zaratustra] fez disso uma lei” (KSA 10: FP-1883, 15[27]). O profeta nietzschiano suspende a moral, para mostrá-la, enfim, como uma criação humana – datada historicamente; e, por conseguinte, demonstrar também que o dogmatismo que perpassa a modernidade é extremamente sutil e poderoso. “Zaratustra possibilita a posição para a lei na medida em que ele *suspende* a ‘lei das leis’, a moral” (KSA 10: FP-1883, 16[86]) que não passa de uma “tartufice (sob todas as camadas dominantes) na Europa (ou a moral sob a impressão do cristianismo)” (KSA 11: FP-1884, 25[213]).

Como já dito, “ao ordenar, o vivente sempre se arrisca” (ZA, Da superação de si). Para Nietzsche, os poderes políticos da Europa moderna refletem o medo de comandar, porque a cada nova ordem inúmeras consequências surgem e descobrem um contexto conflituoso. Impossibilitado fisiologicamente de enfrentar o perigo, o governante moderno – posto essencialmente nobre, corajoso e heroico na antiguidade – suaviza os motivos e os objetivos de suas ordens a fim de se isentar da parcialidade que elas contêm e de se proteger dos riscos que elas causam. Cria-se um jogo onde os dominadores agem como os dominados, de maneira sorradeira e covarde, ao mesmo tempo em que os governados também estabelecem sua dominação. Segundo Nietzsche, tais vontades de poder encontram modos mascarados de se consumir. A *submissão* é, por exemplo, uma dessas máscaras de quem almeja “o tornar-se-indispensável, tornar-se-útil ao lado de quem tem o poder [*Gewalt*]” (KSA 12: FP-1886, 7[6]); também o *amor* [*Liebe*] é “um atalho para o coração dos poderosos – a fim de dominá-los [*herrschen*]” (KSA 12: FP-1886, 7[6]). Semelhante aos filósofos citados no capítulo anterior, o dominado se quer submisso como, paradoxalmente, uma forma de dominação: ele se deixa ser um instrumento que, ao ser manuseado, conquista seu pequeno poder sobre aqueles que são menos úteis aos governantes, hierarquizando, de grau em grau, uma cadeia de comando.

Por outro lado, os dominantes se enredam em um emaranhado moral que os tornam fragilizados fisiologicamente e socialmente: “o sentimento de dever, a consciência, a consolação imaginária de pertencer à *mais alta* posição como os reais possuidores do domínio [*Gewalthabenden*]; o reconhecimento de uma hierarquia que permite o julgar também sobre os poderosos; a autocondenação” (KSA 12: FP-1886, 7[6]). A hegemonia da moral cristã se fundamenta nas “virtudes que, ao lado dos escravos, são mais estimáveis pelos sacerdotes” (KSA 11: FP-1884, 25[349]); também a política moderna possui operadores semelhantes. Tais “virtudes” são a própria

submissão, a obediência, a compaixão, o “amor ao próximo” que, em seu objetivo mais íntimo, querem apenas mais poder. Semelhante aos cargos sociais mais baixos que se submetem às autoridades, os governantes se submetem a Deus ou à legislação.

Em ambos os casos, pretende-se um aumento do poder individual concedido por alguma força clemente em troca da sujeição pacífica, conservando, em seu âmago, aquela primitiva relação entre credor e devedor (GM, II, §20). Dentro da lógica gregária, como vimos, a moral atua “como princípio de conservação da maioria do conjunto, como restrição dos membros” e “como princípio de conservação em relação ao perigo interno do homem através das paixões” (KSA 12: FP-1886, 7[6]). Os governantes da modernidade delimitam as condições de existência de toda sua sociedade, porém a partir da visão de mundo constituída historicamente e socialmente no âmago dos dominados. Dessa forma, “o sentido do rebanho deve dominar no rebanho – mas não deve ultrapassá-lo: os líderes do rebanho carecem de uma valoração de suas próprias ações, no mesmo os independentes, ou os ‘animais de rapina’ etc.” (KSA 12: FP-1886, 7[6]).

Zaratustra dá as costas ao que a modernidade nomeia como governo, porque a vontade dos governantes se consolida em consonância com a mediocridade de seu rebanho. “Hoje o gosto e a virtude do tempo enfraquecem e diluem a vontade, nada é tão atual como a fraqueza da vontade” (BM, §212). As figuras de poder modernas – como filósofos, juízes, professores, pais, padres, entre outras – provêm de uma moral que almeja conforto, segurança, “felicidade” e, nela, são cultivadas e seduzidas. Por sua vez, criam as condições sociais por onde o instinto de rebanho é intensificado, cultivando corpos fragilizados, covardes, conformados – que também formarão seus “líderes”. O objetivo de tais governantes não é pôr os seres humanos à prova, formá-los espiritualmente e fisicamente para condições duras que exigem a superação; o objetivo é, ao contrário, conservá-los no sistema moral que os concebeu. O que todo o rebanho moderno quer é *segurança* e, a partir disso, os governantes são eliminados ou eleitos.

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): [...]. O fato é que de todos esses sistemas positivistas desprendem-se os vapores de certo abatimento pessimista, algo de cansaço, de fatalismo, decepção, temor de nova decepção – ou então raiva ostensiva, mau humor, anarquismo indignado e o que mais houver de sintomas ou mascaradas do sentimento de fraqueza. (GC, §347)

Segundo Ansell-Pearson, “a política moderna é caracterizada por uma atitude de hipocrisia moral entre aqueles que exercem o poder político” (1996, p. 209). Embora haja essa complexa trama fisiopsicológica entre a sociedade gregária e seus líderes, Nietzsche considera como hipocrisia aqueles que comandam a modernidade, já que eles “fingem as virtudes dos obedientes” (KSA 10: FP-1883, 17[13]). Para o filósofo, o poder político dos dominantes oscila ora no astuto fingimento, ora na crença real de apenas servir a algo maior. Levando em consideração que, nas sociedades gregárias, o que mais se cultiva é a obediência,

Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisaram antes de tudo se iludir para poder mandar, isto é, acreditar que também eles apenas obedecem. [...] posando de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas (dos ancestrais, da Constituição, do direito, das leis ou inclusive de Deus), [...] aparecendo como “primeiros servidores de seu povo” ou “instrumentos do bem comum”. (BM, §199 [grifo nosso])

Os mandantes (pais, professores, juristas, políticos conservadores, democratas ou revolucionários, etc.) se formam na lógica pessimista e negadora da vida dos sacerdotes e dos filósofos, cultivando a necessidade da crença em poderes superiores à qual eles também se submetem. No limite, esse fingimento significa sempre uma fragilidade fisiológica: fingindo, ou não, obedecer para exercer sua dominação, seus ideais provêm da estupidez e do afrouxamento da vontade comuns à modernidade europeia. Como Nietzsche afirma, a fraqueza de vontade é “resultado da desorganização” (KSA 10: FP-1883, 7[232]). Mas essa desorganização não é aleatória. Ela faz parte da política que os governantes estabelecem dentro da pequena política. Desse modo, os governos modernos desorganizam todos os níveis de suas sociedades (da constituição fisiológica individual à constituição social) para reorganizá-las conforme seu poder e a favor de suas formas de existência.

III.5. A política de desagregação das forças humanas

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche diz: “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*” (Prólogo, §4). Para o filósofo, o homem moderno é um intermediário entre

o animal e outro tipo humano que está para além da moral – sobretudo, em seu sentido domesticador e proveniente de constituições fisiológicas sem vitalidades. Para que esse tipo vindouro possa surgir, a forma atual dos homens deve se compreender como parte de uma transformação histórica e, conseqüentemente, como um inevitável ocaso. Isso não significa, no entanto, que a filosofia nietzschiana assume um caráter teleológico em prol de um modelo cuja moral está predefinida e deve ser estabelecida a todo custo. Ao contrário, a passagem aparece mais como uma suspeita e uma hipótese do que como uma verdade absoluta.

Talvez, uma das diferenças mais fundamentais entre o tipo vislumbrado pelo filósofo e os homens modernos criticados por ele seja a coragem para aceitar e querer o novo, o desconhecido, o incerto e, sobretudo, o perigo. Enquanto a modernidade europeia busca fortalecer exatamente a lógica inversa – ou seja, busca criar e fortificar condições político-sociais que garantam, cada vez mais, segurança, previsibilidade, certeza, conhecimento aos indivíduos e sobre eles –, Nietzsche almeja uma constituição fisiológica que não sinta vertigem ao estar em grandes alturas, que não sinta medo diante de ameaças e que não receie em experimentar novas culturas e novas formas de viver. O desafio contra o que apequena os seres humanos e os torna covardes é sua proposta. A partir disso, o “equilibrista”¹²⁷ apresentado no Prólogo de *Assim falou Zaratustra* se torna uma metáfora bastante bela e impactante.

Depois de dez anos de solidão em uma caverna, Zaratustra decidiu descer de sua montanha. Ao se deparar com um grande grupo de pessoas em uma praça, pôs-se a discursar sobre suas ideias. Acontecia, no entanto, um evento circense nesse momento. Em uma corda estendida a metros de altura, alguém iria passar de um lado a outro se equilibrando por meio de uma vara. Ao afirmar: “o homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter” (ZA, Prólogo, §4), as pessoas ali reunidas não entenderam filosoficamente os

¹²⁷ Aqui, é interessante reproduzir a nota de Paulo César de Souza contida nesse livro: “O tradutor Mário da Silva prefere ‘funâmbulo’; nenhum dos dois termos mantém o sabor e o sentido extra do original, formando de *Seil*, ‘corda’, e *Tänzer*, ‘dançarino’. A dança tem papel relevante no mundo de Zaratustra, como se verá adiante – e como já foi insinuado pelo velho santo, quando disse: ‘Não caminha ele como um dançarino?’” (nota 5). As aspas são, assim, necessárias porque a tradução brasileira não consegue abarcar o significado da palavra utilizada por Nietzsche: *Seiltänzer* – que estabelece uma correlação direta com inúmeros pontos da filosofia nietzschiana, inclusive, com Dioniso. Segundo Detienne, “o transe dionisiaco começa pelo pé, com o salto, primeiro aspecto do pé no domínio de Dioniso” (1988, p. 84). Desde bem cedo, Dioniso salta e dança ora calmamente, ora loucamente. “Grávida de Zeus, Sêmele dança, de pés descalços, e o filho nonato dança e canta em seu ventre” (CARVALHO, 2010d, p. 342). A dança e o dionisiaco estão intimamente ligados enquanto êxtase e leveza diante do possível aniquilamento; por isso, o convite nietzschiano de ficar de “cabeça para baixo” (ZA, Do homem superior, §18) possui um alto significado subversivo contra todas as estruturas conservadoras que insistem em tornar pesados os nossos pés.

pensamentos do profeta, crendo que se referiam ao espetáculo. Impacientes, começaram a caçar e rir dele. O equilibrista, ouvindo os gritos da multidão e o discurso sobre o homem de Zaratustra, lançou-se, por sua vez, sobre a corda. Quando estava no meio de seu caminho, surgiu um palhaço do outro lado a fim de estorvá-lo e desconcentrá-lo. Pulando sobre a corda, derrubou o equilibrista que se desfez

de sua vara e mais rapidamente do que ela mergulhou na profundidade, como um redemoinho de braços e pernas. A praça e o povo semelhavam o mar quando chega a tempestade: todos corriam e se atropelavam, sobretudo no local onde se precipitava o corpo. Zaratustra ficou imóvel, porém, e justamente ao seu lado caiu o corpo, bastante ferido e quebrado, mas ainda vivo. (ZA, Prólogo, §6)

Nietzsche transforma esse entretenimento circense em uma metáfora sobre a condição humana. Aquele que desafia o perigo é visto como um louco e uma diversão – por quem o teme, por quem não teria coragem para realizar a mesma tarefa. Por esse motivo, Zaratustra respeita o equilibrista, louvando-o: “fizeste do perigo o teu ofício, não há o que desprezar nisso. Agora pereces no teu ofício: por causa disso, eu te sepultarei com minhas próprias mãos” (Prólogo, §6). A queda do equilibrista poderia se aproximar também do “declínio”, assemelhando-se à ambígua expressão nietzschiana sobre a descida de seu profeta da caverna: “Assim começou o declínio de Zaratustra” (ZA, Prólogo, §1). Claro que Nietzsche compreende tais movimentos de modo mais amplo. De qualquer modo, diante dos perigosos apequenamentos humanos, o filósofo percebe que a coragem para enfrentar a moral moderna representa um tipo tentador de novas experiências:

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – pois é da natureza *querer* continuar sendo enigmas em algum ponto –, esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação. (BM, §42)

Contra tais tentações, a moral moderna se põe. Também ela é um processo e um declínio – mas, diferente do tipo nietzschiano, não se quer de tais modos e evita-os fanaticamente. Por não se ver como parte da multiplicidade histórica e social, crê-se como universal e única; por temer o incerto, não admite a queda. Sua forma desesperada de manter a lógica de segurança, de previsibilidade e de domesticação representa, no

entanto, sua própria decadência. Para Nietzsche, é isso que a história demonstra desde Sócrates e Platão ao menos: um processo decadente que enfraquece constantemente a vida humana. Segundo Giacoia, “*décadence* deve ser entendida como um processo de degeneração, dissolução anárquica de uma concreção vital, cuja estrutura e coesão consiste na hierarquia das forças que a constituem” (1997, p. 20-21).

Ainda de acordo com Giacoia, a formação decadente é “uma totalidade posta sob o império de um movimento de inversão, de reversão violenta de fins e propósitos, cujo ser e operar põem em movimento a destruição de uma determinada estrutura hierarquizada de forças em relação” (1997, p. 21). A partir do instinto de rebanho, é natural que os dominantes modernos mobilizem suas forças para intensificar essa decadência, enquanto uma desestabilização das hierarquias fisiológicas de cada indivíduo a fim de enfraquecê-los para, paradoxalmente, fortalecer seus rebanhos. “Força” significa, nesse caso, uma organização cujas partes formam uma unidade que visa sua própria superação, ou seja, o aumento de seu poder; “fraqueza” é, ao contrário, uma desorganização onde cada parte quer dominar as demais como sua única forma de sobreviver e de aumentar seu poder. Sob influência de Bourget¹²⁸, “um ponto em particular parece ter sensibilizado Nietzsche, a saber, que a *décadence* se caracteriza pela dissolução fisiológica do organismo e pela desagregação das partes que se separam do todo para se fazerem independentes” (VOLPI, 2002, p. 51).

Essa desorganização individual se reflete, paradoxalmente, como a organização das sociedades gregárias da modernidade europeia; ou seja, desordena a fisiologia de cada indivíduo para ordená-los em forma de rebanho – estratégia própria, diga-se de passagem, das instituições modernas. Os procedimentos sacerdotais como a introdução do ressentimento, da culpa, da má-consciência se tornaram, por exemplo, um projeto político. De acordo com *Para a genealogia da moral*, todo organismo doente busca “instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprezar e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o

¹²⁸ Em *Nietzsche e o espírito latino*, Campione faz um estudo aprofundando entre Bourget e Nietzsche demonstrando as proximidades e distancias entre eles. “Em seus *Ensaio*s, Bourget atribuía a Paris uma força desagregadora que age sobre a personalidade: essa cidade ‘é o microcosmo de nossa civilização’, em que é impossível conservar ‘uma unidade de sentimentos nessa atmosfera carregada de eletricidades contrárias, os ensinamentos múltiplos e circunstanciados flutuam como uma população de átomos invisíveis. Respirar em Paris é beber átomos” (CAMPIONI, 2016, p. 321). Para Nietzsche, “a desagregação da forma e do estilo traz à superfície da vida estados psíquicos de rememoração de épocas muito recuadas da humanidade, que pareciam totalmente apagados e que encontram possibilidades de expressão na linguagem musical e no êxtase da embriaguez. [...] No *Caso Wagner*, sua arte só existe como doença, visibilidade incrementada por tais processos” (CAMPIONI, 2016, p. 324).

organizou” (III, §18). Os governantes se aproveitam, assim, das vontades e das fisiologias que foram enfraquecidas durante a milenar domesticação do cristianismo.

Conforme vimos em relação a Rousseau e Kant, termos como “sacerdote” e “rebanho” não condizem somente às arcaicas formas de dominação e simbologia religiosas. Segundo Brusotti, “a crítica de Nietzsche não visa apenas à margem ultrapassada, a partir dos modernos, impostas pelos fenômenos religiosos, mas, sobretudo, às formas de vida dominantes em sua época” (2000, p. 09). O sacerdote é toda vontade de poder organizadora e cultivadora de grupos doentes, alienados e dóceis, independentemente das roupagens que adotam. Políticos, artistas, filósofos, professores e, claro, padres podem ser figuras sacerdotais. Eles associam os fracos com o objetivo de adquirirem força por meio de tal associação; “se agrupam, tendo *prazer* nesse agrupamento – seu instinto se satisfaz com isso [...]” (GM, III, §18). Dessa forma, a sociedade moderna repete, em inúmeros casos, os princípios do cristianismo:

Quando se investiga o começo do cristianismo no mundo romano, encontram-se associações para 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 beneficência 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* é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão. O crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um novo interesse, que com frequência bastante o eleva acima do elemento mais pessoal do seu desalento, sua aversão *a si mesmo* (a “*despectio dui*” de Geulincx). (GM, III, §18)

Seja o anarquista, o comunista ou o liberal modernos, “o que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos” (BM, §44). Todas essas vertentes políticas brotaram, ao seu modo, das raízes do cristianismo: “suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são ‘igualdade de direitos’ e ‘compaixão pelos que sofrem’ – e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve *abolir*” (BM, §44). Em relação às famílias, a cada nova criança, ensina-se o medo de sofrer em vez da superação e da importância do sofrimento; ensina-se a desobedecer a si mesmo em prol do comando de outrem; por fim, adentra sob os antigos moldes de recompensa ou punição conforme os graus de sua obediência. De acordo com Marton, “para atingir os seus objetivos, a sociedade emprega diferentes meios: estimula o respeito à tradição,

encoraja a preservação dos hábitos, difunde o medo de desobedecer” (1990, p. 118). A esses meios, soma-se a sedução da moral – muito mais sutil e fascinante.

O filósofo instiga à pergunta: “o que diz tal afirmação sobre aquele que a faz?” (BM, §187); porque, em cada frase, em cada interpretação, em cada forma de se viver, se expressam morais seculares. A filosofia kantiana incrusta-se então na vontade de posse do rebanho e de suas instituições, afirmando, em coro, todos eles “com sua moral: ‘o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!’” (BM, §187). Esse pensamento forma os valores das crianças e reforça as crenças dos adultos. A política gregária combate toda forma de soberania individual, exigindo a submissão de todo organismo que comanda a si mesmo por meio da desagregação de suas vontades. Nietzsche explica isso através do *estilo* em *O caso Wagner*: “A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo” (§7).

Também a vontades dos dominantes imprimem seu modelo de desagregação, fazendo desejar apenas o prazer e evitar fanaticamente a dor; tornando obedientes sem nunca ensinar o comando; cultivando a razão a partir da crença em sua superioridade perante o corpo. “Mas isto é imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, ‘liberdade individual’, em termos morais – estendendo à teoria política, ‘direitos *iguais* para todos’” (CW, §7). A política de desagregação das vontades estrutura os rebanhos exatamente para exigir que os indivíduos se associem: é pelo enfraquecimento que surge a necessidade de atuar de modo gregário. “Para Nietzsche, portanto, a idade moderna é caracterizada acima de tudo por um ‘caos atomístico’ em que as forças da sociedade estão em perigo de desintegrar-se e rasgar-se em pedaços” (ANSELL-PEARSON, 1996, p. 29). Essa passagem de Ansell-Pearson evidencia a política decadente que oscila entre o rigor de suas formas tradicionais de existência e suas roupagens exclusivamente modernas. De qualquer modo, essa oscilação mantém seu autoritarismo original. No limite, não contesta nunca a moral de seus rebanhos,

como se não houvesse e não pudesse haver nenhuma outra – aquela moral do animal de rebanho indicada há pouco, a qual ambiciona, com todas as forças, a universal felicidade do verdejante pasto da terra, isto é, segurança, não periculosidade, conforto, facilidade de vida e, finalmente, “se tudo vai bem”, espera-se também se livrar de toda espécie de pastor e de chefe de carneiro. (KSA 11: FP-1885, 37[8])

Segundo Tongeren, “a fraqueza é uma forma possível de vontade de poder e, na verdade, típica daqueles que não compreendem mais como organizar a multiplicidade antagônica no interior de si mesmos” (2012, p. 237). Mas essa incompreensão continua a se exercer como organização para, a todo custo, tentar sobreviver. “Essa vontade de poder desagregante é ainda, contudo, uma unidade bem apropriada, a fim de querer esse mesmo despedaçar-se em uma vontade de nada” (TONGEREN, 2012, p. 237). O desenvolvimento da vontade de poder gregária se torna uma escalada da crueldade e da mediocridade contra si mesma. Assim, o filósofo se pergunta: “não era preciso sacrificar o próprio deus, e, por crueldade a si mesmo, adorar a pedra, a imbecilidade, a gravidade, o destino, o nada?” (BM, §56). A intensificação da racionalidade levaria à autossupressão da própria razão? A “superação” do cristianismo pela modernidade é vista por Nietzsche apenas como parte do movimento declinante. Por se querer única, essa moral transforma a multiplicidade humana em uma medíocre singularidade que almeja sempre a segurança e as demais características de seu rebanho. Mas seu movimento não cessa. “Tal moral definitivamente fixada pode se ampliar até alcançar a forma de poder nas instituições políticas e sociais” (TONGEREN, 2012, p. 106), por onde, como cremos, a pequena política da modernidade se torna o que é.

SEÇÃO IV

**Instituições modernas: como a pequena política se
torna o que é**

As instituições (Estado, família, igreja, instituições educacionais e laborais) se compuseram, primeiro, como parte do processo histórico de domesticação das forças humanas e, depois, como uma nova forma de dominação perante seu passado socrático-platônico e cristão. Embora mais efetivas e contínuas (e, talvez, ainda mais violentas) do que as práticas do cristianismo, as instituições modernas são também mais espiritualizadas e refinadas no seguinte sentido: vigiam, formam e punem as forças humanas desde sua infância – “cultivando” sempre os mesmos instintos gregários de segurança, conforto, bem-estar e medo (como se o autodomínio socrático juntamente com a visão platônica de uma política organizada para um fim e as práticas cristãs por meio de instrumentos psicofisiológicos como a culpa fossem os grandes preceitos e aprendizados da moral moderna). Seu “cultivo” é a condução das forças humanas para assuntos não fundamentais e para a pequenez de seus valores: isso faz com que todo o excesso de vitalidade delas seja esbanjado. As instituições garantem, assim, que as vontades sejam enfraquecidas a todo o momento; isto é, que elas dispensem sua energia em situações irrelevantes para sua formação e superação, se mantendo sempre limitadas ao nível de sua sociedade.

Sempre se espera um tipo único de “cidadão”: personalidades semelhantes, atitudes semelhantes, pensamentos semelhantes que cumpram as mesmas lógicas e busquem os mesmos fins; ou seja, a família, a escola, a igreja, o trabalho e o Estado (que, diga-se de passagem, detém uma função mais complexa já que tenta tanto tutelar todas as outras instituições quanto preencher os espaços que elas não atuam, daí a legislação e a polícia por exemplo) almejam um modelo único de ser humano. Em algum momento (apesar da constante e nunca cessada vigilância), as forças humanas incorporam a lógica do fanatismo e do tipo hipócrita de governantes que os formou, agindo, por fim, como os mandantes de seu tempo (pais, professores, padres, policiais etc.). Claro que Nietzsche percebe as inúmeras originalidades e peculiaridades humanas que existem na modernidade: mas a moral vigente tende a eliminá-las e padronizá-las a fim de uma uniformidade sempre maior e que trabalhe de acordo com seus valores.

Nesse sentido, a pequena política é a lógica do apequenamento humano que se quer eterna e única – e sempre mais intensa – o que, paradoxalmente, se torna sua própria ameaça e requer uma intensificação ainda maior de sua moral em um movimento vicioso. Por isso, foi preciso falar sobre Sócrates, Platão e o cristianismo, já que, assim, pudemos demonstrar como surgiram os processos de domesticação na modernidade por onde a pequena política se consumou, vislumbrando tanto a proximidade com suas antigas raízes quanto os novos mecanismos institucionais que

não passaram despercebidos aos olhos de Nietzsche. Do contrário, muito possivelmente, recairíamos no mesmo pensamento criticado aqui nas *Notas Introdutórias*: a associação da pequena política somente ao nacionalismo e contrária à grande política.

Em 1873, o filósofo anota que “as instituições são baseadas no medo e na necessidade” (KSA 7: FP-1873, 29[141]). Permeando sua obra, essa constatação se deriva de análises sobre o tipo de vida gregário, cujas forças se somam a fim de conversar e potencializar seu poder. Tais forças instituem a si mesmas como modelo ideal e prático de indivíduo. Para Nietzsche, isso visa apenas a diminuição da vitalidade dos seres humanos, evitando a formação de pessoas raras e distintas no rebanho. “No fundo, todas as instituições são organizadas então para torná-lo [o grande homem] o mais raro possível e apenas possível sob condições desfavoráveis: foi um milagre! Os pequenos cuidaram de si para os pequenos” (KSA 9: FP-1881, 14 [15]). Nesse sentido, as instituições são esferas de forças gregárias que impõem seus modos e condições de vida.

A pequena política evita que as instituições se tornem o “cultivo de homens superiores” (KSA 11: FP-1885, 35[47]). De acordo com Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, mesmo aquelas que afirmam defender a liberdade “deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há, depois, nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto as instituições liberais” (Incursões de um extemporâneo, §38). Para o filósofo, toda a propaganda liberal sobre sua política e moral é apenas um meio de persuadir as forças humanas a fim de conquistar seus objetivos. Em seguida, seus ideais, que antes eram primários, se tornam facilmente secundários ou esquecidos, porque, no limite, seus verdadeiros objetivos são a sobreposição de suas vontades de poder em todo o rebanho. Segundo Nietzsche, “sabe-se muito bem *o que* trazem consigo: elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçados à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes e ávidos de prazer – com elas triunfa, a cada vez, o animal de rebanho” (CI, Incursões de um extemporâneo, §38).

Desse modo, as instituições impõem o modelo de vida das pequenas pessoas e formam as novas gerações a partir de sua moral – conformada, sobretudo, aos valores de seu tempo. Elas inibem as condições bélicas dos espíritos: as tensões, as dúvidas, os perigos, as coragens internas em cada um deles. Retirando a autoridade de si mesmo, as instituições tornam obedientes e covardes os seus indivíduos. “O que de instituições faz instituições é desprezado, odiado, rejeitado: acredita-se correr o perigo de uma nova escravidão, tão logo a palavra ‘autoridade’ é ouvida” (CI, Incursões de um extemporâneo, §39). As sociedades gregárias da Europa possuem, então, centros de

força que emanam seus valores, fundamentadas nas justificações teóricas dos filósofos modernos e no fanatismo inerente de suas estruturas. Apesar de suas disputas internas, o instinto de rebanho permanece como o condutor de sua moral, fortalecendo o nacionalismo; ou seja, “essa *névrose nationale* da qual adoece a Europa, essa perpetuação dos pequenos Estados na Europa, da *pequena política*” (EH, O caso Wagner, §2).

Nos três aforismos relacionados à pequena política, Nietzsche nos alerta para a fragmentação da Europa em pequenos Estados – intimamente correlacionada ao nacionalismo exacerbado. O que falta aos europeus é um fortalecimento da vontade que consiga se propor metas milenares de cultivo dos espíritos em contraposição à domesticação cristã – “para que enfim terminasse a longa comédia de sua divisão em pequenos Estados, e também sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas” (BM, §208). Nesse sentido, o Estado é a principal instituição derivada do instinto de rebanho, mas que, ao mesmo tempo, o intensifica. Por meio de outras instituições, ele garante a difusão da moral gregária e assegura sua pequenez. Implantando os recursos utilizados pela Igreja, como o ódio, a culpa, o ressentimento, a negação da vida e o idealismo, garante o poder sobre as mãos do próprio rebanho. Enquanto pequena política, “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 pequenos Estados europeus?...” (GC, §377).

IV.1. Estado: contra a mentalidade soberana, uma violência organizada

Segundo Drochon em *Nietzsche's Great Politics*, Nietzsche “oferece uma sistemática teoria política do Estado, mas uma que é uma *alternativa* ao contrato social tradicional, que ele rejeita explicitamente” (2016, p. 51). Para esse pesquisador, os escritos nietzschianos colidem incessantemente com as teorias da modernidade ao correlacionar as criações políticas com as artísticas enquanto partes de uma única esfera.

Ambos “O Estado Grego” e *A Genealogia* apresentam, portanto, a mesma consideração do nascimento e da justificação do Estado, como uma horda conquistadora que, organizada em uma condição de guerra, de repente, parece estabelecer um Estado hierárquico que é sua obra de arte, apenas justificável como um todo, e dentro do qual os instintos reprimidos dos escravos são voltados para o interior. (DROCHON, 2016, p. 58)

Talvez, pudéssemos levar tal hipótese ao limite e compreender os traços que perpassam dos primeiros até os últimos escritos de Nietzsche com a finalidade de contestar as concepções políticas da modernidade sem, para isso, assumir suas premissas gregárias de segurança, medo e felicidade por exemplo. Nosso olhar miraria outras interpretações políticas, quiçá, mais importantes e originais dentro da própria filosofia nietzschiana. A partir disso, *O nascimento da tragédia* poderia assumir novos focos para além das constatações estéticas sobre o dionisíaco e o apolíneo abordadas tão frequentemente como cernes dessa obra; tornar-se-ia, ainda mais claro, que o dionisíaco engloba muito mais a ousadia, a coragem, a experimentação e o perigo do que simplesmente e somente a embriaguez.

De qualquer modo, semelhanças e distinções entre os primeiros e os últimos escritos nietzschianos obviamente existem. Enquanto Platão aparece como um corpo cindido fisiologicamente entre impulsos artísticos e racionais que privilegia um em detrimento do outro em *O nascimento da tragédia*¹²⁹, posteriormente, a interpretação de Nietzsche considera a filosofia platônica como um tirânico impulso artístico, como já demonstramos na Seção II.4. A questão é que tanto as interpretações sacerdotais quanto o platonismo são artes que desconsideram a multiplicidade do mundo ao mesmo tempo em que se consideram como verdades, classificando as perspectivas alheias como não correspondentes com a “realidade”. Suas matérias-primas não são, no entanto, a argila, a madeira ou a pedra, mas, sim, os próprios seres humanos.

A domesticação cristã não foge desse impulso artístico. Apesar de ser uma arte conservadora – no sentido de manter sempre suas condições de segurança e de temer experimentar novas formas de existência e de cultura –, ela atua como uma artesã sobre os corpos e as almas. Algo que os Estados foram herdando e se apropriando lentamente ao longo da Idade Média até que, por fim, assumiram inteiramente na modernidade: a tarefa de domesticar cada organismo humano para o transformar em um “cidadão”. Nesse sentido, os Estados modernos consumaram os mecanismos pensados por Platão em *A república*. Apesar de e por seus fins não visarem nem a educação filosófica nem o controle político pelo filósofo, a lógica platônica perpassa toda sua estrutura: a

¹²⁹ Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche diz: “[...] Platão queimou, antes de tudo, os seus poemas, a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates. [...] Mas com isso o pensador Platão chegou por um desvio até lá onde, como poeta, sempre se sentira em casa, e onde Sófocles e toda a arte mais antiga protestavam solenemente contra semelhante objeção. Se a tragédia havia absolvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia, e com isso infringe igualmente a severa lei antiga da unidade da forma linguística” (§14). Enquanto os primeiros textos de Nietzsche enxergavam um conflito entre os instintos de Platão, seus últimos textos percebem ainda tal tensão, porém com força maior do impulso socrático que cooptou a arte platônica em prol da filosofia de Platão.

manutenção da mentira e a mobilização da verdade são manuseadas almejando a conservação de suas sociedades, o poder militarista permanece fortalecido e decisivo nas vísceras estatais, as disjunções “amigo” *versus* “inimigo” e “ignorante” *versus* “sábio” são incentivadas, toda criação artística é contida e censurada conforme a moral dos dominantes, entre outros exemplos.

Nesse sentido, discordo de Drochon em um ponto crucial. De acordo com ele, “Platão é importante para Nietzsche não porque ele oferece a definição de Estado tal como, mas, sim, porque ele é o primeiro a perceber que o Estado grego antigo é verdadeiramente sobre: a criação do gênio” (2016, p. 60). Antes de tudo, a importância de Platão para Nietzsche depende sempre da perspectiva adotada. A discordância surge a partir de nossa interpretação sobre a pequena política em relação aos pontos platônicos relevantes, pois, a meu ver, a contribuição desse filósofo antigo não está nem em sua definição de Estado nem na consideração de que ele cria os gênios e suas condições, mas, sim, na percepção ainda mais sutil de que o Estado cria variados tipos humanos. Se, com isso, a filosofia platônica visa o gênio, é apenas uma exigência dos próprios valores platônicos – e, claro, também uma interpretação nietzschiana¹³⁰. De qualquer modo, a questão dos mecanismos estatais está em aplicar uma economia de suas forças, engajando a menor energia possível, a fim de moldar grandes quantidades de seres humanos – algo exposto de modo semelhante em *A república*.

Isso coaduna com a interpretação de Nietzsche de que as origens do Estado se deram em meio a violências e crueldades. Conforme nos explica Ansell-Pearson, “o Estado é para ser entendido como uma instituição que dá modelo, forma e ordem para a humanidade considerada como uma ‘massa disforme de animais-humanos’. O Estado mais antigo aparece como uma terrível e assustadora tirania” (1996, p. 146). Com isso,

¹³⁰ Segundo “O Estado grego”, “nas castas superiores nota-se um pouco melhor o que está em jogo, no fundo, nesse processo: a geração do *gênio militar* – que conhecemos como o fundador original do Estado. Em alguns Estados, por exemplo na Constituição Espartana de Licurgo, pode-se distinguir claramente o molde daquela ideia fundamental do Estado, a geração do gênio militar” (CP). Ou seja, Nietzsche reconhece que a criação do gênio era já uma preocupação grega anterior a Platão. O que o filósofo antigo faz, segundo a interpretação nietzschiana, é acrescentar, à função bélica do gênio, as características filosóficas, inclusive como prioritárias. “Platão olhou atrás dos pilares de Hermes, terrivelmente devastados na vida do Estado em sua época, e percebeu ainda algo divino em seu interior. Acreditou que era possível extrair essa imagem divina, e que o lado exterior, furioso e barbaramente desfigurado, não pertencia à essência do Estado: todo o ardor e a elevação de sua paixão política se lançam sobre essa crença, sobre esse desejo – ele se consome nessa brasa. Que ele não tenha colocado o gênio em seu conceito geral no cume de seu Estado perfeito, mas apenas o gênio da sabedoria e do saber, que ele tenha excluído por completo de seu Estado os artistas geniais, isso foi uma consequência intransigente do julgamento socrático sobre a arte, que Platão tinha feito seu, numa batalha consigo mesmo” (CP, O Estado grego). Portanto, Drochon não apenas repete somente uma constatação de Nietzsche em relação à interpretação sobre o gênio e Platão, como, sobretudo, omite a diferenciação entre o gênio militar da Grécia antiga (em especial, o espartano) e o gênio platônico.

o filósofo não se opõe apenas ao “contrato social”, como vimos, mas, também, aos tipos de sociedades, reais ou imaginárias, que tais teorias tentam legitimar. “Enquanto Rousseau está preocupado com a questão filosófica da legitimidade, Nietzsche parece estar preocupado apenas com a questão histórica da origem” (ANSELL-PEARSON, 1996, p. 147). Porém, ainda segundo Ansell-Pearson, o assunto não é tão simples. A intenção do filósofo é revelar a quantidade de sangue, crueldade e violência que está nas bases do Estado moderno para então se perguntar sobre a legitimidade do poder estatal. Somente desse modo, a legitimidade estatal pode ou não ser posta filosoficamente sem que sua moralidade esconda uma contradição primordial em seu âmago.

Nietzsche segue vieses interpretativos diferentes da tradição filosófica, parecendo tender para a afirmação de Trasímaco em *A república*: “justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (338c). Mas devemos nos precaver de hipóteses desprovidas de ressalvas, já que a leitura nietzschiana sobre os antigos sempre se apresenta como um caprichoso e cuidadoso labirinto de Dédalo. Ao analisar os escritos filológicos de Nietzsche, Brobjer defende que ele “não aceita o argumento de Trasímaco sobre o que a justiça é” (2004, p. 255). De fato, a perspectiva desse sofista se demonstra simplória perante as perguntas do Sócrates platônico. O que está em jogo é, assim, a interpretação nietzschiana da interpretação de Platão sobre a [interpretação de] Trasímaco. Ao longo de *A república*, não cremos que Sócrates recusa plenamente a perspectiva desse sofista; ao contrário, ele se apropria dela e a transforma arditamente. Defender que a “justiça é virtude e sabedoria” (350c) não contradiz Trasímaco, apesar de o diálogo induzir¹³¹ tanto seus interlocutores quanto seus leitores a crerem na existência de duas perspectivas diametrais e conflitantes.

Essa crença parece uma estratégia provocada para encobrir, durante toda *A república*, a defesa de um complexo tipo de justiça que defende a vantagem para todos, sobretudo para aqueles quem a impõem e a controlam: os guerreiros e o rei-filósofo.

¹³¹ Constantemente, Platão afirma que: “Trasímaco, muitas vezes, mesmo durante nosso diálogo, tentava intervir na discussão, sendo impedido pelos que estavam sentados a seu lado e queriam continuar a ouvir a discussão” (336b); “nesse ponto ele concordou, e muito a custo” (342c); “por fim concordou com isso também, mas com relutância” (342d); “tendo dito essas palavras, Trasímaco pensava ir embora, como um servidor de balneário, depois de ter despejado em nossos ouvidos, de uma só vez, seu longo discurso. De modo algum os que lá estavam o deixaram ir; ao contrário, exigiram que ficasse e prestasse contas do que dissera” (434d). Esses e muitos outros trechos demonstram uma espécie de violência entre Sócrates e o sofistas que, muito dificilmente, a agudeza de Platão não teria percebido; na verdade, o diálogo parece jogar com isso exatamente por meio da espiritualização da violência em justiça e sabedoria, interpretada por Nietzsche. A premissa de Trasímaco de que “o justo é o que é de vantagem para mais forte” (338b) se aplica ao próprio discurso de Sócrates que aplica sua força intelectual sobre o sofista, fazendo com que ele fique no debate e aceite os argumentos socráticos contra sua vontade. Muito mais refinada do que qualquer força física, a justiça platônica parece assimilar a força como um poder intelectual, de modo que a justiça é fruto da sabedoria; porém o sábio é o mais forte e, conseqüentemente, a justiça se torna o que é o vantajoso para o mais forte.

Para isso, Platão desassocia o poder como exclusividade da força e da violência físicas apenas, considerando-o, principalmente, como uma força espiritual; mas não pode se distanciar inteiramente do sofista, senão pela dissimulação de tomar tal caminho e pela justificação filosófica do poder empregado em prol de seus próprios valores – tidos como melhores e universais. Como já citamos, Nietzsche assevera em *Humano, demasiado humano* que “ser legislador é uma forma sublimada de tirania”; em seguida, diz: “Platão foi o desejo encarnado de se tornar o supremo filósofo-legislador e fundador de Estados” (§261).

A partir disso, a relação entre o platonismo e os Estados modernos se torna palpável. Somente espiritualizado, o poder político admite-se enquanto um tipo de “representante”; e somente enquanto espiritualizado, ele necessita de justificações filosóficas sobre sua existência. Deixando a violência física e suas imposições como um caminho secundário (o que não significa ser menos necessário ou utilizado), a racionalidade adota princípios morais comumente fundamentados pela metafísica – que obnubilam as reais vantagens e vontades de seus donos. Mas, embora Platão seja o primeiro pensador a criar sofisticadas teorias políticas da antiguidade, sua inovação não é a espiritualização do poder: a democracia grega já era uma consequência disso, de modo semelhante que eram anteriormente as aristocracias perante a mitologia. Como dito, a inovação platônica é perceber que um Estado fundamentado em um poder espiritualizado é uma poderosa máquina produtora de tipos de indivíduos. A filosofia política de Platão é claramente extemporânea. Ele teorizou algo que, somente após dois milênios de domesticação cristã, foi possível se concretizar massivamente por toda a Europa.

De qualquer modo, tanto *A república* quanto a modernidade não conseguem resolver a contradição interna entre a liberdade em aceitar ou recusar um determinado modelo social (contrato) e a necessidade de aceitá-lo por não ter outra escolha (imposição e violência). No limite, isso não é um problema para os governantes da modernidade, já que, enquanto fundamentação filosófica, a espiritualização de suas forças simboliza a conjunção de todos seus indivíduos. Somente enquanto representação, os Estados podem se justificar por meio de falácias como “Eu, o Estado, sou o povo” (ZA, *Do novo ídolo*). Embaralhando-se com outras concepções, o poder político persuade e impõe sua forma sobre a população. Por meio de teorias, de hierarquizações e controles internos de suas instâncias, o Estado assume a premissa de ser o resultado final da soma e da colaboração de seu “povo”. Ele – vendo-se como representante – e o “povo” – sentindo-se representado – entrelaçam-se como uma

espécie de vontade única onde um deve proteger o outro de todas as anomalias internas e externas que possam perturbar seu sistema. Por isso, a força física é, apesar de amenizada e “justificada”, um dos fundamentos de sua segurança e é requerida, inclusive, por sua própria população.

Essa sofisticação política dos Estados modernos se enquadra de duas maneiras nas análises nietzschianas sobre as organizações gregárias dos seres humanos. Por um lado, resguarda os fundamentos primitivos de seus instintos de rebanho. Medo, conforto, segurança e felicidade são objetivos e justificações evidentes nas sociedades modernas. Por outro lado, a figura do Estado é um sofisticado mecanismo que o rebanho cria ao longo de séculos para tornar ainda mais seguro e intenso seu próprio instinto. Para justificar as complexas relações de poder de suas sociedades, inúmeras teorias forjaram e investigaram constituições e operações políticas variadas na modernidade. Hobbes, Rousseau, Kant, Montesquieu, Hegel compuseram, entre tantos outros pensadores, o processo moderno de espiritualização, aprofundamento e justificação gregário. Nesse sentido, a comunhão das forças humanas como uma vontade uniforme permite, de modo muito mais refinado do que as organizações primitivas, o aumento da sensação de poder em cada indivíduo conforme sua comunidade se torna mais “poderosa” – ou melhor, mais conservadora.

Os Estados modernos resguardam em seu interior aquelas antigas relações entre dívida-crédito e devedor-credor a fim de se fortalecerem sobre elas criando e manipulando outras esferas de poder. A escola, a igreja, o trabalho se consumam enquanto relações que formam as condições de seu rebanho ao mesmo tempo em que introduzem, nas consciências e nos corpos, a culpa e a punição que, por sua vez, servem também como avisos e motivações. Todas essas instituições se derivam dos valores de sua sociedade na figura politicamente representativa, embora despótica, do Estado. Ele potencializa o sentimento de culpa anteriormente protagonizado pelo cristianismo. Quem nasce, já nasce endividado, porque seu nascimento lhe insere em um conjunto histórico, idiomático, geográfico simbolicamente equivalente ao poder político que, enfim, lhe permite nascer e morrer. A proteção, a saúde e todos os “direitos” se tornam moedas de troca que deixam subentendido o sentimento de coesão social e a necessidade de serem quitadas quando o próprio Estado requisitar.

Nesse sentido, a contribuição de Deleuze em *O anti-Édipo* é muito mais interessante, a meu ver, do que seu livro *Nietzsche e a filosofia*. Nele, Deleuze e Guattari analisam as concepções nietzschianas de “dívida” para compreender a

codificação e territorialização dos corpos primitivos e a complexa (des)territorialização e (des)codificação das sociedades capitalistas. Como afirmam,

O grande livro de etnologia moderna é menos o *L'Essai sur de don*, de Mauss, do que a *Genealogia da moral*, de Nietzsche. Pelo menos deveria sê-lo. Porque a *Genealogia*, da segunda dissertação, é sem igual, a mais bem-sucedida tentativa de interpretar a economia primitiva em termos de dívida, na relação credor-devedor, eliminando toda consideração de troca ou de interesse “à inglesa”. E se são eliminadas da psicologia, não é para colocá-las na estrutura. Nietzsche conta apenas com um material reduzido, o antigo direito germânico, um pouco de direito hindu. Mas ele não hesita, como Mauss, entre a troca e a dívida (como Bataille também não hesitará, levado pela sua inspiração nietzschiana). Nunca foi posto de maneira tão aguda o problema fundamental do *socius* primitivo – que é o da inscrição, do código, da marca. (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 251-252)

São tais inscrições, codificações e marcas que o Estado passa a operar e assegurar, garantindo que todos os corpos estejam conformados aos seus princípios. “A essência do *socius* registrador, inscritor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e redistribui e distribui os agentes de produção, consiste nisso: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar” (DELEUZE e GATTARI, 2010, p. 191). O Estado se apropria dos corpos considerando-os como extensão material de si mesmo e (de)formando-os à sua imagem e semelhança, o que “substitui a organização gentílica por uma organização geográfica” (DELEUZE e GATTARI, 2010, p. 194). O que lhe interessa é a produção de corpos talhados que, segundo esses filósofos, “faz dos homens e dos seus órgãos peças e engrenagens da máquina social” (2010, p. 193). Por isso, o conceito de “povo” – muito mais amplo do que nacionalidades e territorialidades – é inadequado para se equiparar ao Estado. Como nos diz Nietzsche, “onde ainda existe povo, ele não entende o Estado e o odeia como mau-olhado e pecado contra os costumes e os direitos” (ZA, Do novo ídolo).

Antes dessa instituição moderna, o rebuscamento primitivo das sociedades humanas e de suas faculdades intelectuais adentrou em uma lógica paradoxal entre cultura e biologia: “É que se trata de um ato de fundação, pelo qual o homem deixa de ser um organismo biológico e devém um corpo pleno, uma terra, sobre a qual seus órgãos se agarram, atraídos, repelidos, miraculados segundo as exigências de um *socius*” (DELEUZE e GATTARI, 2010, p. 192) – até atingir um nível de racionalidade que passa a criar as condições de sobrevivência e de domesticação, cada vez maiores, de seus corpos. Deleuze e Guattari se referem, em tais passagens citadas, a tempos primitivos. Quiçá, nossa diferença para com eles esteja em ver suas próprias

interpretações como fundamento dos Estados modernos. Nietzsche deixa claro que a pré-história “sempre está presente, ou sempre pode retornar” (GM, II, §9). Ser historicamente remotas não significa necessariamente que as características sociais dela foram extirpadas. De acordo com Guéron,

A dívida que determinava as alianças entre grupos e indivíduos não deixa de existir, mas é, de alguma forma, submetida e sobrecodificada por uma dívida que é agora infinita. Trata-se de um passado cada vez mais distante como disse Nietzsche: tão distante que se torna um transcendente, um Deus (GM, II, §20). Eis a dívida com o soberano-Deus ou “representante” de Deus, a dívida com o Estado despótico, seja em forma de imposto, seja em forma de tempo de trabalho dedicado a este. Assim, as antigas relações de aliança, mesmo que permaneçam parcialmente, são como que solicitadas por uma força superior que opera como uma codificação que centraliza todos os códigos, por isso é designada como “sobrecodificação”. (2017, p. 269-270)

O Estado moderno não se equivale às comunidades gregárias do cristianismo primitivo, mas também não surge de uma tradição e de uma existência diferentes. Como vimos em “Dos assuntos fundamentais ao fundamento moral da política moderna”, todos os impulsos que se elevam acima do rebanho são estigmatizados como ameaça à conservação de sua sociedade. A modernidade conserva esse princípio, estabelecendo seu tipo comum de indivíduo por meio da mediocridade: uniformidade, igualdade, mesmice, conformismo aos valores de seu tempo. Nesse sentido, Nietzsche entende o pressuposto estatal do seguinte modo: “*o ser humano não deve se desenvolver, a medida está aí!*” (KSA 10: FP-1883, 7[242]), enquanto um modelo que deve pautar cada indivíduo, endividado desde seu nascimento. Isso reforça as relações de dominação internas de seu rebanho. O Estado irrompe como uma organização dentro da própria organização gregária, mobilizando suas forças físicas e intelectuais a fim de manusear e intensificar as condições existenciais de sua sociedade.

Ele se põe contra a multiplicidade cultural enquanto verdade absoluta, cuja representação real está sempre aliada às perspectivas das pequenas pessoas. Dessa forma, tenta inibir toda a diversidade e originalidade que cada indivíduo pode adquirir. De acordo com Nietzsche, o Estado é uma “*imoralidade organizada... por dentro: como polícia, direito penal, classe, comércio, família [;] por fora: como vontade de poder, de guerra, de conquista, de vingança*” (KSA 13: FP-1887, 11[470]). É também a sofisticação dos instintos de rebanho após milênios de domesticação, pois ele espiritualiza seu poder político, justificando-o filosoficamente e tornando-o cada vez

mais eficaz. O Estado moderno é, assim, uma “*violência organizada...*” (KSA 13: FP-1887, 11[252]) que mobiliza suas forças de diversos métodos: tanto para proteger cada cidadão individualmente quanto para proteger sua totalidade social da ameaça potencial que cada indivíduo pode se tornar.

Estabelece-se uma dupla “representatividade”. Se o Estado é composto por endividados de quem se torna credor, ele próprio materializa-se paradoxalmente enquanto endividado. Seus credores – cada e todos os cidadãos – lhe “permitem” existir, concedendo-o o “direito” ao seu poder enquanto cobram a efetividade da conservação de suas vidas. Não sendo nunca quitada essa dívida devido ao fato de que o Estado não pode atender todos os desejos de seu rebanho justamente para protegê-lo de si mesmo e devido ao fato de que essa dívida cresce enquanto se vive (proteção, saúde, educação), forma-se um círculo de dependência política onde cada operador adquire negativamente o poder político naquilo que deveria representar a sua própria força. Essa complexa relação se deriva dos jogos de poder internos ao rebanho. Entre as pequenas pessoas, os organismos instintivamente mais gregários consomem sua sagacidade, retirando da fraqueza – socialmente estrutural e organicamente individual – sua força de dominação. No limite, só há representatividade (tanto dos indivíduos no Estado quanto do Estado nos indivíduos) quando a representação é o instinto gregário de conservação. Por isso, os dominantes acreditam que apenas obedecem.

Por isso, também, os seres gregários se sentem representantes do Estado. Nietzsche se pergunta: “como se conseguiu que uma *grande quantidade* faça coisas para as quais o *indivíduo* nunca consentiria?” (KSA 13: FP-1887, 11[470]). Como fazer com que um ser humano se torne um agente que prende, espiona, destrói, tortura e mata?: “vós todos não tendes a coragem para matar um ser humano ou também apenas para chicoteá-lo ou também apenas para – mas a enorme loucura no Estado subjulga o indivíduo de modo que ele *recusa* a responsabilidade do que faz (obediência, juramento, etc.)” (KSA 13: FP-1887, 11[252]). Incutindo a concepção de representante do poder estatal que, por sua vez, representa o poder de toda sua sociedade, o indivíduo ausenta-se da responsabilidade de seus atos. Em nome de sua pátria, de sua família, de seu Deus, por exemplo, a culpa de seus atos imorais é justificada. Para isso, o Estado precisa engendrar-se neles antes “por *intermédio* das virtudes da obediência, do dever, do amor à pátria e ao príncipe[; pela] manutenção do orgulho, da severidade, da robustez, do ódio, da vingança, curso de todo traço típico que *contradiz* o tipo gregário...” (KSA 13: FP-1887, 11[470]).

Os representantes do Estado (policiais, professores, médicos, militares, políticos, por exemplo) pairam sobre essa condição paradoxal. Enquanto a postura comum entre as pequenas pessoas é o conformismo, a inércia e a segurança, tais funcionários se dispõem, no momento que exercem suas funções, a consumir atos beligerantes destoantes de seu rebanho. O poder estatal insufla a moral e a “coragem” gregárias de seus indivíduos quando requisita a quitação de suas dívidas¹³². Essa representação não é, no entanto, plenamente uma escolha. No fundo, cada indivíduo é coagido por toda cadeia de comando de sua sociedade. A hierarquia obriga a obediência com o discurso de que isso acontece em prol de todos. Contrariar sua hierarquia de poder é contrariar todo o seu rebanho, passando a ser-lhe uma ameaça, um traidor, um desertor, um criminoso, um covarde. Quanto menor for a força política do cargo daquele que desobedece, então menor será seu *status* de representante e, conseqüentemente, maior será a vingança do Estado contra ele. Inversamente, quanto maior a importância de algum funcionário, como um juiz ou um presidente por exemplo, menor serão as punições caso ele contrarie seu rebanho.

De acordo com Nietzsche, “o Estado tem incorporado sua moral no indivíduo” (KSA 10: FP-1882, 1[44]), tornando-o um tipo específico de estudante, religioso, trabalhador, patriota. A organização violenta do rebanho subjuga toda nova criatura a fim de prolongar incessantemente seu tipo de sociedade. Agora institucionalizado na figura estatal, o poder gregário procura moldar “os que se acham sob sua tutela, inculcando-lhes a disciplina partidária, os deveres do militante, a educação política. [...] Os bons cidadãos, os partidários incondicionais e os fieis convictos deveriam limitar-se a cumprir ordens, executar tarefas, submeter-se a ditames” (MARTON, 1990, p. 113). O grande trunfo desse tipo gregário é obedecer e fazer com que os outros também obedeam incondicionalmente. Ainda segundo Marton, “a educação – familiar, cívica, política ou religiosa – apareceria como um processo para tornar o educando semelhante ao educador. Esse seria, aliás, o princípio de toda organização gregária: impedir as singularidades, suprimir as diferenças” (1990, p. 113).

O Estado “é uma instituição que parece especializar-se em fabricar verdades sobre o que nós deveríamos fazer, e é altamente visível e audível” (HUNT, 1985, p. 461). Quando um corpo não se enquadra em sua lógica, ele deve ser repellido e usado como modelo de uma conduta ilegal. Todo ser humano não domesticado é um perigo à ordem que exige segurança, felicidade e conforto por causa do medo advindo da incerteza sobre suas condutas. Por isso, os séculos de domesticação corporal do

¹³² Aqui, a vontade de poder mostra as funções de sua falta de resistência.

cristianismo prepararam um tipo de corpo humano próprio à submissão; mas, para efetivá-lo, as instituições modernas necessitam de métodos específicos que ativem a subjugação fisiológica de cada nova criatura. Vigiando constantemente toda a sua sociedade, o Estado teme a autonomia crítica de seus indivíduos. Como afirma Nietzsche, “ele *não* teme a vingança, mas sim a *mentalidade soberana!*” (KSA 10: FP-1883, 7[55]), pois ela vai contra a moral vigente de seu tempo, ou, ao menos, não a obedece pronta e cegamente.

Os subversivos seriam banidos pelo Estado, os dissidentes, expulsos do partido, os hereges, excomungados pela Igreja. Como os pais não toleram que os filhos tenham ideias e preconceitos diferentes dos seus, o Estado, o partido político e a Igreja não admitiriam que os cidadãos, os partidários e os fiéis discordassem de seus preconceitos e ideias. (MARTON, 1990, p. 113)

IV.2. Filhos: a cômoda propriedade de seus pais

Em 1884, Nietzsche reflete sobre a preservação do indivíduo, da família e da comunidade (KSA 11: FP-1884, 26[72]). Ela pode tanto se enquadrar em um conflito entre tais esferas quanto em uma harmonia entre elas. A família tem o poder de proteger seus filhos do apequenamento e da uniformização que as instituições modernas almejam. No entanto, os pais podem assumir também uma postura consonante aos valores de seu tempo e consumir acriticamente a educação de seus filhos. Desprovidos de uma formação filosófica de valores soberanos, eles ensinam a subordinação aos poderes sob os quais eles próprios se rebaixam com prazer. A perspectiva que assumimos aqui considera os fatores negativos da família, sobretudo, em relação à domesticação que elas perpetuam ao podar a criatividade e a “periculosidade” que as crianças carregam consigo. Muito antes de *Além de bem e mal*, Nietzsche anota: “a mente da criança encontra seu limite em casa e na família” (KSA 8: FP-1875, 9[1]). A primeira barreira onde as forças humanas são padronizadas e enfraquecidas é, em geral, os pais. São eles que impõem a seus filhos a obediência maquinal de horários, que os conduzem às igrejas e instituições de ensino, que ensinam a “respeitar” os valores gregários de sua sociedade, que transmitem quais ideias políticas seguir, que punem e incubem a má-consciência e o ressentimento, que valorizam o medo e a mediocridade.

Antecipando os métodos das instituições de ensino que intensificam a domesticação e a nomeiam de “educação”, os adultos desrespeitam o tempo próprio de

suas crianças almejando educá-las para o futuro. Contrário a isso, Nietzsche afirma que todas as idades da vida têm o seu direito, de modo que “não se deve tratar as primeiras apenas como meio para as tardias. O fim não pode ficar sempre apenas de fora da atualidade” (KSA 8: FP-1875, 9[1]). Esse é, talvez, um dos argumentos mais fundamentais e complexos da filosofia nietzschiana contra os ensinamentos familiares que limitam a imaginação de seus filhos. Em outras palavras, o filósofo elogia a dimensão dos jogos e das brincadeiras nas quais as idades infantis e juvenis se envolvem. Como poeticamente afirma Welfing, “a criança é real apenas quando quis a destruição de seu próprio castelo” (1999, p. 06). Tanto Nietzsche quanto esse comentador flerta com a famosa frase de Heráclito: “o tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (DK 22 B 52). O filósofo, que conhecia bem essa passagem, se expressa sobre ela da seguinte maneira:

Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhum discernimento moral, eternamente na mesma inocência, têm, neste mundo, somente o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em inocência – esse jogo joga o *Aion* consigo mesmo (...). Às vezes, a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça, em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o une, ajusta e modela, regularmente e segundo ordenações internas. (FT, §7)

A criança representa o eterno vir-a-ser, além da rica possibilidade de interpretações diversas sobre a realidade. “Inocência é a criança, e esquecimento” (ZA, Das três metamorfoses). Ela percebe o mundo como um jogo por onde se sente livre para criar: “o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo” (ZA, Das três metamorfoses). Criando-se, torna-se artista. Apesar de Zaratustra se referir a uma simbologia para além de idades e indivíduos, o jogo possui uma originalidade que deveria ser incentivada pela família e pela escola. De acordo com Nietzsche, o “jogo é o mais sério assunto para uma criança, não divertido-supérfluo como julgam muitas vezes os adultos” (KSA 8: FP-1875, 9[1]). Essa esfera entre o jogo e o artista conecta-se com uma visão de mundo dionisíaca. Em seus mitos, Dioniso aparece várias vezes em forma de criança ou de adolescente; um de seus episódios mais conhecidos se refere ao seu aniquilamento na infância depois de ser atraído pelos Titãs por meio de brinquedos¹³³. Seu passado trágico não o impediu, no entanto, de crescer

¹³³ É curioso notarmos, de acordo com Nono de Panópolis em suas *Dionisiacas*, que, entre tais brinquedos, estava o espelho (PANÓPOLIS, 1625, p. 114), um instrumento simbolicamente rico de interpretações na mitologia e na filosofia. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche nomeia um de seus

cantando e dançando. A coragem da criança está em criar mundos novos e destruí-los para se reinventar posteriormente em uma nova brincadeira; sem medo, ódio ou vingança, consome seu presente como um momento divino e original.

O jogo possui, então, duas importantes perspectivas hermenêuticas. A primeira tem a potência de explicar, segundo Nietzsche, a nossa própria existência, afinal como ela “poderia ter surgido, do mero nada, senão apenas como um arranjo arbitrário das condições de vida?” (KSA 8: FP-1875, 9[1]). A criança e seus jogos simbolizam as relações de todos os tipos de força enquanto uma efetivação sem causas e objetivos metafísicos que não sejam criações humanas. Muito mais do que isso, elas representam, de certo modo, atitudes próximas do *amor fati* nietzschiano – podendo cair e machucar seus joelhos, mas, alguns minutos depois, se levantando e voltando a brincar alegremente. Essa forma de compreender a vida ameaça os instintos gregários, pois exige ações corajosas, não conformadas e, muitas vezes, doloridas. Em todos os sentidos, a imaginação e os jogos das crianças quebram com a lógica da modernidade. Como bem diz Deleuze a Foucault, “se as crianças conseguissem que seus protestos, ou simplesmente suas questões, fossem ouvidos em uma escola maternal, isso seria o bastante para explodir o conjunto do sistema de ensino” (FOUCAULT, 1979, p. 72); – não apenas por conta da criatividade fantástica delas, mas, sobretudo, pela não transmissão das condições gregárias de existência: o medo, o fanatismo, a competitividade, a produtividade estariam fadados à aniquilação e, com isso, os modos de vida da sociedade moderna entrariam em declínio.

Diante de tal perigo, a segunda interpretação sobre o jogo entra em cena, vendo-o apenas como um entretenimento, um passatempo e uma inutilidade. “E no final do dia, o parente da criança – apesar da criança de Nietzsche jogar na abençoada solidão com e para si mesma – quebra a ilusão metafisicamente estabelecida do jogo, um jogo que, mesmo apenas por um momento, ela tomou como real” (WELFING, 1999, p. 06). As análises de Welfing nos permitem compreender que a imaginação infantil é forçada a se enfraquecer a fim de se adequar até que, por fim, seja parcial ou totalmente desencorajada e aniquilada. Os conjuntos de regras – originais de cada criança em cada

capítulos como “o menino com o espelho” [*Das Kind mit dem Spiegel*]. Nele, o espelho representa a curiosidade enquanto um movimento de reflexão sobre si e sobre o que lhe cerca: “Em seguida, Zaratustra retornou às montanhas e à solidão de sua caverna e afastou-se dos homens [...]. Mas sua alma ficou plena de impaciência e avidez por aqueles que amava [...]. Assim transcorreram luas e anos para o solitário; mas sua sabedoria cresceu e causou-lhe dor com sua abundância. Um dia, porém, ele despertou antes da aurora, refletiu longamente em seu leito e falou enfim a seu coração: ‘Com o que me assustei tanto, em meu sonho, que acordei? Não me apareceu um menino com um espelho?’ / ‘Oh Zaratustra’, disse-me ele, ‘olha-te no espelho!’ / Ao olhar no espelho, porém, soltei um grito e meu coração se abalou: pois não foi a mim que vi nele, e sim a careta e o riso galhofeiro de um demônio” (ZA, O menino com o espelho).

jogo – são substituídos por regras sólidas, conservadoras e constantes. “O puxão final da mãe para trazer seu filho para dentro do mundo é fundamentado em uma essência que é anterior, sem e além de [seu] conhecer” (WELFING, 1999, p. 06). Essa compreensão crê que os mundos e as brincadeiras infantis não condizem com a realidade; ou melhor, não condizem com a concepção de realidade platônica. No limite, os próprios adultos não sabem quais os fundamentos teóricos que os conduzem; mas isso não os impede de eliminar as possibilidades que as crianças encontram em se comandar, em se criar, em [se] *legislar*.

Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma que não conhece “outro modo de lidar com grandes tarefas senão *o jogo*: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial” (Por que sou tão inteligente, §10). Consequentemente, a privação e o desdém dele significam um indício de pequenez. Por meio de uma visão de mundo culturalmente pobre e restrita, os pais invadem o mundo de seus filhos. “Que brutalidade é a educação ordinária, a violação dos pais na esfera das crianças!” (KSA 9: FP-1880, 1[8]). No fundo, a maioria dos adultos não é digna de seus filhos e não compartilha, com eles, a raridade, a inventividade, a coragem. A reflexão de Nietzsche faz irromper uma pergunta polêmica pela boca de Zarathustra em direção aos pais e àqueles que assim anseiam se tornar: “és alguém que *pode* desejar um filho?” (ZA, Dos filhos e do matrimônio). O filósofo revaloriza a questão. Gerar um novo ser é uma grande tarefa que exige uma grande formação e não apenas a tendência biológica de procriação. No limite, poucas pessoas estão preparadas culturalmente¹³⁴ para ter filhos que não reproduzam e legitimem a miséria e mediocridade das sociedades modernas. O matrimônio também entra nessa perspectiva: “um homem que não tem nada além de desejos bestiais no corpo não deve ter direito para o casamento” (KSA 11: FP-1884, 25[343]).

A questão das possibilidades de se ter um filho não é, de modo algum, financeira, mas, sim, moral. À primeira pergunta acima de Zarathustra, seguem-se outra: “és o vitorioso, o vencedor de si próprio, o soberano dos sentidos, o senhor de tuas virtudes? Assim te pergunto eu. Ou em teu desejo fala o animal e a necessidade? Ou o isolamento? Ou a discórdia contigo?” (ZA, Dos filhos e do matrimônio). Nietzsche se questiona se aqueles que querem se tornar pais são guiados apenas por sua necessidade

¹³⁴ Esse “culturalmente” significa, dentro de toda a lógica desenvolvida nessa tese, uma visão múltipla sobre a realidade sem almejar fanaticamente verdades absolutas. Nietzsche elogia, a todo o momento, seres humanos capazes, devido à sua força fisiológica, de conviver com o diferente e de, inclusive, almejá-lo. Essa atitude exige força, pois, como vimos, ultrapassa as formas de existência experimentadas por cada indivíduo: apesar de isso poder ser uma ameaça sob o ponto de vista gregário, perante uma perspectiva mais rica como a dionisíaca, significa uma possibilidade de superação moral e fisiológica.

de procriação, por sua incapacidade de suportar a solidão ou quaisquer outras concepções indignas da grandeza de uma criança. Os indivíduos que não são soberanos de si mesmos não podem garantir que seus filhos não sejam meramente seres servis. “Por isso, uma pessoa que toma a promoção de uma família, de um povo etc. ganha o significado que, antes de mais nada, sua força lhe permite se pôr para tal tarefa” (KSA 11: FP-1884, 25[343]). Se a força dos pais for pequena, há grandes probabilidades de o ciclo gregário se repetir¹³⁵. Desse modo, Nietzsche vislumbra, nos filhos, uma função política relacionada ou a uma grande política ou a uma pequena política. Correlacionando a vitória e a liberdade individual ao anseio por um filho, Zaratustra afirma ao seu interlocutor: “Deves construir monumentos vivos à tua vitória e à tua libertação. Deves construir para além de ti. Mas primeiro tens de construir a ti mesmo, quadrado de alma e de corpo. Não deves apenas te propagar, mas te elevar na descendência!” (ZA, Dos filhos e do matrimônio).

O filósofo não almeja impor sua concepção. Nietzsche não ecoa com um discurso que acredita que as mazelas do mundo advêm do aumento populacional, sobretudo das classes pobres¹³⁶. Também não é contra ter filhos; ao contrário, esse discurso pertence àqueles que negam a vida. O próprio Zaratustra os nomeia como os “pregadores da morte”. Com uma visão assaz pessimista, julgam, como más, todas as características próprias dos seres humanos e, por conseguinte, como causas de sofrimento. “‘A vida é só sofrimento’ – assim dizem outros, e não mentem: cuidai, então, de cessar! Cuidai, então, de que cesse a vida que é só sofrimento! [...] ‘Volúpia é pecado’ – dizem os que pregam a morte – ‘vamos nos apartar e não mais gerar filhos!’” (ZA, Dos pregadores da morte). Para Nietzsche, no entanto, a criança representa o auge da vitalidade humana; ela revaloriza, inclusive, os adultos: “Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar” (BM, §94). O filósofo almeja conscientizar sobre a imensa tarefa que é a formação de um filho e como

¹³⁵ Para Nietzsche, não existe uma determinação das forças como vimos na Seção I. De modo enfático, ele afirma em *Crepúsculo dos ídolos* que “ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* (– o contrassenso dessa última ideia rejeitada foi ensinado, como ‘liberdade inteligível’, por Kant, e talvez já por Platão). *Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente” (Os quatro grandes erros, §8). Nietzsche não acredita no determinismo, mas não acredita também em uma consciência autônoma, como afirmaria o livre-arbítrio. A questão é mais probabilística do que determinante, de modo que a porcentagem de um tipo humano pode se alterar conforme seu contexto e sua história e de modo que as exceções podem surgir conforme a dedicação de forças à cultura ou às instituições modernas, como o Estado.

¹³⁶ Nietzsche é contra esse pensamento e critica veementemente a visão de Malthus como afirma em *Crepúsculo dos ídolos* (Incursões de um extemporâneo, §14) e como já falamos anteriormente. Inclusive, se considerarmos fielmente os operadores internos da filosofia nietzschiana, as classes mais poderosas economicamente e politicamente da atualidade são, em geral, as que formam filhos ainda mais servis e medrosos do que o restante da população.

ele requisita, de seus pais, valores diferentes das estruturas autoritárias e fanáticas que sustentam a modernidade.

Por meio de Zaratustra, instiga grandes objetivos: “um corpo mais elevado deves criar, um primeiro movimento, uma roda que gire por si mesma – um criador deves tu criar” (ZA, Dos filhos e do matrimônio). Ao sustentar que os filhos são criadores, os pais precisam ultrapassar “essa pobreza de alma a dois! Ah, essa sujeira de alma a dois! Ah, essa deplorável satisfação a dois” (ZA, Dos filhos e do matrimônio), adquirindo responsabilidades políticas sobre si e sobre seus descendentes. Afinal, “que criança não teria motivo para chorar por seus pais?” (ZA, Dos filhos e do matrimônio). Nesse sentido, o profeta considera “filho” e “obra” como sinônimos e resultados de grande força vital. Constantemente sozinho e querendo-se só, quer conceber seus filhos a partir da percepção que, somente criando-se, pode também criá-los. Como nos diz, “buscou um dia o criador, e filhos de *sua* esperança: e eis que não podia encontrá-los, a menos que primeiramente os criasse. Assim, estou em meio a minha obra, indo para meus filhos e deles voltando: por seus filhos deve Zaratustra consumir a si mesmo” (ZA, Da bem-aventurança involuntária). Nietzsche estabelece uma bela relação entre um filho, uma obra e seus criadores. “Pois no fundo se ama apenas a seu filho e sua obra; e, onde há grande amor a si mesmo, ele é sinal de gravidez: assim enxerguei” (ZA, Da bem-aventurança involuntária).

A completude de um culmina na de outro e releva a grandeza de ambos, quando não estão aprisionados. De acordo com o filósofo, é necessário um amor a si, às suas originalidades e raridades para que se atinja a força soberana capaz de gerar sua obra e se tornar independente dela. Do contrário, o artista ou os pais se perdem em um “amor” que, no limite, se traduz possessivamente como medo e desespero. Mesmo para Zaratustra, o momento de ter força para deixar que sua obra crescesse sozinha foi, como *seu* último exame, difícil.

E, em verdade, era tempo de eu ir; e a sombra do andarilho, o momento mais longo e a hora mais silenciosa – todos me diziam: “É mais que tempo!”.

O vento soprava pelo buraco da fechadura e me dizia: “Vem!”. A porta se abria de par em par e me dizia: “Vai!”.

Mas eu estava agrilhado ao amor por meus filhos: o desejo me punha esse laço, o desejo de amor, para que eu me tornasse presa de meus filhos e me perdesse para eles. (ZA, Da bem-aventurança involuntária)

“Perder-se para eles” significa deixar a soberania de si e adentrar em uma dependência mútua. Enquanto lhes retira a autonomia, os pais argumentam que fazem o “melhor” para ele. Mas, aqui, aquele mesmo desejo visto na Seção I em “*Wille zur Macht* e política” que se efetiva com a desculpa de que se dirige à pessoa para sua “felicidade” esconde sua outra característica: “na verdade é, diga-se mais uma vez, diga-se três vezes, prudência, prudência, prudência, mesclada com estupidez, estupidez, estupidez” (BM, §198). Em outras palavras, os pais tendem a cometer “um dano ilimitado que é feito continuamente por meio de atos de benevolência. Ironia do amor materno” (KSA 11: FP-1884, 25[229]). O que compreendem como “melhor” e “felicidade” é apenas o prolongamento da tradição socrático-platônica e cristã que objetiva modificar o que lhes diferem com subterfúgios de que tal domesticação é benéfica.

No fundo, esses pais inibem, por medo, as experiências novas que suas crianças podem ter; com um discurso de protegê-las, acabam transformando-as em seres covardes cujos objetivos fisiológicos culminam nos instintos gregários. Toda diferença, riqueza e ameaça que as famílias não conseguem suportar educa, paulatinamente, seus filhos para que eles não ultrapassem a mediocridade de seu rebanho e acabem ameaçando seus “antepassados”, ou melhor, os poderes de sua sociedade. Porquanto, a pequena mãe “protegeu” seu filho ao ver Zaratustra: “há pouco uma mulher puxou para si o filho, que vinha em direção a mim: ‘Levai as crianças!’, gritou ela, ‘olhos assim queimam as almas das crianças!’” (ZA, Da virtude que apequena, §2). Em um movimento semelhante àquele que poda a realidade dos jogos, ela puxou seu filho pelo braço, conservando-o contra a curiosidade de olhar o profeta, isto é, podando a curiosidade de encarar o espelho e contemplar e criar a si mesma.

O amor desmesurado à obra se transforma em um cuidado possessivo. Em 1880, Nietzsche anota que retirar o sentimento de propriedade e de dominação dos pais sobre seus filhos os deixa bastante irritados (KSA 9: FP-1880, 4[201]). Alguns anos depois, o filósofo é mais incisivo:

Os pais fazem dos filhos, involuntariamente, algo semelhante a eles – a isso denominam “educação” –; nenhuma mãe duvida, no fundo do coração, que ao ter seu filho pariu uma propriedade; nenhum pai discute o direito de submeter o filho aos *seus* conceitos e valorações. Houve um tempo, inclusive (entre os antigos alemães, por exemplo), em que parecia correto aos pais dispor da vida dos recém-nascidos a seu bel-prazer. E assim como o pai, também a classe, o padre, o professor e o príncipe continuam vendo, em toda nova criatura, a cômoda oportunidade de uma nova posse. (BM, §194)

Isso se repete na modernidade decadente. “A decadência presente quer ‘melhorar o homem’, mas na realidade o *domestica*: o homem se torna fraco, inofensivo e medíocre” (VISBAL, 2004, p. 71). O ponto é que, em cada nova criatura, se reproduz a longa história da responsabilidade. Ainda em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche explica o que foi o objetivo dessa história: “a tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (II, §2). Nessa passagem, o filósofo se refere à pré-história humana cujos condicionamentos formaram os primórdios da constituição fisiológica do homem moderno. Consciência, linguagem e sociedade se desenvolveram, como vimos, como instrumentos de sobrevivência de um tipo gregário. Mas, isso não significa a fixação eterna dos seres humanos.

O trabalho dos dominantes é organizar esse tipo por meio do controle de seus instintos gregários, como a sociabilidade, a linguagem e o medo, e garantir a obediência. Por isso, tais forças não cessam de “melhorar”, isto é, de domesticar os seres humanos. Todo nascente, todo estrangeiro, toda *novidade* precisa se adequar às leis e aos valores vigentes das sociedades a que *pertencem*. Nesse sentido, a vontade de poder se correlaciona com a vontade de possuir. Para estabelecer sua dominação, tenta transformar as forças humanas em sua propriedade. Consequentemente e causalmente, os pais fazem “dos filhos, involuntariamente, algo semelhante a eles” e “a isso denominam ‘educação’ –” (BM, §194). Esse argumento mira a formação familiar daqueles que apenas reproduzem o que foi feito deles: indivíduos submissos. Suas ordens almejam se proteger do perigo que seus filhos podem se transformar.

A submissão e a obediência se tornam indiscutíveis e espoliam, das crianças, seu próprio espírito. Por meio do discurso de “melhorar” e “proteger” o próximo, sequer se discute o direito de submeter as crianças aos valores de seus pais. “E assim como o pai, também a classe, o padre, o professor e o príncipe continuam vendo, em toda nova criatura, a cômoda oportunidade de uma nova posse” (BM, §194). Dos pais à escola, do Estado à Igreja, da burguesia ao operariado, mantém-se, por toda a sociedade, uma ramificada estrutura coercitiva que se apropria dos corpos e de seus sujeitos a fim de lhes transmitir determinadas normas. A criança é, nesse caso, uma figura bastante simbólica já que representa uma promessa para além da coragem do leão no profundo e sagrado dizer-sim (ZA, Das três metamorfoses). Dessa promessa, faz-se um reflexo dos pais, professores, padres, príncipes: um eco da submissão. Kant não obliqua nesse sentido (e, para ele, isso é algo positivo): “as crianças são mandadas cedo à escola, não

para que aí aprendam alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranquilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado” (KANT, 1999, p. 13). Para Kant, essa é a função dos primeiros estágios da “educação” escolar: fazer com que as crianças obedçam. Dessa forma, as morais da Europa perduram o disciplinamento dos seres humanos a partir da seguinte premissa:

“Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por si mesmo” – esse me parece ser o imperativo categórico da natureza, o qual certamente não é “categórico”, como dele exige o velho Kant (daí o “*senão*” –), nem se dirige ao indivíduo (que importa a ela o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho “homem”, a o homem. (BM, §188)

A exigência em “ficar sentadas” de Kant é a precondição de um corpo gregário. De modo semelhante aos castigos que as crianças são submetidas quando desrespeitam alguma ordem de seus pais, os adultos são penalizados quando desrespeitam alguma lei de sua cidade. “De fato,” diz Nietzsche em uma nota ao final da “Primeira dissertação” de *Para a genealogia da moral*, “toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica”. Os assuntos fundamentais nietzschianos entram mais uma vez em evidência e em confronto com o repetido objetivo da moral europeia de “que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção” (BM, §188). Embora a modernidade tente assumir posições contrárias às antigas formas de autoritarismo – inclusive, classificando-as “como a causa de *toda* a miséria e falência humana” (BM, §44) –, Nietzsche a considera apenas como uma nova roupagem para as milenares estruturas da Europa.

Em uma sociedade gregária, os pais compõem uma cadeia de dominação que incide sobre a criança. Como afirma em *Crepúsculo dos ídolos*, a família é “a menor formação de domínio” (Incursões de um extemporâneo, §39). Por meio dela, as vontades de poder subjagam as forças de seus filhos preparando-os para futuros outros tipos de subjugações ao mesmo tempo em que enfraquecem suas vontades para que elas exerçam a dominação gregária. O “amor” que organiza tanto o matrimônio quanto a família não é romantizado pelo filósofo. Ao contrário, Nietzsche o compreende como algo “fundado no instinto sexual, no instinto de posse (mulher e filho como posses), no *instinto de dominação*” (Incursões de um extemporâneo, §39). Matrimônio e família compõem a economia de energia comum à modernidade, a ponto de se sustentar

politicamente, segundo Smith, no controle da sexualidade. “Em outras palavras, Nietzsche levantou o estado de neurastenia e *pathologia sexualis* como um motor de produção política e cultural” (SMITH, 2011, p. 406). Nesse sentido, a necessidade de ter filhos e herdeiros assegura “também fisiologicamente a medida que alcançou de poder, influência e riqueza [...]” (CI, Incursões de um extemporâneo, §39). Moldá-los e manuseá-los como se fossem uma posse significa uma tentativa de que suas garantias existirão sem se tornarem ameaças tanto ao rebanho em geral quanto à sua própria família.

Destarte, a criança é o primeiro elo a ser domesticado em uma sociedade gregária, primeiro por seus pais e, em seguida, pela igreja e pela escola. Talhando-a com determinada moral, ela se torna frequentemente o modelo projetado de sua família por meio de uma mescla de sentimentos de adoração, carinho, desprezo e raiva. “Que martírio para uma criança, sempre em contradição para se juntar com bem e mal de sua mãe e, aí, onde se torna venerada, escarnecida e desprezada” (KSA 12: FP-1885, 1[21]). Desse modo, evita-se que as crianças se tornem um “crime” diante da neurastenia moderna (KSA 13: FP-1888, 23[1]); ou melhor, que elas não rompam com as estruturas e com os valores que as conceberam. Nos filhos, se consuma a domesticação de seus pais, de modo ainda mais intenso – o que significa, por conseguinte, uma progressiva herança de vontades de poder constantemente mais fracas. As crianças não apenas obedecem mais, como, sobretudo, acreditam que a obediência é benéfica, tornando-se suscetíveis a legitimar o que ainda era ilegítimo para sua família. “– Às vezes, basta uma mudança de pessoa: no filho torna-se convicção o que no pai ainda era mentira” (AC, §55).

IV.3. A Igreja Moderna: também os deuses apodrecem

Em *A gaia ciência*, Nietzsche apresenta o homem louco. “Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’?” (GC, §125). O aparente absurdo não só de procurar algo com uma lanterna em “plena manhã”, como, sobretudo, de procurar Deus apresenta inúmeras perspectivas. Em *O louco: Nietzsche e a mania da razão*, Türcke nota a semelhante dessa passagem com o filósofo antigo Diógenes de Sínope que “de dia acendeu uma luz e disse: ‘Eu estou procurando um ser

humano.’ Porém, ele fez isso chistosamente, esperando que lhe replicassem que a cidade estava cheia de gente, para poder então retrucar que estava à busca de homens e não de populacho” (1993, p. 27). A atmosfera do louco de Nietzsche possui outra gravidade. Ao procurar Deus em meio ao mercado “e como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada” (GC, §125).

Mas suas perguntas retóricas e suas afirmações incisivas transformam as gargalhadas em silêncio ao acusar a si e aos seus ouvintes de terem assassinado Deus. Nietzsche não dilacera o véu de Maia que cobre os olhos ímpios, mas dá-lhes espelhos a fim de que os reflexos se tornem jogos. Quem é o homem louco? Aquele que constata a morte de Deus ou os que gargalham desse terrível acontecimento? O mercado não é uma escolha alheatória. Ele representa a realocação da metafísica. Na modernidade, os deuses e os fieis não se encontram mais nas igrejas; eles se dissolveram em outras crenças e se materializaram em afazeres e objetivos cotidianos. Ainda de acordo com Türcke, esse é o “primeiro pressuposto, quando Nietzsche faz um louco correr à praça do mercado e buscar a Deus: o mercado é lugar natural da metafísica” (1993, p. 20), como se, de certa forma, a modernidade resgatasse as raízes gregas da ágora.

No entanto, a morte de Deus não abre um horizonte diferente do cristianismo. Diante do abismo, seria necessário um tipo fisiológico próximo ao dionisíaco: que dança sobre ele, que ri dele e de si. Como Nietzsche diz, “quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olha longamente para um abismo, o abismo olha para dentro de você” (BM, §146). A profundidade provoca quem a desafia. Os assassinos de Deus compartilham a tipologia fisiológica do cristianismo. Ao assassinar-no, a moral socrático-platônica e cristã não foi autossuprimida em prol de valores mais elevados que afirmam a vida.

Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? (GC, §125)

A constatação do louco parece levar os assassinos de Deus à consciência de que o trono, agora, se encontra vazio; parece levá-los a olhar o abismo que eles mesmos criaram e, quando esse abismo encara-os de volta, encontra apenas vertigem, desespero

e medo. Também o louco percebe sua extemporaneidade: “eu venho cedo demais” (GC, §125). Nietzsche aponta para o perigo que a morte de Deus representa – enquanto a possibilidade de um niilismo que conduz para sua autossupressão a todo custo. Como Campioni se empenha em *Nietzsche e o espírito latino*, aqui igualmente nos interessa “discernir a consequência niilista que decorre da ‘morte de Deus’” (2016, p. 254). Quando Nietzsche escreve a primeira versão de *A gaia ciência* em 1882, sua filosofia se remete, em inúmeros momentos, às discussões científicas relacionadas à morte térmica do universo e à sua teoria das forças.

A consequência é o sentimento de um fim absoluto – alusão às teorias cosmológicas que colocavam como necessária a morte térmica do universo pela degradação progressiva da energia. Nietzsche vê e combate nessas teorias as sombras de Deus, os “efeitos póstumos” da mais antiga religiosidade (na teoria negativa como no postulado de um começo absoluto), entendida como exigência da fraqueza. (CAMPIONI, 2016, p. 253)

O ensaio desse horizonte niilista ressoa com o ideal ascético criticado em *Para a genealogia da moral*. Segundo Nietzsche, “o ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido” (GM, III, §28). O incômodo da vontade de poder não é, de acordo com o filósofo, o sofrimento. Em ocasiões específicas, inclusive, ela almeja sofrer – como vimos, sobretudo, em relação às forças sacerdotais. O dado fundamental do ser humano é, segundo Nietzsche, o “*horror vacui: ele precisa de um objetivo e preferirá ainda querer o nada a nada querer*” (GM, III, §1). O desespero humano está na falta de sentido de seu sofrimento. Apesar de o homem louco de *A gaia ciência* ser escrito cinco anos antes de *Para a genealogia da moral*, ele já indicara que a morte de Deus significa uma lacuna para os seres humanos modernos. Não à toa, quando acrescenta o Livro V à segunda edição de *A gaia ciência* no mesmo período de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche inicia com este evento: “o maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa” (GC, §343).

Para o filósofo, um acontecimento desse porte convida os espíritos livres a darem-se novos sentidos, a navegarem sem medo por mares desconhecidos. Todo o Livro V de *A gaia ciência* se destina a *Wir Furchtlosen*. Nietzsche abre, inclusive, essa jornada citando o general Turenne: “Carçaça, tu tremes? Tu tremerias bem mais, se

soubesses aonde te levo”, porque a questão é exatamente por quais e para quais valores os filósofos e espíritos livres guiar-se-ão, distinguindo-se dos rumos da pequena política moderna. A preocupação de Nietzsche é, no entanto, que as novas possibilidades e os novos horizontes se percam na antiga lógica gregária. O perigo é tão grande que, apesar de “essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente” (GC, §343), até mesmo os filósofos e espíritos intrépidos não percebem claramente a importância da morte de Deus:

Mesmo nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, colocados entre o hoje e o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje e o amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolverão a Europa já *deveriam* ter se mostrado por agora: como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar deste ensombrecimento, e até sem preocupação e temor *por nós?* (GC, §343)

Sendo um evento grandioso, a morte de Deus representa o enfraquecimento da autoridade eclesiástica e de suas verdades absolutas. Embora os filósofos sejam produtos da dominação cristã, foram eles também que a contestaram. Enquanto “Abelardo queria trazer a razão para a autoridade cristã; finalmente, Descartes achou que toda autoridade estava apenas na razão” (KSA 11: FP-1885, 34[35]). A filosofia desloca a visão teocêntrica para uma visão antropocêntrica. Porém a contestação da autoridade cristã resulta-se, ambigualmente, da própria pressão eclesiástica. Como vimos nas Seções II.5 e III.2, a Igreja espiritualizou a crueldade ao mesmo tempo em que suavizou o espírito europeu por meio de sua intolerância. Dessa forma, os pensadores que tensionaram os dogmas cristãos foram produtos da milenar domesticação do cristianismo. Leibniz, Abelardo, Montaigne, Descartes e Pascal: “ver a insinuante temeridade de tais espíritos é um gozo, ao qual se deve à Igreja. – A pressão intelectual da Igreja é essencialmente a severidade inflexível, em virtude da qual os conceitos e as valorações se tornaram fixadas como verificadas, como *aeternae*” (KSA 11: FP-1885, 34[92]).

Segundo Löwith em *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du meme*, “enquanto Descartes começa a abalar a autoridade da Igreja, mas assegura sua nova certeza por um viés teológico, Kant já interpreta os mandamentos da fé cristã como ordenados originalmente pela razão prática” (1991, p. 173). Para ele, Nietzsche compreende o imperativo categórico como um desdobramento lógico da dúvida metódica cartesiana. Esse movimento racionalista da filosofia moderna se direciona ao

enfrentamento do poder da Igreja até a radical afirmação nietzschiana sobre o ocaso de Deus. O filósofo ensaia outras mortes, afinal, como afirma em *Assim falou Zaratustra*, “quando os deuses morrem, morrem sempre muitos tipos de mortes” (ZA, O aposentado). Apesar do desfecho famoso do aforismo 125 de *A gaia ciência*, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche ouve de um Demônio que “Deus está morto; morreu de sua compaixão pelos homens” (ZA, Dos compassivos). De acordo com Giacoia, “em fragmentos póstumos de um período contemporâneo da versão final desse texto, Nietzsche experimenta concepções alternativas dessa versão final, quando então encena em perspectivas paralelas a morte de Deus como assassinato e como suicídio” (1997, p. 110)¹³⁷.

Tais desfechos representam a fragmentação do poder e da influência da Igreja cristã em diversos ângulos. Segundo Giacoia, por exemplo, “esta tematização do suicídio significa uma reverberação da intenção profunda de Nietzsche, qual seja a da autodissolução e autossupressão do Cristianismo, segundo a lógica inexorável de suas próprias consequências e valores” (1997, p. 110). Para o filósofo, a intensificação dogmática da lógica cristã de dominação conduz à supressão do próprio cristianismo. A morte de Deus se caracteriza paradoxalmente como a maior ruptura da modernidade – já que consoma a descrença sobre o pilar fundamental do cristianismo – ao mesmo tempo em que abre novos horizontes tanto para os “filósofos do futuro” e tentadores quanto para a proliferação da lógica gregária por meio de novos ídolos, como o Estado. Como afirma Löwith, “Nietzsche sentiu seu próprio ‘imoralismo’ como continuação da tradição cristã-protestante” (2014, p. 420). Talvez devido a essa ambiguidade entre continuação e interrupção, a morte de Deus pareça algo sem tanta importância para a modernidade e mesmo para os filósofos e espíritos livres.

¹³⁷ A “morte de Deus” não é um tema inaugurado pela filosofia nietzschiana. Autor assaz lido por Nietzsche, Heine diz, em *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*: “vocês estão ouvindo soar o pequeno sino? Ajoelhem-se. Estão levando os sacramentos a um Deus agonizante” (1991, p. 86). A agonia dos deuses se expressa muito antes dos escritos nietzschianos de 1880. *O nascimento da tragédia* já possui essa conotação em relação ao surgimento do Deus cristão perante os deuses antigos. De acordo com Campioni, “o anúncio da morte de Pan, retomada de Plutarco e contada por Heine em *Ludwig Börne*, simboliza o fim do mundo antigo, a repressão da vitalidade natural: os deuses morrem por causa do ‘horror íntimo’ do sangue redentor que brota do Gólgota. Nietzsche retoma a imagem de Plutarco: no *Nascimento da Tragédia* §11, a morte de Pan corresponde à morte da arte trágica e, nos fragmentos póstumos, ao ‘declínio dos deuses’ (FP-1870, 7[15]) e à ‘aniquilação do impulso de existir’ (FP-1870, 8[34])” (2016, p. 257). Além disso, Campioni também ressalta a obra de *Les Blasphèmes* de Jean Richepin: “é um texto que confirma o interesse de Nietzsche pelo tema da morte de Deus e de todos os deuses, mesmo de suas máscaras e de suas ‘sombras’, tema que era difundido com o termo ‘niilismo’ no Ocidente e em particular na cultura francesa. [...] ‘Pobres Deuses, que hecatombe! / Terminareis todos nas tumbas / Eis o último que cai / E o homem permanece sempre em pé’” (2016, p. 261). De qualquer modo, a “morte de Deus” ganha outra profundidade em Nietzsche enquanto “um diagnóstico da civilização contemporânea, não uma especulação metafísica sobre a realidade última” (KAUFMANN, 2013, p. 100).

O processo contra a autoridade da Igreja cristã se instaurou não apenas na filosofia, como, também, no âmago da religião. “Primeiro, o cristianismo afundou na reforma enquanto *dogma* católico, agora afunda como *moral* e *nós* estamos no umbral *desse* acontecimento” (LÖWITH, 2014, p. 420). De acordo com Nietzsche, os valores do cristianismo caminhavam para condições menos negadoras da vida no período do Renascimento, se tornando, por um lado, menos intolerante para com as artes e culturas greco-romanas; mas, por outro, estimulando as forças mais ressentidas a interpretarem esse movimento como “corrupção” e distanciamento de Deus. As reformas luteranas e calvinistas fragmentaram a visão da Igreja católica enquanto detentora de uma religião universal. Lutero encontrou justificações teóricas para embasar seu posicionamento e reivindicar votos mais austeros. Segundo Giacoia, a interpretação nietzschiana compreendeu a Reforma luterana “como o movimento no qual o dogma católico sucumbe paradigmaticamente sob o golpe das exigências de honestidade intelectual e da incondicional sinceridade da consciência devota” (1997, p. 112).

O protestantismo ancorava-se nos dogmas cristãos para evidenciar as divergências entre eles e as práticas da Igreja católica. “Na medida em que o papa e o imperador obrigavam à prática de uma religião falsa, a revolta contra eles era legítima e até necessária, sendo recomendada pelos escritos dos próprios padres da Igreja, a começar por Santo Agostinho” (MARTON, 1990, p. 121). Na exigência de uma retidão moral, Lutero reafirmou a visão cristã contrária à multiplicidade cultural e favorável à concepção fanática de verdade absoluta. Seus protestos desencadearam reações que restabeleceram o poder e a intolerância da instituição cristã. “Lutero, esse frade fatal, restaurou a Igreja e, mil vezes pior, o cristianismo, *no momento em que este sucumbia...*” (EH, O caso Wagner, §2). A reivindicação luterana não se pôs contrária às estruturas autoritárias e domesticadoras de viés eclesiástico e monárquico¹³⁸; ao

¹³⁸ Como Marton demonstra, Lutero defendia que toda a autoridade provinha de Deus, de modo que a Igreja era apenas uma intermediária da Vontade divina – o que não significava de modo algum a desobediência e a insubmissão de nenhum fiel. “A sanção do papa e a do imperador tornavam-se”, desse modo, “totalmente dispensáveis para legitimar a autoridade dos príncipes. Contando com o apoio deles em sua luta contra Roma e contra Carlos V, Lutero assegurou-lhes todo o poder temporal e exortou-os a manter a ordem nos seus Estados. Quanto aos súditos, restava-lhes a liberdade interior e o dever de obediência absoluta à autoridade. ‘Ninguém deve destruir ou opor-se à autoridade, a não ser Aquele que a instituiu’, escrevia ao príncipe Frederico, o Sábio, da Saxônia, ‘de outro modo, seria rebeldia contra Deus’. A partir daí, compreende-se a posição que assumiu ante a revolta dos camponeses em 1525. Nas *Exortações à paz*, repudiou os Doze artigos, com os quais aqueles, apoiados em sua doutrina, reivindicavam justiça social. ‘Nem a maldade nem a injustiça justificam a rebeldia... a única liberdade com que deveis preocupar-vos é a liberdade interior; os únicos direitos que podeis legitimamente reivindicar são os de vossa espiritualidade’. E quando os camponeses se sublevaram para defender os próprios direitos, redigiu um texto *Contra os bandos saqueadores e assassinos dos camponeses*, instigando os príncipes a sufocar o movimento. O caráter divino do soberano não se manifesta pelo direito, mas pela força, de modo que seria insensato conferir a menor parcela de soberania ao povo” (1990, p. 121).

contrário, afirmou justamente que tais estruturas se desviaram de sua ordem divina e de sua devoção a Deus e às suas escrituras. “Lutero, um monge impossível, que devido à sua ‘impossibilidade’ atacou a Igreja e – em consequência! – a restaurou...” (EH, O caso Wagner, §2).

Portanto, o protestantismo almejava que o poder político do cristianismo se assentasse na rigidez e severidade de seus dogmas e na interpretação sóbria e correta da Bíblia. Ou seja, Lutero queria novamente a submissão dos corpos e das almas à retidão moral do Deus cristão; e significava, para Nietzsche, um símbolo contrário à afirmação da vida e o início moderno de todo esforço alemão para sufocar outras culturas¹³⁹. “Os alemães despojaram a Europa da seriedade, do sentido de sua última *grande* época, a época da Renascença, no momento em que uma mais elevada ordem de valores [...] haviam triunfado na própria sede dos valores opostos [...]” (EH, O caso Wagner, §2). A partir disso, Nietzsche não hesitará em relacionar a obediência exigida pelo cristianismo à submissão que as filosofias alemãs exaltaram abertamente ou em suas entrelinhas. De acordo com Marton, “a obediência incondicional, característica básica do ‘espírito alemão’, apresenta vários aspectos: os alemães submetem-se cegamente ao príncipe, à sua função e até a si mesmos. Sujeição total, estrito cumprimento do dever e exacerbada autoexigência” (1990, p. 122).

A obediência cristã – tanto aquela exigida pelas reformas quanto aquela ressurgida com as contrarreformas – equipara-se com os Estados modernos. Em ambas as instituições, a autoridade e a dominação irrompem do rebanho a fim de volverem-se em direção a ele próprio, forjando e aprofundando os espíritos conforme seus instintos gregários. Segundo Vanessa Lemm, “a possibilidade de perdão, reconciliação e redenção depende de instituições tais como a igreja cristã e, mais recentemente, o Estado moderno, que clamam o poder de reconciliar e redimir para conceder o perdão” (2009, p. 63). A engenharia social da Igreja de dominação de seus fieis se tornou parte essencial da estrutura e dos instrumentos dos Estados modernos. Tais instituições manusearam o “pecado”, o perdão, a dívida e todas as condições que permitem que as forças humanas dependam delas, como se cada indivíduo “transferisse” seu poder à Igreja e ao Estado. A argumentação de transferência do poderio político individual

¹³⁹ Em sua juventude, Nietzsche não interpretava Lutero de modo tão negativo. *O nascimento da tragédia* considera-o, inclusive, como o início essencial de um movimento contrário à tradição socrática e favorável ao ressurgimento dionisíaco na Europa: “Tão profundo, corajoso e inspirado, tão transbordantemente bom e delicado soou esse coral de Lutero, como o primeiro chamariz dionisíaco que, ao aproximar-se a primavera, irrompe de uma espessa moita. A ele respondeu, em eco de competição, aquele cortejo festivo, solenemente exuberante, de entusiastas dionisíacos a quem devemos a música alemã – e aos quais deveremos *o renascimento do mito alemão!*” (NT, §23).

esconde, no entanto, os reais objetivos de tais instituições: “por trás da reivindicação do poder, está o desejo de dominar e controlar a vida comunal e individual” (LEMM, 2009, p. 63).

Aparentemente, estabeleceram-se, entre a Igreja e os Estados modernos, “múltiplas alianças” como afirma Rossi, pois “Nietzsche nos faz lembrar que a todo governo é mais que necessário à administração das almas” (2005, p. 32). Para tal afirmação, Rossi baseia-se, sobretudo, em *Humano, demasiado humano*; especificamente, no aforismo 472 desse livro: “sem a ajuda dos sacerdotes nenhum poder é capaz, ainda hoje, de tornar-se ‘legítimo’: como bem entendeu Napoleão. – Assim, governo tutelar absoluto e cuidadosa preservação da religião caminham necessariamente juntos”. Porém, isso não significa uma equiparação passiva entre os poderes de tais instituições. Pouco antes, Nietzsche afirma que “normalmente o Estado sabe conquistar os sacerdotes, porque tem necessidade de sua privatíssima, oculta educação das almas, e estima servidores que aparentemente, exteriormente, representam um interesse bastante diverso” (HH, §472). Também entre a Igreja e o Estado existe uma disputa interna – que, apesar de comumente não abalar as estruturas de suas sociedades, disputam o controle e as diretrizes dela. Com a diminuição do poder eclesiástico na modernidade, os Estados modernos emergiram como guias primários das sociedades gregárias.

As igrejas modernas se tornaram, assim, instrumentos de controle na modernidade submetidos a outros poderes. Não à toa, inúmeras justificações filosóficas e constituições políticas surgiram para fundamentar a autoridade política dos Estados modernos. Direitos, deveres, equilíbrio entre as instâncias de poder, representações políticas constituem as formas espiritualizadas e racionalizadas de dominação modernas – sem excluir, no entanto, a autoridade absoluta e a reverência à obediência características do cristianismo. O Estado moderno encarnou, dessa forma, o ódio, a vingança e o ressentimento do cristianismo em uma complexa mistura de devedor e credor. Por meio disso, ele ampliou seu poder criando e dominando outras instituições que penetraram na vida pública e privada¹⁴⁰ de seus cidadãos. Eles exalam, por sua vez, “o cheiro da putrefação divina” (GC, §125) e encarnam sutilmente a afirmação do louco: “também os deuses apodrecem!” (GC, §125). A dominação gregária voltou-se

¹⁴⁰ De acordo com Althusser, “a distinção entre público e privado é uma distinção interior ao direito burguês, e é válida nos domínios (subordinados) em que o direito burguês exerce seus ‘poderes’. O domínio do Estado escapa-lhe porque está ‘para além do Direito’: o Estado, que é o Estado da classe dominante, não é nem público nem privado, é pelo contrário a condição de toda a distinção entre público e privado” (1970, p. 45-46).

ironicamente contra a Igreja, tornando-a um de seus braços mais poderosos, mas submisso e controlável conforme os fins modernos.

Nietzsche compreende os movimentos políticos da modernidade como “uma tentativa funesta para organizar a Igreja por meio do Estado e assim alheou o clero” (KSA 11: FP-1884, 25[109]). Tal reorganização demonstra-se como uma disputa de forças dentro do próprio rebanho; mas, como dito, não altera o que é fundamental nos instintos gregários. Por isso, a domesticação milenar não cessa; ao contrário, ela é intensificada e ressignificada. Por meio de inúmeras justificações, motivos e medos, as disputas entre as forças humanas precisam se reorganizar, formar novos subgrupos de dominadores mais racionalizados, mais espiritualizados e ressentidos a fim de conquistar os poderes permitidos dentro dos rebanhos: a manutenção, a conservação e intensificação individual e social dos próprios instintos gregários. Em sua consideração “Schopenhauer como educador”, Nietzsche já havia percebido os Estados modernos como um desdobramento poderoso da lógica cristã, na qual se espelhou e sobre a qual dominou:

Agora quase todas as coisas na Terra estão determinadas pelas forças mais grosseiras e malvadas, pelo egoísmo dos ganhadores e pelos violentos déspotas militares. O Estado, nas mãos destes últimos, assim como o egoísmo dos ganhadores, procura organizar tudo novamente desde si mesmo e converter-se em vínculo e opressão para todas as forças que são hostis: isso significa que o Estado deseja que os homens possam idolatrá-lo tal como antes sucedia com a Igreja. (Co. Ext. III, §4)

Como Nietzsche afirma, “a Igreja Católica (a mais antiga de todas as formas de Estado na Europa) representa agora o melhor Estado antigo!” (KSA 10: FP-1883, 7[242]). A Igreja manteve seu principal objetivo ao continuar limitando as forças humanas. Mas a plenitude de seu *modus operandi* não se harmoniza plenamente com a modernidade. As exigências dessa instituição não coadunam com os modos da política e da economia modernas – motivo a mais pelo qual a Igreja se enfraqueceu.

Já se observou o quanto a autêntica vida religiosa (tanto o seu trabalho favorito de autoanálise microscópica quanto essa suave compostura que se chama “oração”, que é uma contínua disposição para a “vinda de Deus” –) requer o ócio ou o meio-ócio exterior, quero dizer, o ócio com boa consciência, de longa data, de sangue, ao qual não é totalmente estranho o sentimento aristocrático de que o trabalho *desonra* – torna a alma e o corpo vulgares? E que, por consequência, a laboriosidade moderna, barulhenta, consumidora de tempo, orgulhosa de si, estupidamente orgulhosa, mais que qualquer coisa educa e prepara justamente para a “desgraça”? (BM, §58)

Conforme cresceram as sociedades industrializadas e cosmopolitas na modernidade, o poder da Igreja cristã se reduziu. O ócio e a contemplação flagrantemente contrários ao negócio, a humildade contrária ao lucro e à vontade de enriquecer, a compaixão contrária ao individualismo econômico representam, entre tantas outras oposições, o poder político do cristianismo de um lado e, de outro, o poder político-econômico dos Estados modernos, cada vez mais, capitalistas. A modernidade exige um tipo de força humana cujas consciências e atitudes difiram dos autênticos fiéis cristãos. As pequenas pessoas modernas compartilham, desse e de outros modos, a hipocrisia de seus governantes.

Elas se sentem bastante requisitadas, essas ótimas pessoas, quer por seus negócios, quer por seus prazeres, sem falar da “pátria” e dos jornais, e das “obrigações de família”: parece que não lhes sobra tempo para a religião, ainda mais porque não percebem muito bem do que se trata, se de um novo negócio ou um novo prazer – pois não se pode, dizem a si mesmas, ir à igreja somente para estragar o bom humor. (BM, §58)

Assim, a afirmação de Nietzsche em *O anticristo* de que “é indecente ser cristão hoje em dia” (§38) possui duas perspectivas ao menos. A primeira – e mais óbvia – se expressa no próprio aforismo enquanto radicalização da crítica nietzschiana contra o cristianismo. O cristão moderno convive com a mentira consciente: declara-se cristão, mas seus atos, suas profissões, seus objetivos e seus prazeres contradizem claramente os dogmas e os ideais do cristianismo. “Hoje *temos* de saber, mesmo com uma exigência ínfima de retidão, que um teólogo, um sacerdote, um papa, não apenas erra, mas *mente* a cada frase que enuncia – que já não é livre para mentir por ‘inocência’, por ‘insciência’” (AC, §38). A filosofia, a história, a biologia, em suma, todas as ciências da modernidade estabeleceram explicações sobre a existência humana contrárias à Bíblia e aos preceitos do cristianismo. A constatação de que a Terra não era plana e de que não era o centro do Universo, as datações sobre nosso planeta e sobre a vida, as noções biológicas como o evolucionismo, as questões físicas sobre a termodinâmica e a morte cósmica desanuviaram, entre tantos outros debates científicos, o céu da Igreja, demonstrando, conseqüentemente, que seus argumentos serviam de fundamento para sua dominação política:

Também o sacerdote sabe, como sabe todo indivíduo, que não existe mais “Deus”, “pecador”, “Salvador” – que “livre-arbítrio”, “ordem moral do mundo”, são *mentiras*: a seriedade, a profunda autossuperação do espírito já não *permite* a ninguém *não* saber a

respeito disso. *Todos* os conceitos da Igreja são reconhecidos pelo que são, a mais maligna falsificação que há, com o fim de *desvalorizar* a natureza, os valores naturais: o sacerdote mesmo é reconhecido pelo que é, a mais perigosa espécie de parasita, a autêntica aranha venenosa da vida... Nós sabemos, nossa *consciência* hoje sabe – *o que* valem, *para que serviram* as inquietantes invenções dos sacerdotes e da Igreja, com as quais se atingiu esse estado de autoviolação da humanidade, cuja visão pode causar nojo – os conceitos de “além”, “Juízo Final”, “imortalidade da alma”, a própria “alma”; são instrumentos de tortura, são sistemas de crueldades, mediante os quais o sacerdote se tornou senhor, ficou senhor... (AC, §38)

Após ser enfraquecida, as narrativas cristãs perderam espaço político. Com isso, a “indecência” no cristianismo representa também o poder das narrativas modernas que se tornaram, por fim, “verdadeiras”. A segunda perspectiva do §38 de *O anticristo* se refere sobre a incompatibilidade entre os preceitos da Igreja para com a modernidade. “Toda prática de todo momento, todo instinto, toda valoração que se torna *ato* é anticristã atualmente: que *aborto de falsidade* deve ser o homem moderno, se apesar de tudo *não se envergonha* de ainda chamar-se cristão! – – –” (AC, §38). Há um duplo motivo para um cristão se envergonhar portanto: primeiro, por conta da mentira e hipocrisia descaradas que a sua religião preserva, afirmando seus mitos como “realidade”; segundo, por conta dos poderes políticos e discursivos da modernidade que tornam a plenitude dos dogmas do cristianismo inconciliáveis com o seu tempo¹⁴¹. O cristão – sobretudo aquele que se aproxima do tipo psicológico nietzschiano de Jesus – quebra a lógica econômica produtivista da modernidade; quebra também a obediência às leis terrenas, lembrando o dilema de Antígona.

Mas nem os cidadãos nem os Estados modernos rejeitam plenamente a Igreja. De acordo com Nietzsche, as pequenas pessoas da modernidade “não são inimigas dos costumes religiosos” (BM, §58). Ao contrário, tanto o Estado quanto os cidadãos utilizam os instrumentos de poder dela para seus próprios fins. Se a participação nos costumes religiosos “é exigida em alguns casos, por parte do Estado, digamos, elas fazem o que se exige, tal como se fazem tantas coisas –, [...] – vivem por demais de fora e à margem, para sequer achar necessário ser a favor ou contra nessas questões” (BM, §58). A Igreja auxilia – juntamente com as outras instituições – na dominação espiritual. Ela continua introjetando os sentidos do rebanho juntamente com o sentimento de culpa

¹⁴¹ É importante ressaltar que é justamente o enfraquecimento discursivo e político da Igreja e o aumento do poder científico – simbolizado com a “morte de Deus” – que permitem a reinterpretação histórica dos seres humanos. É isso que permite também com que Nietzsche compreenda Jesus não como um Salvador e Redentor milagroso, mas como uma personagem histórico-política contrária à hierarquia sacerdotal de sua época, valorizando-a, assim, enquanto um *tipo* psicológico que, por sua vez, ameaçava o poder da própria Igreja.

e de perdão. Por meio desse jogo, ela se estabelece, não mais como um poder vigilante por toda a sociedade, mas como um lugar “sagrado” que alivia cada fiel do peso de seus atos modernos.

O cristianismo pode, em especial, ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado, pelo tanto de perigoso e temerário que arriscou para esse fim, pelo modo sutil, refinado, meridional-refinado com que intuiu sobretudo os afetos estimulantes com que pode ser vencida a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente travados. (GM, III, §17)

Dessa forma, explica-se também o motivo que, apesar de todos saberem sobre as mentiras da igreja, “*tudo continua igual*” (AC, §38). O cristianismo se mantém como o grande mitigador de sofrimento moderno. “Pois falando em termos gerais: em todas as grandes religiões, a questão principal sempre foi combater certa exaustão e gravidade tornada epidemia” (GM, III, §17). O cansaço fisiológico da modernidade é aliviado pelo papel político da igreja. A reverência cristã não se destina mais somente a Deus, mas, sobretudo, à própria obediência: isto é, ao ordenamento social por meio de “bons” cidadãos, trabalhadores pontuais e maquinais, estudantes submissos. Nietzsche se pergunta, afinal, “para onde foi o sentimento de decência, de respeito a si mesmo, se até os nossos estadistas, homens normalmente bastante desembaraçados e perfeitamente anticristãos nos atos, ainda se denominam cristão e recebem a comunhão?...” (AC, §38). Essa pergunta é simbólica, além de irônica, representando novamente a hipocrisia entre as práticas modernas e os ideais cristãos.

Essa hipocrisia não afeta negativamente, no entanto, a estrutura da sociedade. “Um jovem príncipe, à frente do seu regimento, magnífico como expressão do egoísmo e da soberba de seu povo – mas, *sem* nenhum pudor, confessando-se cristão!...” (AC, §38). Ao contrário, tal atitude hipócrita – a mesma dos dominantes modernos – permite que a má-consciência, a culpa, o niilismo, o cansaço e o ressentimento não conduzam o rebanho ao suicídio, ao autoaniquilamento; alivia cada cidadão de sua rotina e da certeza de que sua vida material não “melhorará” – por mais que trabalhe ou estude. “*A quem o cristianismo nega, então? O que chama de ‘mundo’?*” (AC, §38). O cristianismo nega os que não obedecem, nega os que possuem lógicas diferentes e originais, nega o tipo que Jesus ensinou. De acordo com Nietzsche, a Igreja e os cristãos nunca praticaram os “atos que Jesus lhes prescreveu: e o boato desavergonhado da ‘fé’ e da ‘justificação por meio da fé’ e cuja significação mais superior e única é apenas a

consequência disso que a Igreja não teve a coragem, nem a vontade, para professar as *obras* às quais Jesus promoveu” (KSA 13: FP-1887, 11[243]). Diante das análises genealógicas sobre os processos históricos das sociedades europeias, podemos compreender então a afirmação “Deus está morto” enquanto uma diminuição do poder político da Igreja cristã concomitantemente ao surgimento de outras instituições de domesticação. Na modernidade, o cristianismo se tornou instrumento de poder gregário de ídolos e objetivos que não condizem com suas divindades; afinal, como Nietzsche pergunta em *A gaia ciência* anos antes, “o que são ainda essas igrejas, se não os mausolés e túmulos de Deus?” (§125).

IV.4. As instituições de ensino: um brutal adestramento¹⁴²

A educação e a formação sempre foram temas importantes para Nietzsche. Em 1872, ele escreveu cinco conferências intituladas *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* – título anotado quase três anos antes (KSA 7: FP-1869, 3[22]). Esse escrito possui um ponto bastante peculiar e consoante à nossa interpretação sobre a pequena política. Esperando um tipo de leitor específico, Nietzsche almejava ser lido por alguém que não tivesse pressa, que não esperasse resultados conforme a lógica produtivista da modernidade e, sobretudo, que não privilegiasse a si e a sua cultura. “A terceira e a mais importante de nossas exigências é enfim que, num caso, à maneira dos homens de hoje, ele não coloque, a si e a sua cultura, como medida e critério seguro de todas as coisas” (EE, 2º Prefácio). Esse é, talvez, o grande ensinamento que retiramos desse escrito: a não sobreposição de quaisquer que sejam os valores sobre as outras culturas, como se fossem melhores e verdadeiros. Com isso, Nietzsche cultua tanto a

¹⁴² Diante das constantes tentativas de dismantelar a educação brasileira advindas do presente governo federal, é extremamente necessário fazermos essa nota. Inúmeros projetos de lei e declarações da cúpula governamental do presidente Jair Bolsonaro afirmam propostas como: a necessidade de vigilâncias sobre os professores (chamados por eles de “doutrinadores”), a retirada ou o enfraquecimento da filosofia nas escolas, a redução de vagas nas universidades, o privilégio de o ensino domiciliar e familiar sobre o ensino escolar, entre outras. Para evitarmos más-interpretações da filosofia de Nietzsche, é preciso ressaltar que a crítica realizada pela filosofia nietzschiana às instituições de ensino – incluindo, aos professores – não significa a abolição delas, nem a privação ou censura de seus profissionais. Ao contrário, significa defender uma educação com alto poder crítico, com sólida bagagem cultural e com um potencial criativo que avaliaria tais propostas como barbáries de uma sociedade que almeja a criação de cidadãos covardes e submissos. Portanto, qualquer leitura condizente sobre a filosofia de Nietzsche percebe facilmente o quão ele está distante da mentalidade de nossos atuais governantes; visto, no entanto, o grau de ignorância que parece se propagar e se intensificar em nossos dias, essa ressalva é assaz necessária.

multiplicidade cultural quanto a atitude sóbria perante o conhecimento que exige de si a máxima socrática, “somente por não-saber e saber de seu não-saber” (EE, 2º Prefácio).

Essa exigência não condizia, porém, com a realidade dos estabelecimentos de ensino modernos – cuja compreensão de Nietzsche não provinha apenas de sua experimentação docente, mas, também, de sua história enquanto discente. Como Figl demonstra em *Nietzsche und Religionen*, os livros escolares eram permeados de um “olhar eurocêntrico” (2007, p. 40). Os conteúdos de geografia e de história continham representações discriminatórias que induziam os alunos a crerem-se como “superiores” devido ao seu modo de vida e à sua econômica. Ensinava-se um pensamento racista, colonizador e hegemônico que acreditava na superioridade de seus valores – sobretudo, cristãos. Os estabelecimentos de ensino frequentados pelo jovem Nietzsche generalizavam as culturas e as classificavam como “inferiores”. Segundo Figl, declarações racistas contra os Hunos e os Mongóis compunham os livros de história (2007, p. 49-50); classificações como “povos selvagens” estavam presentes no cotidiano escolar a fim de ensinar os “arcaicos” modos de vida relacionados à caça, à pesca e ao nomadismo; essa concepção de “selvageria” era compreendida também na nudez das populações negras e indígenas de acordo com as interpretações etnográficas propagadas em Pforta, escola onde Nietzsche foi aluno (FIGL, 2007, p. 53-57).

Figl demonstra ainda o esforço inicial do jovem Nietzsche em 1858 para se adequar aos ensinamentos de seus professores e dos pensadores de sua época, tentando rejeitar que tais culturas “inferiores” fossem agradáveis e crendo que uma vida “selvagem” sufocaria os instintos mais nobres do coração (2007, p. 56). Paulatinamente, o filósofo percebe que essa perspectiva é regida por um dogmatismo e unilateralismo que perpassa toda a cultura europeia; percebe também que tal consideração almeja aniquilar a diversidade moral que a rodeia e que não se submete ao seu eurocentrismo. A propagação desses ideais pelos estabelecimentos de ensino significa para Nietzsche já em 1872 “aspectos falhos e errâncias em relação à tendência sublime que originalmente presidiu sua fundação” (EE, Prefácio). A crítica de Nietzsche destaca o distanciamento educacional de um antigo caráter de formação cultural para se aliar aos ideais tecnicistas e produtivistas da modernidade, visando o incansável acúmulo de dinheiro e a pretensa felicidade. Tais valores adornam um substrato ainda mais fundamental que Nietzsche expressa durante toda a sua obra: “o que as ‘escolas superiores’ da Alemanha realmente alcançam é um brutal adestramento, a fim de, com a menor perda possível de tempo, tornar útil, *utilizável* para o Estado um grande número de homens jovens” (CI, O que falta aos alemães, §5).

A filosofia nietzschiana se esforça em demonstrar que as escolas e universidades da Alemanha moderna servem para um único fim: domesticar as forças humanas em prol dos valores administrados pelo Estado. Em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche compreende as instituições educacionais de modo bastante amplo: “é o futuro destas instituições alemãs que nos deve reter, quer dizer, o futuro da escola primária alemã, da escola técnica alemã, do ginásio alemão, da universidade alemã” (EE, Prefácio). Também em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo reflete problemas específicos e gerais relacionados ao ginásio e ao sistema universitário (O que falta aos alemães, §5). Isso significa que todos os níveis da educação alemã estão comprometidos com os valores medíocres de seu tempo. Os objetivos da sociedade gregária da modernidade fundam e conduzem as escolas. Como Marton bem expressa, “a educação – familiar, cívica, política ou religiosa – apareceria como um processo para tornar o educando semelhante ao educador” (1998, p. 113). As instituições de ensino garantiriam que, “em toda nova criatura” (BM, §194), se repetisse continuamente a domesticação que seus pais e professores foram submetidos. Mais refinadas do que as crueldades que a Igreja utilizava, tais estabelecimentos moldam as forças humanas a fim de formar cidadãos e trabalhadores dóceis.

Mas educação e escola não se confundem, como também não são sinônimas de formação/cultivo [*Bildung*]. A *Erziehung* [educação] possui uma longa trajetória de análise nos escritos nietzschianos. A primeira aparição desse termo nos fragmentos póstumos de Nietzsche a partir de 1869 se relaciona com Sócrates e Platão, que são interpretados como uma luta “contra a *Bildung*” (KSA 7: FP-1869, 3[84]). O termo *Bildung* aparece, por sua vez, em complexos debates entre os pensadores modernos da Alemanha. Esse conceito distancia-se do caráter técnico, padronizado ou quantitativo que a educação pode ou não assumir nas escolas. Nos séculos XVIII e XIX, de acordo com Weber, os alemães já compreendiam que uma peça musical “ou uma peça literária (como *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister* de Goethe) são tão eficientes para apresentar os impasses ou ‘soluções’ dos problemas da formação, quanto um Tratado de Pedagogia” (2007, p. 1536). *Bildung* assume um caráter muito mais vasto e contínuo do que toda educação institucionalizada, marcada por prazos e objetivos fundamentados pela vida social e laboral de um determinado lugar e tempo. Assume também uma atitude política contrária à economia capitalista que exige uma educação apressada e tecnicista, além do constante produtivismo material e intelectual.

Nesse período, Nietzsche já conhecia bem a profunda concepção de *Bildung*, seus debates, suas exigências e consequências diante de sua contemporaneidade. “Os

títulos presentes em sua biblioteca pessoal, incluindo inúmeras revistas especializadas [...] testemunham até que ponto seu interesse pela pesquisa da antiguidade o manteve atualizado quanto aos impasses teóricos e políticos de seu *métier*” (BRITTO, 2008, p. 162-163). Tanto a formação quanto a educação possuem relação direta com a filologia para Nietzsche. Por meio dela, ele interpreta os diferentes objetivos entre o Estado antigo e o moderno por exemplo. Na antiguidade, o filósofo identifica uma relação peculiar: “o artista grego direcionou-se com sua obra de arte não aos indivíduos, mas sim ao Estado: e novamente a educação do Estado não era nada mais que a educação de todos para o gozo das obras de arte” (KSA 7: FP-1870, 7[121]). Posteriormente, como explica Araldi em nota, “Nietzsche criticará essa vinculação do Estado grego e, principalmente dos Estados modernos, com a arte, à luz de suas reflexões acerca do Estado moderno, do belicismo e caráter instrumental-econômico, percebido, p. ex., na guerra franco-prussiana” (2009, p. 63). De qualquer modo, as relações entre arte e política e entre filosofia e filologia auxiliam Nietzsche a perceber uma distinção fundamental entre *Erziehung* e *Bildung*.

Seja enquanto uma espécie de formação trágica (KSA 7: FP-1870, 5[105]) seja enquanto um método de conservação gregária (KSA 13: FP-1887, 9[139]), a educação se diferencia conceitualmente da *Bildung* não apenas por seus espectros temáticos e metodológicos, mas, também, por esse caráter variável. Nietzsche não romantiza a *Erziehung* como um ideal para além dos interesses humanos; ao contrário, o filósofo demonstra, a todo o momento, como ela é cooptada, de vários modos, pelas forças de seu tempo, sobretudo, pelo Estado. Dessa forma, a educação depende, para além de qualquer coisa, do educador. Em 1881, o filósofo anota um pensamento que perpassa o restante de sua obra: “os primeiros educadores devem educar a si mesmos” (KSA 9: FP-1881, 11[145]). Um educador submisso e dominado acriticamente pelos valores vigentes de seu tempo fará de seus alunos seres subservientes; vê-los-á também apenas como moldes que devem ser adequados às condições de sua sociedade. Comentando Dühring, Nietzsche observa: “a criança é muito mais do que um mero objeto da educação” (KSA 8: FP-1875, 9[1]). No entanto, as instituições de ensino modernas veem seus estudantes como moldes onde serão impressos os valores de seu tempo. Nesse sentido, elas não educam para uma vida filosófica, mas, sim, para uma vida que não exige reflexão e que aceita facilmente o que é ordenado.

Quando a filosofia submete-se, por sua vez, ao papel de erudição – “antes de tudo, como conhecimento da história da filosofia” (Co. Ext. III, §8) –, ela está não apenas fadada ao fracasso como, sobretudo, está pronta para fazer com que seus alunos

se distanciem dela. De modo bastante atual, Nietzsche expõe isso em “Schopenhauer como educador”:

um professor de filosofia, se se ocupa com trabalho dessa espécie [história da filosofia], tem de aceitar que se diga dele, no melhor dos casos: é um competente filólogo, antiquário, conhecedor de línguas, historiador – mas nunca: é um filósofo. E isso apenas no melhor dos casos como foi observado; pois, diante da maioria dos trabalhos de erudição feitos por filósofos universitários, um filólogo tem o sentimento de que são mal feitos, sem rigor científico e o mais das vezes detestavelmente fastidiosos. (Co. Ext. III, §8)

Durante toda sua obra, Nietzsche não diferencia teoria filosófica e vida. Todas as grandes filosofias antigas foram formas de existência baseadas em específicos preceitos morais. Quando a cisão moderna entre teoria e prática se forma na filosofia – sobretudo, a universitária –, Nietzsche percebe uma atuação política sobre ela. A modernidade lhe brinda com a função, isto é, com a *utilidade* de esclarecer seus alunos e torná-los críticos. Perante os filósofos do futuro, no entanto, “não lhes parece uma afronta pequena à filosofia que se decreta, como hoje se faz com gosto: ‘A filosofia mesma é crítica e ciência crítica – e nada mais!’” (BM, §210), porque o crítico é apenas um observador que não se põe a tarefa de criar a si e sua realidade. Aquela que assume a pretensão de ser apenas crítica não se percebe como legisladora, isto é, como criadora de valores, além de se sujeitar às visões político-econômicas do utilitarismo e do positivismo que pregam, antes de tudo, a utilidade e o *negócio*.

Essa valoração da filosofia pode gozar de aplauso de todos os positivistas da França e da Alemanha (– e é possível que agradasse até ao gosto e ao coração de *Kant*: recordem-se os títulos de suas obras principais –): nossos novos filósofos dirão, porém: os críticos são instrumentos dos filósofos, e por isso, por serem instrumentos, estão longe de ser filósofos! (BM, §210)

Portanto, quando ela se isenta de legislar, se submete a interesses políticos alheios que a tornam subserviente – e aquele professor de filosofia meramente erudito e historiador se torna apenas uma ferramenta das forças dominantes. Tal professor, cientista, erudito, “homem objetivo”, como diz Nietzsche, “é um instrumento, um precioso, facilmente vulnerável e embaçável instrumento de mediação e jogo de espelhos [...]; mas ele não é uma meta, não é uma conclusão e elevação, um homem complementar em que se justifique a existência *restante*, um término [...]

 (BM, §207).

Isso aniquila a verdadeira carga explosiva e ameaçadora da filosofia, pois, não ensinando a comandar e a inventar suas próprias regras de modo semelhante às brincadeiras das crianças, apenas reproduz uma série de sistemas e argumentos que já foram experimentados (aprovados ou reprovados) por seu rebanho, ou seja, apenas conserva sua sociedade. Daí as constantes marteladas de Nietzsche nesse mesmo ponto: “Insisto em que finalmente 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’, e não demasiado a uns e muito pouco a outros” (BM, §211), porque é essa confusão que considera beneficentemente aqueles pensadores que não ameaçam radicalmente sua sociedade (Descartes, Rousseau e Kant vistos na Seção III) como os guias dos rebanhos modernos.

A filosofia exige, segundo Nietzsche, a tarefa de criar seus valores individuais e originais – o que diverge de todo ensinamento de uma sociedade gregária que exige, por sua vez, uniformidade, mediocridade e vontades de poder sem resistência, além do culto às formas de vida permitidas. “*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’*, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos [...]” (BM, §211). Apesar de essa passagem parecer autoritária, é paradoxalmente contra o autoritarismo contemporâneo que desarma a filosofia que ela se põe. A crença em algo diverso ou não disso já é a determinação de alguma vontade de poder que inventa, como fez Platão, toda uma emaranhada justificação teórica para disfarçar suas ordens. Nesse sentido, Nietzsche é conscientemente paradoxal: semelhante a Platão, ele considera politicamente o filósofo como um governante; porém, foi a concepção metafísica platônica que permitiu e fortaleceu a domesticação do cristianismo, atingindo a modernidade com ideias e objetivos de “melhorar” os seres humanos por meio de engenharias políticas.

Localizando essa problemática, a filosofia nietzschiana percebe que os professores são afetados por essa longa tradição, curvando-se perante diversos ideais que evitam formá-los como legislados. A exigência de educadores que, antes de tudo, se eduquem se torna mais clara a partir desse contexto. “*Educar [o] educador! Mas os primeiros devem-se educar a si mesmos!* E para esses eu escrevo” (KSA 8: FP-1875, 5[25]). Essa educação visa a formação de seres soberanos de si mesmos que não se submetem aos ordenamentos da pequena política. Como Nietzsche dirá quase uma década depois, enquanto tema de Zarathustra: “organização dos homens superiores, educação dos futuros governantes” (KSA 11: FP-1884, 27[23]). A *Erziehung*

nietzschiana não significa, aqui, educar as elites políticas e econômicas da modernidade. Ao contrário, é justamente contra essa tradicional política que Nietzsche se distancia a fim de que os futuros governantes não sejam hipócritas, não atuem eliminando a multiplicidade e não imponham sua moral fanaticamente. O “ensinar a mandar” não é a reprodução dos mesmos “poderes” da Europa baseados em dinheiro e violência. “Por meio da educação”, nos diz, inclusive, em *Humano, demasiado humano*, “deve-se ensinar as crianças de famílias modestas a mandar, e as outras crianças a obedecer” (§395). Segundo o filósofo, o poder está muito além de tais categorias que representam, para ele, falta de força fisiológica; “ensinar a mandar” é justamente ultrapassar a submissão a fim de se tornar criança.

Os educadores devem aprender, desse modo, com os maiores legisladores da história. “Sólon, Licurgo, Moisés, o próprio Platão, apesar de todas as objeções que Nietzsche lhe planteia, se apresentam a seus olhos como grandes educadores” (FERNÁNDEZ, 1999, p. 100). Eles são figuras que aprenderam, como artistas e crianças, a criar suas próprias regras – que se tornaram filósofos e, por conseguinte, são vistos como representações de coragem contrárias aos ordenamentos dos pequenos governantes de seu tempo. O grande educador necessita, por isso, estar além de quaisquer moralidades que o cercam, ou seja, “além de bem e mal: para a educação das naturezas-governantes, que têm de cumprir os mais altos deveres” (KSA 11: FP-1884, 27[56]). Supondo que o filósofo seja um grande educador, ele pode alcançar alturas solitárias (KSA 11: FP-1885, 37[7]) e, sendo hiperbóreo, pode afirmar, com Nietzsche, quais as condições para ser compreendido:

Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza, para apenas suportar a minha seriedade, a minha paixão. É preciso estar habituado a viver nos montes – a ver *abaixo* de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo de nações. É preciso haver se tornado indiferente, é preciso jamais perguntar se a verdade é útil, se ela vem a ser uma fatalidade para alguém... Uma predileção, própria da força, por perguntas para as quais ninguém hoje tem a coragem; a coragem para o *proibido*; a predestinação ao labirinto. Uma experiência de sete solidões. Novos ouvidos para nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência para verdades que até agora permaneceram mudas. (AC, Prólogo)

Com isso, retornamos à vontade de poder resistente vista na Seção I. A educação de si significa, sobretudo, obediência. Essa perspectiva é propositalmente ambígua. Como já citamos, Zarathustra explica a *sua* concepção de guerreiros: “que vossa nobreza seja obediência! Que até o vosso mandar seja um obedecer!” (ZA, Da guerra e dos

guerreiros). Nietzsche embaralha os horizontes. A obediência é comumente entendida como uma sujeição perante ordens alheias. Mas o filósofo problematiza esse argumento com a interpretação de que obedecer aos outros é, em muitos casos, resultado de uma desobediência primordial a um conjunto específico de forças de sua própria vontade de poder. O indivíduo obediente não possui energia para consumir a tendência comum a toda força humana: dominar. Incapaz fisiologicamente de enfrentar aqueles que o comandam, submete-se – mesmo que isso seja paradoxalmente uma tática de conservação, ou mesmo de “superação” de seu organismo. A questão é que, novamente, o perspectivismo nietzschiano demonstra como um único ponto pode ter diversas interpretações e valorações. A obediência pode ser submissão ou autonomia – conforme seu contexto. Tanto uma quanto a outra são construídas historicamente.

Nesse sentido, Nietzsche afirma que, para se educar, os educadores necessitam obedecer, como todo filósofo, a si mesmos antes de qualquer coisa. A carga pejorativa que foi dada, pela modernidade, à obediência em contraposição à exaltação da “liberdade” faz com que a interpretação nietzschiana seja vista também de modo negativo, como elitismo e aristocratismo. Hipocritamente, as estruturas e valorações modernas que exaltam a “liberdade” a impedem por meio de domesticações que conduzem os corpos a uma obediência silenciosa e sutil, cegando-os para as contradições e correntes às quais estão presos. A moral das sociedades que se vangloriam em proteger a “liberdade” teme seres humanos livres, permitindo-os apenas em doses homeopáticas. Ela mesma ensina a odiar “a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o *estreitamento das perspectivas*, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento” (BM, §188).

Ou seja, os indivíduos da modernidade são submissos apesar de se verem como livres, poderosos, críticos. Nietzsche quer implodir esse silêncio, demonstrando, por um lado, quão falsa e estratégica é essa concepção metafísica de liberdade e, por outro lado, como está enraizada nas sociedades europeias exatamente para impedir que os indivíduos comandem a si mesmos. Por isso, o filósofo não se importa, apesar das diversas ressalvas, em utilizar vocabulários comprometidos com períodos históricos e com noções políticas cruéis, preconceituosas e mesquinhas, já que seus significados se remetem à própria obra e interpretação de Nietzsche e não ao *estreitamento das perspectivas* realizado pelas sociedades europeias autoritárias e assassinas. No limite, as interpretações sobre suas palavras revelam quais *tipos* de fisiologias o leem, isto é, a grandeza ou pequenez de determinados organismos de acordo com a unilateralidade ou

multiplicidade moral que eles foram educados e suportam. Romper com a obediência uniforme e generalizada exige uma obediência ao próprio corpo por meio de uma prolongada disciplina de reflexão e criação filosóficas, de modo que o que é curioso para Nietzsche é que “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se apenas graças à ‘tirania de tais leis arbitrarias’ [...]” (BM, §188).

Contra esse tipo de disciplina, o Estado e as instituições educacionais desarticulam o engajamento e a autorresponsabilidade da filosofia, impondo outras formas de disciplina como horários e lugares onde ela deve ser aplicada¹⁴³, temas e problemas em currículos pré-determinados, objetivos específicos para a vida cívica e laboral. Para enfrentar os filósofos e professores em geral, portanto, o Estado não utiliza o confronto aberto; a estratégia é enquadrá-los em sua lógica por meio da impressão de poder e utilidade que lhes “concede” a fim de manuseá-los conforme seus interesses. “Acontece, com efeito,” de acordo com Nietzsche, “que o Estado tem medo da filosofia em geral, e precisamente, se este é o caso, tentará atrair para si o maior número de filósofos que lhe deem a aparência de ter a filosofia do seu lado – porque tem do seu lado esses homens, que levam o nome dela e no entanto estão tão longe de infundir medo” (Co. Ext. III, §8).

Desse modo, as instituições de ensino cooptam, sob o ordenamento estatal, os educadores e, mais especificamente, os filósofos: eles só têm valor social dentro de tais estabelecimentos; do contrário, quebram a lógica político-econômica da modernidade e passam a ser vistos como perigosos, vagabundos, inúteis. Em sociedades gregárias, é

¹⁴³ Nietzsche critica as práticas disciplinares da escola que, apesar de parecerem irrelevantes, formam seus alunos como o tipo de seres humanos desejado. Como o filósofo afirma em relação aos assuntos fundamentais, os pequenos gestos que a modernidade desconsidera são extremamente importantes para a formação ou a domesticação. “O sensato nisso é que os gastos defensivos, por menores que sejam, tornando-se hábito e regra levam a um empobrecimento extraordinário e completamente supérfluo. Nossos *grandes* gastos são os pequenos e muito frequentes” (EH, Por que sou tão inteligente, §8). Nesse sentido, todas as atitudes aparentemente sem valor que cercam as instituições de ensino são altamente simbólicas e domesticadoras. E, aqui, podemos registrar a discordância em relação à afirmação de Türcke: “na opinião de Nietzsche, ela não se encontra apenas em César e Napoleão, mas em todos os assalariados que levantam de manhã, todas as pessoas que tomam café e levam a xícara à boca, só que, nesses casos, se manifesta de forma tão banal que as pessoas não se dão conta, e também não vale a pena falar disso” (2001, p. 128-129). Ao contrário, tais coisas não são banais para Nietzsche e valem muito a pena falar disso. Os horários contrários à tendência dos corpos forçando-os a se adequarem a um tempo estimulado representam bem isso, como acordar cedo para ir à escola estudar, ler e escrever. Conforme a afirmação de Nietzsche em relação à leitura: “Cedo, ao romper do dia, no frescor, na alvorada de sua força ler um *livro* – a isso chamo de vicioso! –” (EH, Por que sou tão inteligente, §8). Desse mesmo modo, um pedido para ir ao banheiro requer a autorização para exercer uma função fisiológica que, naturalmente, não pode ser controlada, no limite, pela consciência. Mas tais limitações servem exatamente para isso: tentar aumentar o poder da consciência individual sobre seu corpo a fim de controlá-lo conforme as permissões de sua sociedade.

permitida à filosofia apenas uma existência parcial e domesticada. Quando ela aumenta seu poder para além de tais círculos, é comum ver os governantes tentarem afastá-la das instituições de ensino ou cooptá-la ainda mais¹⁴⁴.

Mas, se aparecer um homem que efetivamente faça menção de ir com a faca da verdade ao corpo de tudo, até mesmo do Estado, então o Estado, porque antes de tudo afirma sua própria existência, estará no direito de excluir de si tal homem e tratá-lo como inimigo seu: assim como exclui e trata como inimiga uma religião que se coloca acima dele e quer ser seu juiz. Se alguém suporta, pois, ser filósofo em função do Estado, tem também de suportar ser considerado por ele como se tivesse renunciado a perseguir a verdade em todos os seus escaninhos. Pelo menos enquanto estiver favorecido e empregado, ele tem de reconhecer ainda, acima da verdade, algo superior, o Estado. E não meramente o Estado, mas ao mesmo tempo tudo o que o Estado exige para seu bem: por exemplo, uma forma determinada de religião, a ordem social, a organização militar – em todas estas coisas está inscrito um *noli me tangere*. (Co. Ext. III, §8)

As escolas e universidades são, dessa forma, o canal por onde o tipo de educação permitida pelo Estado é disseminado. Como afirma Nietzsche em 1882,

O matrimônio como forma permitida de satisfação sexual.
A guerra como forma permitida de assassinio dos vizinhos.
A escola como forma permitida de educação.
[A] Justiça como forma permitida de vingança.
[A] Religião como forma permitida de impulso ao conhecimento.
(KSA 10: FP-1882, 1[34])

Essas permissões representam a moral institucionalizada pelas forças modernas. Com isso, as sociedades gregárias continuam prolongando sua dominação de modo violento ao mesmo tempo em que se julgam educadas, críticas, intelectualmente superiores. Segundo Nietzsche, “a sociedade mata, tortura, priva da liberdade, dos bens: pratica [o] poder por meio da limitação da educação; por meio das escolas” (KSA 10: FP-1883, 7[240]). Nesse caso, sua estratégia é se apresentar como defensora do que lhe pode ameaçar para lhe impor “acordos” com a aparência de benefício mútuo. “O Estado forma assim uma espécie de contrafilosofia pela que aspira ser legitimado, aparentando ser um mecenas da cultura” (FERNÁNDEZ, 1999, p. 114). Nessa troca, os “filósofos” são acolhidos como trabalhadores cuja função é domesticar seus alunos e criar

¹⁴⁴ Um exemplo claro e recente da história brasileira sobre isso foi a substituição da filosofia pelo ensino “cívico e moral” realizado pela Ditadura Militar. Enquanto a filosofia visava tensionar os valores e fomentar o senso crítico, tal ensino visava a formação de cidadãos bem comportados e modelados em um único conjunto de valores – que, sintomaticamente, não aceitava questionamentos e críticas.

argumentos que legitimem o poder estatal. Também por esse motivo, Nietzsche critica Kant e Hegel inúmeras vezes, vendo-os como funcionários do Estado e não como filósofos propriamente. De acordo com Fernández, ele compreende “a filosofia profundamente implicada no destino político e educativo do mundo moderno. A instrumentalização da educação e da cultura em geral por parte do Poder tinha que afetar assim mesmo a filosofia, que acaba deixando-se domesticar” (1999, p. 114).

Os ganhos do Estado são duplos: por um lado, ele condiciona a filosofia e os educadores, por outro, condiciona os estudantes a se afastarem da educação filosófica. Um de seus métodos consiste em enfiá-los a fim de que não adquiram interesses por ela e a considerem como algo inútil. Nietzsche se pergunta: o que “importa a nossos jovens a história da filosofia? Será que eles devem, pela confusão das opiniões, ser desencorajados de terem opiniões? Será que devem ser ensinados a participar do coro de júbilo: como chegamos tão esplendidamente longe?” (Co. Ext. III, §8). O filósofo constata uma metodologia bastante agressiva. Jovens com menos de duas décadas de vida são submetidos às teorias mais complexas da história da humanidade – como se fosse possível aprender, em alguns anos, mais de dois mil e quinhentos anos de conhecimento – em história, em filosofia, em matemática, entre outros ramos. Pior, eles são obrigados a fazer provas sem consulta, como se seus professores, ao escrever um artigo, citassem inúmeras fontes de cabeça em vez de conferir frequentemente seus livros. Essas ambiguidades e crueldades possuem muitas justificativas pelos “educadores”, isto é, funcionários do Estado. No entanto, elas substituem a grande educação cujo amor ao conhecimento está para além de lugares, horários, temas e exigências pré-determinadas. Para Nietzsche, a educação institucional almeja associar a educação ao desprazer a fim de que, ao terminar seus ciclos de ensino, os estudantes não queiram nenhuma proximidade com os livros, com a leitura e com a própria educação.

Será que, por ventura, devem aprender a odiar ou desprezar a filosofia? Quase se poderia pensar este último, quando se sabe como os estudantes têm de se martirizar por causa de suas provas de filosofia, para imprimir as ideias mais malucas e mais espinhosas do espírito humano, ao lado das mais grandiosas e mais difíceis de captar, em seu pobre cérebro. A única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em universidades: mas sempre a crítica de palavras com palavras. E agora pense-se em uma cabeça juvenil, sem muita experiência de vida, em que cinquenta sistemas em palavras e cinquenta críticas desses sistemas são guardados juntos e misturados – que aridez, que selvageria, que escárnio, quando se trata de uma educação para a filosofia! Mas, de fato, todos reconhecem que não se educa para ela, mas para uma prova de filosofia: cujo resultado, sabidamente e de hábito, é que quem sai dessa prova – ai, dessa

provação! – confessa a si mesmo com um profundo suspiro: “Graças a Deus não sou filósofo, mas cristão e cidadão do meu Estado!”

E se esse suspiro profundo fosse justamente o propósito do Estado, e a “educação para a filosofia”, em vez de conduzir a ela, servisse somente para afastar a filosofia? (Co. Ext. III, §8)

Os objetivos das instituições de ensino afirmam incessantemente a moral moderna para que os estudantes reponham a mão-de-obra e a ideologia de sua sociedade o mais rápido possível. “E em toda parte vigora uma pressa indecente, como se algo fosse perdido se o jovem de 23 anos ainda não estivesse ‘pronto’, ainda não tivesse resposta para ‘pergunta-mor’: qual profissão?” (CI, O que falta aos alemães, §5). A precisão de Nietzsche é tanta que o filósofo parece visualizar os estudantes de hoje em suas angústias e urgências para se decidir, perante o vestibular, qual graduação farão, guiados, na maioria das vezes, não pela formação e pelo conhecimento, mas pela quantidade de dinheiro e poder que poderão adquirir por meio da instrumentalização utilitarista do conhecimento. De certo modo, nesse estágio, as instituições de ensino já cumpriram a sua função ao “formar” um cidadão que reproduzirá a moral vigente de modo maquinal. Todos os ciclos de tal educação, sobretudo o ensino superior, se apresentam como uma massificação e um refinamento dos processos de domesticação que afastam a *Bildung* e solidificam o dever. “Qual a tarefa de todo ensino superior?”, se pergunta Nietzsche, “– Fazer do homem uma máquina. – ‘Qual o meio para isso?’ – Ele tem que aprender a enfadar-se. – ‘Como se consegue isso?’ – Mediante o conceito de dever” (CI, Incursões de um extemporâneo, §29).

Nietzsche demonstra que essa educação não se dedica com o *cuidado de si* de seus alunos, pois não se preocupa com os assuntos fundamentais. O lugar, o clima, a alimentação, os entretenimentos não aparecem como questões primordiais, não são relacionados com a formação e, por isso, passam despercebidos tanto pelos educadores quanto por seus alunos. O próprio filósofo confessa que não se atinha a tais assuntos quando estava na Basileia: “era um desperdício sem sentido de forças extraordinárias, sem cuidar de uma procissão para cobrir o consumo, sem mesmo refletir sobre consumo e compensação” (EH, Por que sou tão inteligente, §2). Essa falta de cuidado é estrutural nas sociedades modernas. As forças são desperdiçadas de modo fútil sem que seus indivíduos tenham a consciência de que isso permite a disseminação da mediocridade. Como diz o filósofo sobre si, “faltava-me um sutil ‘cuidado de si’, a *tutela* de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, uma ‘ausência de si’, um

esquecimento da distância própria – algo que jamais me perdoe” (EH, Por que sou tão inteligente, §2).

Nesse sentido, as instituições de ensino enfraquecem os organismos, consumindo suas forças: trabalhos, lições, provas, longas jornadas são estratégias para uniformizar suas crianças e seus jovens. De acordo com Nietzsche, “nossas escolas ‘superiores’ são todas direcionadas para a mais ambígua mediocridade, com seus professores, planos de ensino, metas de ensino” (CI, O que falta aos alemães, §5). No limite, o que a escola inibe é a condição de criação dos gênios, indivíduos extraordinários cujo pensamento extrapola o instinto gregário de conservação. Amontoados em salas, atentam-se a conteúdos iguais, como se seus organismos também fossem assim. “Educação: um sistema de meios para arruinar as exceções em favor da regra” (KSA 13: FP-1888, 16[6]). A regra é a mediocridade – o instinto de rebanho que se esforça para conservar sua sociedade. As instituições de ensino trabalham, dessa forma, para educar cada criança, originais e corajosas, em um “homem bom”. Mas o “homem bom é, em todos os níveis de civilização, inofensivo e útil ao mesmo tempo” (KSA 12: FP-1887, 9[139]), ou seja, aquele ser domesticado, que reclama apenas quando seu conformismo e sua segurança são ameaçados.

Nietzsche não é contrário à educação, mas a um tipo específico de educação que desdenha os assuntos fundamentais para fazer, de seus alunos, seres submissos. O clima, o lugar, a distração, a alimentação representam a reflexão sobre *como* se viver, ou seja, são os pontos fundamentais da filosofia – aquela cuja prática não se distingue de sua teoria. “Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*” (EH, Por que sou tão inteligente, §10). Esse ensinamento desestabilizaria toda estrutura gregária da modernidade. O estudante não pensaria que está “perdendo” o seu tempo; ao contrário, exatamente por isso, “ele tem tempo, toma tempo, não pensa em ficar ‘pronto’ – aos trinta anos alguém é, no sentido da cultura elevada, um iniciante, uma criança” (CI, O que falta aos alemães, §5). A educação é, tanto para Nietzsche quanto para a modernidade, um problema fundamental: ambos não a ignoram, mas possuem interpretações radicalmente distintas sobre ela. Durante toda sua obra, o filósofo demonstrou sua extemporaneidade quanto a isso, tanto que, mais de uma década depois de escrever “Schopenhauer como educador” e se referindo a tal escrito, ele afirma: “eu desejava fazer algo bem diferente de psicologia – um problema de educação sem equivalente, um novo conceito de *cultivo de si, defesa de si* até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais exigia sua primeira expressão” (EH, As Extemporâneas, §3). A filosofia nietzschiana diagnóstica, assim, uma educação que

torna os seres humanos inofensivos, acorrentados e utilizáveis pelo Estado, mas propõe também demonstrar que “*formação é o fim – e não ‘o Reich’ –*, que para esse fim é necessário o *educador* [...]” (CI, O que falta aos alemães, §5).

IV.5. Instituições laborais: o trabalhador e a atividade maquinal

Em *De Hegel a Nietzsche*, Löwith afirma que o trabalho ganhou gradativamente uma valoração positiva na modernidade. “De acordo com a concepção cristã, ele não era originalmente uma atividade em si mesma meritória, mas a consequência do pecado e do castigo. O homem tem que trabalhar com o suor de seu rosto, pois está condenado ao trabalho por sua culpa” (LÖWITH, 2014, p. 288). Todo esforço, cansaço e falta se derivam, para o cristianismo, do pecado primordial de Eva e Adão, expulsos do paraíso e condenados à vida mundana. O trabalho só pode ter, nesse sentido, um julgamento negativo, sobretudo porque sua atividade substitui o tempo de contemplação e reflexão religiosas. Por isso também, Nietzsche observa em *Além de bem e mal* que uma vida autenticamente religiosa requer o ócio constante a fim de preparar o espírito por meio de orações e demais práticas, de modo que ela é incompatível tanto com as rotinas quanto com os objetivos da modernidade (§58). O luxo, o lucro e a riqueza divergem, por exemplo, dos ideais ascéticos que exigem uma vida de sobriedade para ser aceito pelo Deus do cristianismo.

Essa concepção não se originou inteiramente na religião cristã. Na antiguidade, negócio e ócio eram necessariamente antagônicos, tanto no âmbito conceitual quanto no âmbito valorativo: o primeiro possuía valor negativo já que trabalhar representava, no limite, uma falta cuja atividade visava sanar. Ou seja, o trabalho era consumado a fim de se conquistar o tempo livre. Segundo Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, “*pensa-se que a felicidade depende dos lazeres; porquanto trabalhamos para poder ter momentos de ócio, e fazemos guerra para poder viver em paz*” (1177b). As práticas laborais eram um meio para se atingir uma condição mais elevada e prazerosa, apesar de, paradoxalmente, consumir o tempo em que elas poderiam ser consumadas. De certo modo, o cristianismo herda essa concepção e, a ela, acrescenta a culpa e o ressentimento. “*Como obrigação dura, maldita, o trabalho é essencialmente penúria, fadiga e sofrimento. O homem bíblico não saboreia os ‘frutos’ da ‘benção’ do trabalho,*

mas expia com ele o fato de ter se apoderado dos frutos do paraíso” (LÖWITH, 2014, p. 288).

Essa pena eterna sofre outro julgamento na modernidade. O trabalho passa a ser considerado pelos modernos de modo positivo, alterando sua condição de dever para “querer”. “O homem da época burguesa não apenas deve, mas quer trabalhar, pois uma vida sem trabalho não parecia digna de ser vivida, porquanto seria ‘vã’” (LÖWITH, 2014, p. 288). A própria Igreja aceita essa reavaliação, apesar da contradição diante de seus princípios ascéticos. Ainda de acordo com Löwith, “ela legitimou a valorização burguesa do trabalho desde então vigente como uma atividade de que preenche de sentido a vida humana” (2014, p. 288). Esse preenchimento de “sentido” que o trabalho possibilita é uma das “bênçãos” do trabalhador criticada veemente por Nietzsche. Nesse sentido, o trabalho possui uma dupla função ao menos: para o trabalhador, ele serve de remédio perante o absurdo da existência constatado em sua falta de sentido, isto é, ele alivia os seres humanos de si próprios ao mesmo tempo em que lhes dá esperanças de atingir uma vida “melhor”. Por outro lado, ele serve como uma forte ferramenta de domesticação que conserva e intensifica a pequena política, elevando a aceitação servil a quaisquer governos e difundindo a crença de que o trabalho redime¹⁴⁵.

De modo mais espiritualizado, porém, a domesticação moderna com suas valorações e seus discursos ludibriam-nos de sua condição gregária, fazendo-nos acreditar que servem a um “bem comum” e que suas atividades possibilitam a segurança e a felicidade de suas sociedades. Os últimos escritos de Nietzsche “confirmam suas ideias de juventude: o valor atribuído ao trabalho na modernidade é a forma de manter a escravidão necessária à sociedade” (DELBÓ, 2009, p. 08). Em sua juventude, o filósofo

¹⁴⁵ Um caso significativo e extremamente triste da história “humana” aparece em Auschwitz. Como nos relata Primo Levi em seu majestoso livro *É isto um homem?* ao chegar como prisioneiro dos nazistas nesse campo de concentração, “a viagem levou uns vinte minutos. O caminhão parou; via-se um grande portão e, em cima do portão, uma frase bem iluminada (cuja lembrança ainda hoje me atormenta nos sonhos): ARBEIT MACHT FREI – o trabalho liberta” (1988, p. 20). A aparente beleza dessa frase conta com as monstruosidades de Auschwitz que se alimentava do trabalho escravo dos judeus. “Tem mais: inúmeras circunstâncias, normalmente irrelevantes, aqui se tornam problemas. Quando as unhas crescem, a gente precisa cortá-las, e isso só pode ser feito com os dentes (quanto às unhas dos pés, basta o atrito dos tamancos) [...]. Se um sapato aperta, a gente deve apresentar-se, à noite, à cerimônia da troca de sapatos; ali põe-se à prova a perícia do sujeito. No meio da multidão apinhada, deve-se conseguir escolher, só por um olhar, um sapato (não um par: um sapato só) que sirva para o nosso pé, já que, uma vez feita a escolha, não é permitida nova troca. E não é de crer que os sapatos signifiquem pouco, na vida do Campo. A morte começa pelos sapatos. Eles se revelaram, para a maioria de nós, verdadeiros instrumentos de tortura que, após umas horas de marcha, criam feridas dolorosas, sujeitas a infecção na certa. A gente, então caminha como se tivesse uma bola de ferro amarrada no pé (daí, a estranha andadura do exército de fantasmas que a cada noite volta em formação de marcha) [...]. Um domingo em cada dois é dia normal de trabalho, e, nos domingos de folga, em vez de trabalhar na fábrica trabalha-se, em geral, na manutenção do Campo, de modo que os dias de verdadeiro descanso são raríssimos. Esta será, então, a nossa vida. Cada dia, conforme o ritmo fixado, *Ausrücken* e *Einrücken*, sair e voltar; trabalhar, dormir e comer; adoecer, sarar ou morrer” (LEVI, 1988, p. 32-34).

já criticava a concepção moderna do trabalho enquanto “benção”, vista por ele, no entanto, como uma sutil forma de escravizar as forças humanas contemporâneas. A enorme energia gasta nas atividades laborais não consome apenas o tempo do trabalhador, mas, também, sua capacidade e sua possibilidade de soberania e de reflexão, tornando-o facilmente um instrumento do poder político. Em *Aurora*, Nietzsche diz:

No fundo sente-se agora, à visão do trabalho – entendendo por isso a dura laboriosidade desde a manhã até a noite –, que semelhante trabalho é a melhor polícia, que ele detém as rédeas de cada um e sabe impedir o desenvolvimento da razão, dos anseios, do gosto pela independência. Pois ele despende muita energia nervosa, subtraindo-a à reflexão, à ruminação, aos sonhos, às preocupações, ao amor e ao ódio; ele coloca diante da vista um pequeno objetivo e garante satisfações regulares e fáceis. Assim, terá mais segurança uma sociedade em que se trabalha duramente: e hoje se adora a segurança como a divindade suprema. (A, §173)

Para o filósofo, o trabalho é “a melhor polícia” já que ele impossibilita o desenvolvimento das forças individuais e impede que a grande maioria das pessoas se sobressaia em suas sociedades. Esgotados fisiologicamente, resta aos indivíduos o conformismo e a segurança. Sem reflexão e sonhos e, sobretudo, sem outras opções, eles creem que sua condição de vida servil é a própria definição de felicidade. Nietzsche critica, dessa forma, um *tipo* de trabalho que exige muitas horas do dia, que não permite quaisquer pensamentos autônomos, que inibe o destaque e a potência das forças individuais e que, por fim, torna o trabalhador uma máquina pronta a obedecer a qualquer ordem e a cumprir suas tarefas irracionalmente. A crítica se dirige também ao trabalhador que encarna o tipo das pequenas pessoas da modernidade: ele não é apenas submetido a essa lógica, ele *quer* se submeter a ela; em cada horário vago, almeja os valores econômicos de seu tempo, deseja o entretenimento fútil, o esquecimento de si, o prazer em objetos materiais da “moda”. Ou seja, o trabalhador gregário aceita, em certa medida, o conformismo e a morte lenta de suas forças a fim de aliviar o niilismo e de adentrar na pequena lógica de poder da modernidade. No lugar do céu, um bom emprego; no lugar da graça divina, a benção terrena do trabalho. “Mas o significado é: conservar-se a vida e não o prazer na vida; todos estão dispostos no momento a morrer de boa vontade” (KSA 7: FP-1874, 34[27]).

Tal aceitação desse tipo de trabalho é consequência da fisiologia do trabalhador. Mas a perspectiva nietzschiana não o culpabiliza como o capitalismo costuma fazer a

fim de isentar-se de sua exploração social. Ao contrário, ela percebe que esse tipo fisiológico é construído historicamente por meio de longos e complexos processos históricos em que forças organicamente fracas se mobilizaram para dominar todo tipo humano que lhes difere – incluindo a retirada do mínimo para sobreviver. Nietzsche acusa a noção de “culpa” cristã – que tanto o poder político-econômico da sociedade gregária engendra em seus trabalhadores quanto os próprios trabalhadores internalizam. Porém, aponta também a “incapacidade de ócio” (KSA 10: FP-1883, 7[167]). O tempo livre relaciona-se com o silêncio e com a solidão, características distantes da modernidade. O trabalhador acostumado com o barulho e com a pressa contempla, diante da reflexão de si mesmo e de sua realidade, o absurdo de sua existência. Desse modo, o trabalho se torna uma “benção” porque ele preenche esse tempo e impossibilita que o desespero se torne consciente; isso possibilita, como Nietzsche afirma, o “autoesquecimento na ‘labuta diária’” (GC, §359):

Eis um homem que não vingou, que não possui espírito suficiente para dele se alegrar e cultura bastante apenas para perceber isso; entediado, desgostado, um desprezador de si mesmo; infelizmente privado, por alguma herança que recebeu, daquele último consolo, a “benção do trabalho”, o autoesquecimento na “labuta diária”; tal que, no fundo, envergonha-se da sua existência – talvez abrigue também alguns pequenos vícios – e, por outro lado, não pode senão tornar-se cada vez mais estragado e vaidoso-irritável, graças a livros a que não tem direito ou a companhia mais espiritual do que o que pode digerir: um homem tal, integralmente envenenado – pois espírito se torna veneno, cultura se torna veneno, poses tornam-se veneno, solidão torna-se veneno, em seres que assim não vingam – cai afinal num costumeiro estado de vingança, de vontade de vingança... *O que acham vocês que ele requer, requer absolutamente, para dar a si mesmo a aparência de superioridade sobre homens mais espirituais, para dar-se o prazer da vingança cumprida, ao menos na imaginação?* (GC, §359)

Dentro desse contexto, toda cultura se torna, como o filósofo expressa, um “veneno”, ou melhor, uma ameaça aos modos de existência conformados e irrefletidos. A pequenez do trabalhador encontra, por sua vez, formas de se elevar – como se fosse uma vingança contra si mesmo – por meio de aparências cuja “superioridade” não se correlaciona com a soberania e com a originalidade. Essa lógica precisa, no entanto, ter polos de receptividade valorativa semelhantes; ou seja, para que a “superioridade” do trabalhador em geral seja vista como “superior” – por meio de objetos supérfluos, salários, famas, funções sociais –, é necessário que quem as julga de tal modo componha moralmente o grupo das pequenas pessoas. Nesse sentido, todo esforço de “superioridade” dos seres gregários se apresenta apenas como expressão de uma época

pequena, fanática, dogmática, vingativa, ressentida, unilateral, distante de toda grande formação educacional. Diante de seres culturalmente ricos, tais pessoas são indiferentes e sem grandeza qualquer que se preze. Não à toa, Zaratustra diz, diante delas, no capítulo “Da virtude que apequena”:

Ando em meio a esse povo e mantenho os olhos abertos: eles não me perdoam que eu não tenha inveja de suas virtudes.
Eles procuram me morder, porque lhes falo que para pequenas pessoas são necessárias virtudes pequenas – e porque me é difícil aceitar que pequenas pessoas sejam *necessárias*. (§2)

O trabalhador está anestesiado pelos valores e pelas esperanças de seu tempo de tal modo que sua própria condição de domesticado não é vista como algo preocupante. Para Nietzsche, o poder gregário da modernidade inventa novas formas de escravidão. Mais espiritualizados, os escravos modernos assumem seus postos de trabalho como se tivessem inúmeras opções – inclusive, a de não trabalhar –, e, a partir disso, não cogitam quais forças políticas os dominam. Sobre o trabalhador moderno, o filósofo diz: “a escravidão no presente: uma barbárie!” (KSA 10: FP-1883, 7[167]). Nietzsche contrasta com a visão europeia de modernidade que se acredita como esclarecida e desenvolvida. Subvertendo os valores, o filósofo compreende que, no centro das sociedades mais industrializadas e economicamente desenvolvidas da Europa – com todas as suas produções filosóficas refinadas e com todas suas conquistas científicas –, a barbárie se alastra progressivamente. De acordo com Löwith, “como Nietzsche entendia o ‘adestramento’ das massas apenas como um meio para os mais elevados fins, ele também pôde perguntar em relação à ‘escravidão do presente’: ‘Onde estão aqueles *para os quais* eles trabalham?’” (2014, p. 319).

A expressão “para os quais” destacada na citação acima aponta não para uma pessoa ou para classes, mas, sim, para um conjunto moral cuja fisiologia gregária se fundamenta, se guia e defende. Essa pergunta não afeta os próprios trabalhadores que se tornam cúmplices da modernidade por meio do compartilhamento – muitas vezes, inconsciente – dos valores que os tornam servos. Sem poupar críticas, Nietzsche identifica os cientistas e eruditos como o exemplo da tendência servil da modernidade que, economizando recursos, domestica as forças humanas para que elas queiram se ajoelhar: eles encarnam os ideais de sua época ao mesmo tempo em que se acreditam intelectualmente “superiores”. O homem de ciência “possui laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e

exigências, tem o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam” (BM, §206). Ou seja, tanto o trabalhador braçal quanto o cientista compartilham os valores gregários da modernidade; mas os cientistas e eruditos representam uma servidão ainda mais intensa e espiritualizada. De qualquer modo, ambos reivindicam “honra e reconhecimento ([...]), aquele raio de sol da boa fama, aquela constante afirmação de seu valor e sua utilidade [...]” (BM, §206).

De modo bastante refinado, Nietzsche investiga essa questão em *Para a genealogia da moral*. Lá, ele afirma: “está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este fato chama-se atualmente, de modo algo desonesto, ‘a benção no trabalho’” (III, §18). O trabalho irrefletido, repetitivo e subserviente alivia, como dito, o sofrimento existencial, reforça a sociedade gregária e reduz toda a possibilidade de crescimento cultural. Como nota Campioni sobre um fragmento de Nietzsche,

a humanidade inteira deve tornar-se progressivamente parecida com uma enorme máquina: “uma engrenagem com peças cada vez mais finas, mais sutilmente ‘adaptadas’ (...), um todo de monstruosa força cujos fatores isolados apresentam *forças e valores mínimos*. (...) Em termos morais, essa maquinaria-total, a solidariedade de todas as peças, representa o *maximum* na *exploração do homem*” (FP-1887, 10[17]). (CAMPIONI, 2016, p. 133-134)

Enquanto função social, “o alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em consequência resta pouco espaço para o sofrimento” (GM, III, §18). A equivalência entre seres humanos e máquinas para Nietzsche não é metafórica. Os indivíduos modernos se submetem a uma precisa regularidade, a um obediente ritmo, a uma irrefletida produção, porque, nesse modo de trabalho, eles encontram um significado ao qual podem crer e cultuar. Por isso, o que é próprio à atividade maquinal é “a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, certa permissão, mesmo educação para a ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si, para a *incúria sui*” (GM, III, §18), utilizada pelos sacerdotes, ou melhor, pelos líderes do rebanho. De acordo com Campioni, “isso implica a igualdade do valor de cada uma das engrenagens e a redução dos indivíduos à mediocridade de uma virtude ‘maquinal’” (2016, p. 134).

A igualdade desses valores, isto é, a moral moderna cria o imaginário de sua sociedade: a educação reduzida pelo e para o trabalho, a esperança em melhores condições de vida, a ingênua crença na meritocracia, o tempo medido pelo horário comercial, entre outros ideais e desesperos, faz com que, independente de todas as suas idiossincrasias, os indivíduos se uniformizem tanto socialmente quanto fisiologicamente – acordando nos mesmos horários, objetivando as mesmas coisas, acreditando nos mesmos mitos. Novamente, a imensa possibilidade humana de criar novas culturas, morais e práticas é reduzida à igualdade e ao ritmo comuns que tentam impossibilitar o surgimento de exceções, de artistas, de seres humanos raros e não gregários. Dentro dessa lógica, Nietzsche identifica o que ele nomeia como “pequenas felicidades” associadas ao trabalho maquinal. “A forma mais frequente em que a alegria é assim prescrita como meio de cura é a alegria de *causar* alegria (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir)” (GM, III, §18). Tais pequenas felicidades auxiliam no movimento do trabalho maquinal dando aos indivíduos a sensação de poder sobre si e sobre aqueles que o cercam. Uma pequena promoção, uma pequena ajuda, uma pequena atitude – qualquer coisa que não subverta as estruturas das sociedades gregárias.

Em suma, as instituições laborais instituem a atividade maquinal associada às pequenas felicidades, à obediência absoluta e, como Nietzsche afirma, à “separação de homens e coisas a qual tornam a fomentar imediatamente um decidir [*Entschließen*] e um negociar” (KSA 13: FP-1888, 14[102]). As sociedades modernas da Europa criam um ciclo em que o trabalho leva à exaustão até que o trabalhador almeje o descanso e o entretenimento, mas, em seguida, ambos o impulsionam novamente à vontade de trabalhar. Ainda em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche diz: “um meio ainda mais apreciado na luta contra a depressão é a prescrição de uma *pequena alegria* que seja de fácil obtenção e possa ser tornada regra; esta medicação é frequentemente usada em associação com a anterior” (GM, III, §18). O trabalho se torna um medicamento para seres impossibilitados de viver a solidão e o silêncio, ou melhor, de viver consigo mesmos.

Por isso, o filósofo detém um olhar atento ao ócio e ao tédio. Eles são manipulados para servirem como manutenção das instituições laborais e do trabalhador. “Para raças laboriosas é um grande fardo suportar o ócio: um golpe de mestre do instinto *inglês* foi tornar o domingo tão sagrado e tedioso que, sem se dar conta, o cidadão inglês anseia novamente pelos dias de trabalho da semana” (BM, §189). O filósofo percebe essa manutenção como planejada pelos anseios utilitaristas e

econômicos dos ingleses. Como se fossem privados de suas anestésias, o domingo e os feriados servem como doses cuidadosamente pensadas de ócio para que o trabalhador aproxime-se de sua falta de sentido ao mesmo tempo em que não se aproxime demais dela a fim de não a superar e aprender a se dar significados originais; ou seja, o domingo e o tédio são “como uma espécie de *jejum* sabiamente inventado e intercalado” (BM, §189).

As atividades maquinais servem para aliviar a existência, isto é, são “remédios” contra a depressão de organismos decadentes: “doença e depressão produzem um modo de loucura: do mesmo modo que o trabalho mecânico” (KSA 11: FP-1884, 25[267]). Tais atividades operam semelhante aos procedimentos sacerdotais: enquanto aliviam o sofrimento imediato, intensificam a doença. Apesar de se apresentarem como médicos e passarem a impressão de curar, eles pioram o estado doentio. “Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, *não* a sua causa, *não* a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação do sacerdote” (GM, III, §17). De modo semelhante, as instituições modernas se utilizam dessas práticas: a escola com um tipo de educação cujo fim imediato é o trabalho, a igreja com o alívio dos sofrimentos e das angústias cotidianas e, claro, as instituições laborais com as atividades maquinais e suas pequenas felicidades. Assim, aquele princípio já visto do sacerdote se mantém: “ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida*” (GM, III, §15).

Esta lógica não é exclusiva dos despossuídos dos modos de produção. Se utilizarmos a lógica nietzschiana como fio condutor de análise econômica da modernidade, os capitalistas representam ainda mais os organismos fisiologicamente fracos, já que eles almejam e intensificam o instinto gregário de um rebanho seguro, pacífico, submisso – em fina sintonia com a hipocrisia e a estupidez dos dominantes. Ou seja, são organismos que dependem de instrumentos, como o dinheiro, para consumir seu poder. Toda esfera de dominação – política, religiosa, econômica, educacional – da modernidade se enquadra como foco onde se encontram as forças mais ressentidas, decadentes, fracas. Em toda a sua filosofia, Nietzsche considera o povo como a fonte de produções artísticas e culturais em oposição à massificação e homogeneização das pequenas pessoas – que, anseiam por seu apequenamento, por sua domesticação e servidão.

Vê-se os italianos de classes baixas ainda hoje que [a] automoderação aristocrática e [o] valente cultivado e [a] certeza de sua própria história mais longa pertence à sua cidade e lhes foi *demonstrada* da melhor

forma; um pobre gondoleiro de Veneza é sempre ainda uma figura melhor do que um verdadeiro conselheiro berlinense, e por fim é absolutamente um homem melhor. (KSA 11: FP-1885, 34[114])

A filosofia nietzschiana se concentra, desse modo, no modelo das pequenas pessoas que os trabalhadores encarnam – e não em sua condição financeira ou posição social. Em vez de subverter as estruturas e os valores de sua sociedade, eles são domesticados para adentrar na lógica que os torna subservientes. Nesse sentido, a complexa crítica de Nietzsche feita em *Crepúsculo dos ídolos* se desdobra no argumento de que todas as condições e os direitos que lhes foram dados são apenas mais uma forma de aliviar seu sofrimento a fim de somá-los ao rebanho: “Querendo-se um fim, é preciso querer também os meios: querendo-se escravos, é uma tolice educá-los para senhores” (Incursões de um extemporâneo, §40). Com o trabalhador, não é diferente; no entanto, cria-se a ilusão de que eles possuem direitos para considerarem sua situação de modo positivo – como uma “benção” por exemplo – e, por sua vez, trabalham mais intensamente e pacificamente. O efeito é, claro, corpos ainda mais maquinais que são movidos por motivos e valores externos, como pela vontade e necessidade de não apenas adquirir, como, sobretudo, de acumular dinheiro, propriedades e fama. Afinal, “o que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir sem necessidade interna, sem uma profunda escolha pessoal, sem *prazer?*” (AC, §11).

Essa destruição interna entra no ciclo de exaustão e entretenimento, sempre evitando o ócio.

O trabalhador cansado e de respiração pesada, que tem o olhar bonachão e deixa as coisas andarem como quiserem: essa figura típica, que atualmente, na época do trabalho (*e do ‘Reich’!* –), encontramos em todas as classes da sociedade, hoje reivindica para si a *arte*, incluindo o livro, sobretudo *journal* – e mais ainda as belezas da natureza, a Itália... (CI, Incursões de um extemporâneo, §30)

As dimensões formativas das viagens, dos livros e das artes em geral perdem-se; tornam-se meramente um entretenimento: mais uma forma de alívio da existência – no momento em que o trabalhador descansa. Ou seja, ele tende a não se concentrar em si, em sua reflexão e em seu aprofundamento. “O homem da tarde, com os ‘instintos selvagens adormecidos’, de que fala Fausto, necessita do local de veraneio, do banho de mar, da estação de esqui, de Bayreuth...” (CI, Incursões de um extemporâneo, §30).

Nesse sentido, o filósofo identifica em Wagner o primeiro artista a compreender isso, correlacionando a obra wagneriana à pequena política. “Em épocas tais, a arte tem direito à *pura tolice* – como uma espécie de férias para o espírito, o engenho, o ânimo. Wagner compreendeu isso. A *pura tolice* restaura...” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §30). Essa será a grande crítica da filosofia nietzschiana a esse compositor em *O caso Wagner*: “Wagner aumenta a exaustão: *por isso* atraí os débeis e exaustos” (§5). Nietzsche percebe a correlação ainda incipiente entre a arte enquanto entretenimento e a manutenção dos indivíduos domesticados. De acordo com Löwith, “no repouso o homem busca fugir do trabalho e se entregar ao entretenimento; a pressa para realizar o trabalho e a busca por divertimento são apenas dois lados de uma mesma coisa” (2014, p. 317). Com isso, a filosofia nietzschiana visualiza “trabalhadores desenfreados, quase se destruindo pelo trabalho” (BM, §256); mas que reforçam frequentemente sua própria condição gregária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos três aforismos relacionados à pequena política, as críticas de Nietzsche ao nacionalismo são contundentes. Talvez por isso, inúmeros comentadores foquem nesse

ponto ao falar sobre ela. De minha parte, no entanto, o nacionalismo não define a pequena política. Antes, ele é uma característica de vontades debilitadas que culminaram em morais dedicadas a assegurar e a potencializar suas sociedades gregárias. Outras questões estão correlacionadas a isso como a formação de pequenos Estados fragmentando a Europa, o fanatismo, o antissemitismo. Defendemos, então, que, apesar das poucas anotações dedicadas a esse tema, a pequena política apresenta, em seus aforismos, um entrelaçamento de pontos comuns que a define de modo mais complexo e mais amplo. Com uma história muito mais antiga do que os sintomas nacionalistas e antissemitas da modernidade, ela possui raízes na antiguidade, quando os instintos sacerdotais começaram a se refinar e se ampliar para além de suas matrizes religiosas. Atingindo a política – em todas suas relações sociais –, o poder sacerdotal, essencialmente ressentido e astuto, armou-se da filosofia como sua vestimenta própria de dominação.

Sócrates e Platão foram os filósofos mais eminentes nesse sentido para Nietzsche. Eles partilhavam das debilidades fisiológicas dos sacerdotes que lhes impossibilitavam confrontar de modo guerreiro suas realidades. Incapazes então de impor seu poder por meio de disputas tradicionais da Grécia Antiga, desenvolveram recursos filosóficos e retóricos mais sagazes que, como em uma guerrilha, minavam os discursos de seus oponentes. A impiedosa dialética socrática demonstrou-se como um desenvolvimento da racionalidade no sentido de calcular as forças e as fraquezas de seus adversários, além dos pontos mais sensíveis de seus argumentos a fim de conquistá-los. Fiel discípulo, Platão não apenas aprendeu esplendidamente as táticas e habilidades de Sócrates como, sobretudo, as manuseou como instrumento político. Enquanto seu antigo mestre sobrepunha sua racionalidade nas relações cotidianas da ágora, Platão a utilizou para fundar as estruturas teóricas tanto de sua política quanto de sua *pólis*. Embora imaginária, *A república* platônica serviu como o primeiro projeto filosófico de cidade, demonstrando, inclusive, formas de manipular a população e motivos para censurar artistas a fim de conservar sua ordem e seus ideais.

Essa visão atingiu a modernidade com uma política que acredita na manutenção e conservação social enquanto administradora dos recursos econômicos e culturais. De acordo com Nietzsche, os governantes modernos controlam as forças humanas de sua sociedade devido às suas próprias fraquezas fisiológicas. Incapacitados de encarar os riscos existentes na vida, procuram, a todo custo, formas de se relacionar socialmente onde as vontades de poder não se ameacem. Para isso, a soberania de cada ser humano precisa ser esfacelada; em seu lugar, introjeta-se, em cada indivíduo, a necessidade de

ser comum e igual em seus valores e em suas práticas. Desse modo, os mandantes modernos persuadem sobre as necessidades de se viver em rebanho a fim de assegurar a felicidade, o conforto, em suma, os instintos gregários estruturais de sua sociedade. Correlacionada a Sócrates e Platão enquanto derivação de existências sacerdotais, a pequena política da modernidade surge da conservação.

Segundo o filósofo, conservar-se nunca foi o princípio que rege a existência. A luta e a superação são, ao contrário, o que nos movimenta. Se buscamos algo, buscamos o poder. A ideia de sobrevivência e conservação só faz sentido para Nietzsche quando não se possui forças suficientes para se superar, como acontece quando se está enfraquecido devido a alguma doença ou à má alimentação, por exemplo; sem condições de ir além de seu estado, precisa, ao menos, manter seu poder atual. Mas isso é inerente à existência, de modo que, mesmo sem energia, encontra outros métodos de potencializar e consumir sua vontade de poder. A diferença é que, em um caso, a nossa vida se deriva do esbanjamento de nossas forças: por termos excesso de vitalidade, afirmamo-nos por meio de expressões culturais, artísticas e políticas; no outro caso, a vida se deriva da fraqueza: por não se ter energia para consumir as tendências de seus corpos, as forças se ressentem, se culpam, se interiorizam. Voltando-se contra si mesmas, criam seus ideais de mundo e sorrateiramente os impõem a fim de rebaixar, ao seu nível de vitalidade, quem possui excessos de forças vitais. Essa lógica compõe o fundamento político tanto de Sócrates e Platão quanto do cristianismo e da modernidade de acordo com a interpretação nietzschiana. Por isso, ao analisar as obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*, Delbó acerta com bastante precisão ao afirmar que “a política mantenedora e protetora da vida não é libertária” (2013, p. 161).

Toda política conservadora é contrária à diversidade cultural, à coragem perante o medo, à tentativa de novas morais. Na modernidade, mesmo aquelas que se afirmam como “libertárias” conservam esse princípio por meio dos instintos gregários de seus indivíduos. Regidos pelo medo ante o sofrimento e ante a incerteza, a consciência moderna expressa movimentos inconscientes de defesa: ou seja, ela cria argumentos e tenta os entrelaçar de modo lógico, inclusive questionando perspectivas contrárias. A partir disso, ergue seu discurso político. Mas não como um produto individual simplesmente; de certo modo, a “consciência” é sinônima de “sociedade”, como Nietzsche demonstrou no aforismo 354 de *A gaia ciência*. Portanto, todos os argumentos individuais são, em boa parte, determinados por meio das relações sociais e da linguagem. Medindo suas forças de ataque em relação àquelas que as cercam, as

vontades de poder se moldam a partir dos valores instituídos a fim de se preservar e de adquirir os poderes permitidos pela moral vigente.

Um desses valores é a aceitação da verdade, ou melhor, do que afirmam ser verdadeiro. Essa postura não contesta seus próprios princípios, não pergunta sobre si, não diverge intelectualmente de seres conformistas. Não à toa, Nietzsche acreditava que Descartes não tinha sido suficientemente radical em sua dúvida hiperbólica ao, se questionando sobre o conhecimento, não se perguntar, antes, o porquê de sempre almejar a verdade. Como desdobramento, poderíamos refletir sobre o porquê de poucas vezes contestarmos nossas mais íntimas certezas. Para o filósofo, essa condição provém de um tipo fisiológico constituído historicamente. Tudo o que difere do que se está acostumado pode ameaçar tanto a vida quanto seu conforto: entre as duas opções, um ser medroso tende a escolher a primeira e evitar toda nova experiência; e, mais uma vez, ele se arma de inúmeros argumentos para persuadir sobre suas certezas. O medo, o dogmatismo e o conformismo fundam politicamente a consciência moderna: a tornam apta para se submeter irrefletidamente perante os valores de seu tempo – pois esses já foram escolhidos, ou seja, já provaram não ameaçar a existência humana, embora, para isso, tenham reduzido sua riqueza e vitalidade. Dotando-a de astúcias que escondem e distorcem a genealogia de seus próprios argumentos, tais morais acreditam-se, enfim, como as detentoras da verdade – seja ela científica, religiosa ou política.

Em um tipo de sociedade herdeira de um passado tão contrário à diversidade moral e a favor do medo e do controle, a fuga está, então, na originalidade – por menor que seja – de um argumento, de uma prática política e da defesa de posicionamentos diferentes do que a massa acredita fanaticamente. Não à toa, Nietzsche afirma que os filósofos do futuro serão, antes de tudo, tentadores (BM, §42). Em outras palavras, o filósofo sugere tentar outras atitudes e disposições em relação à vida, procurando identificar os valores e as pessoas fieis a eles, analisar suas histórias e arriscar novas experiências. Porém, Nietzsche sabe também que a modernidade está precavida disso. Ela instaura a pressa e o barulho cotidianos, consome as energias intelectuais por meio de suas instituições, impossibilita a solidão, o silêncio e o ócio em afinidade com o sentimento de culpa e assegura a vigilância plena, a penalização por qualquer transgressão e a garantia do funcionamento de suas instituições por meio das famílias, do Estado e das forças econômicas que a fundamentam.

Claro que o cenário é ainda mais complexo. Apesar de não quisermos esgotar o campo da pequena política, é importante notarmos que a arte é cooptada pelas sociedades gregárias para dar conforto perante o cansaço e o medo. Ela se torna mero

entretenimento na modernidade (algo criticado por Nietzsche desde *O nascimento da tragédia*) enquanto sua potencialidade de experimentações dionisíacas é plenamente ceifada. A filosofia também perde seu caráter explosivo e ameaçador, porque é cooptada a trabalhar para a *utilidade* de seus indivíduos. Nesse sentido, arte e filosofia são meios que podem diagnosticar um ou outro tipo de sociedade. A incompatibilidade entre as práticas cotidianas e filosóficas representam quais forças humanas regem: um corpo que não consegue perceber a importância naquilo que seus contemporâneos ignoram faz parte da ignorância de seu tempo – constatação que Nietzsche partilha com Sócrates e Platão. Mas, diferente do pensamento socrático-platônico, o filósofo nietzschiano não faz de sua sabedoria o fator primordial para justificar-se como governante da *pólis*. Sua função política se concentra em si, como particulares experimentações intelectuais e corporais. “Melhorar” ou tentar conduzir politicamente a cidade ao “melhoramento” foi um ensinamento que culminou na pequena política moderna, já que enquadrou as culturas e morais de toda a humanidade em um movimento de restrição a um conjunto específico de valores tidos como “verdadeiros”.

A evangelização dos índios e a destruição de suas culturas foram, por exemplo, apenas um desdobramento dessa necessidade de “melhorar”. Derivada da metafísica platônica e de suas crenças em verdades absolutas, essa lógica foi intensificada com a Igreja Católica que institucionalizou a racionalidade política e intensificou a domesticação dos corpos e espíritos humanos. Ela tornou sua noção de rebanho o fundamento das sociedades modernas, domesticando a matéria humana durante milênios, a fim de moldá-la em um tipo fisiológico de baixíssima vitalidade e de grande capacidade de obediência. Em *Para a genealogia da moral*, é notório o argumento nietzschiano de interiorização das forças humanas – inclusive como necessidade biológica de sobrevivência perante os possíveis aniquilamentos e perigos sociais (II, §16). Ao longo da obra nietzschiana, podemos notar também que a racionalidade socrática foi o adensamento de um movimento anterior a Sócrates. Nesse sentido, os cruéis métodos de domesticação da Igreja pertenceram a um desdobramento da racionalidade política que não *podia* mais se contentar apenas com debates individuais; ou seja, ela precisou ser institucionalizada a fim de se impor sobre o máximo possível de forças humanas.

Do mesmo modo que Sócrates e Platão se aperfeiçoaram em relação aos sacerdotes anteriores, a Igreja medieval aprimorou seus métodos de controle. Por meio da culpa, da imposição de fervorosos castigos, da fanática tentativa de uniformizar as práticas religiosas e seus demais costumes culturais, da organização de seu poder

enquanto instituição, entre outras estratégias, ela espiritualizou a escravidão – de certo modo, a sublimou. Por um lado, seus fieis, crentes em um poder superior onipotente, onipresente e onisciente chamado de “Deus”, aprenderam a se ajoelhar perante os padres e poderosos e a confessar-lhes seus segredos mais íntimos. Nietzsche percebe, inclusive, a confissão como um modo de instituição (KSA 8: FP-1876, 18[56]). Essa interiorização não focou, no entanto, na racionalidade e na intensificação da lógica – como Sócrates parecia fazer em seus diálogos –, mas na impotência e no sentimento de culpa. A Igreja difundiu o pessimismo sobre a vida, fazendo de grande parte de seus fieis seres ressentidos que, devido à crença em sua impotência, fortaleceram os elos das sociedades gregárias.

Esse tipo de indivíduo foi o protótipo da modernidade. Nietzsche percebe que a servidão foi espiritualizada. A democracia liberal é, para ele, o refinamento de formas de poder autoritárias que, devido ao seu excesso, precisou se adornar como um “poder do povo”. No entanto, se os processos de interiorização das forças humanas de Sócrates ao Cristianismo forjaram um indivíduo essencialmente gregário, por outro lado, eles tensionaram também outros tipos de seres humanos. Forçados à superação, esses espíritos souberam-se dar argumentos filosóficos astutamente contrários aos poderes da Igreja. Muitos filósofos da modernidade se encontraram nesse cenário. Fazendo um jogo duplo, ora atacaram os ideais e dogmas das igrejas cristãs, ora os consumaram em seus valores; ora conscientemente, ora inconscientemente. Isso nos leva à constatação de que a avaliação desse tipo humano é ambígua.

Os filósofos da modernidade como Rousseau e Kant se enquadram na perspectiva da pequena política. Porém, eles permitiram a Nietzsche refletir sobre a autorresponsabilidade e a autodisciplina enquanto um fator de engajamento político diferente das tradições europeias. Ele crê que a luta é imprescindível à existência, crê que as forças humanas estão cada vez mais espiritualizadas e que, por isso, as formas de servidão foram refinadas. A questão se encontra, desse modo, em como contornar e subverter as relações políticas da modernidade e em como fazer isso sem que seu método se torne “universal” e, conseqüentemente, contraditório em relação à sua própria perspectiva. No limite, a filosofia nietzschiana propõe cuidados de si – na alimentação, nos estudos, no trabalho – que auxiliam a combater espiritualmente o apequenamento; mas que, para serem efetivos, precisam ser originalmente refletidos e criados por cada ser humano, além de necessitarem se distanciar paradoxalmente de Nietzsche a fim de que sua filosofia não recaia na fanática condição de uma “verdade absoluta”. Esse é um dos ensinamentos de Zarathustra que oscila entre a solidão e a

companhia de seus discípulos. Tais pontos são vertiginosos, afinal “retribuímos mal a um professor, quando continuamos sempre apenas discípulos” (ZA, Da virtude dadivosa, §3).

Nietzsche tensiona as forças agregadas e desagregadas pelos governantes do rebanho. Enquanto a pequena política enfraquece as vontades, a filosofia nietzschiana busca reunir o que é raro, original, corajoso e fortalecer a vitalidade orgânica. No limite, a dissipação das forças individuais de modo massivo faz com que elas se concentrem em seres humanos raros, prontos a explodir. As instituições modernas tentam, no entanto, impedir tais explosões. Como afirma em *Crepúsculo dos ídolos*, “a cultura e o Estado – não haja engano a respeito disso – são antagonistas: ‘Estado cultural’ é apenas uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera à custa do outro. Todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político” (O que falta aos alemães, §4). Mas tais tentativas precisam constantemente se intensificar já que a desagregação e a dissolução provocam também a concentração de forças individuais em alguns casos – o que, por sua vez, aumenta ainda mais a espiritualização, a domesticação, a vigilância e a punição das instituições gregárias. Dentro da lógica nietzschiana, a dominação da pequena política significa, em consonância com sua teoria das forças, a diminuição da riqueza, da diversidade, da afirmação da vida – em suma, da cultura. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche dialoga com sua noção de força – logicamente finita:

Faça-se um breve cálculo: não é somente palpável que a cultura alemã declina, também não falta razão suficiente para isso. Ninguém, afinal, pode despende mais do que aquilo que tem – isso vale para indivíduos, isso vale para povos. Se a pessoa se dedica a poder, grande política, economia, comércio mundial, parlamentarismo, interesses militares – se despende para *esse* lado o *quantum* de entendimento, seriedade, vontade, autossuperação que é, então ele faltará no outro lado. (O que falta aos alemães, §4)

Esses movimentos coordenados de domesticação prolongam o gregarismo da modernidade. Quanto mais fragilizados são os corpos, mais medo eles sentem, mais conforto e segurança desejam, mais necessidade de serem “felizes” possuem. Isso torna o processo constante: as vontades de poder se fixam por meio dos pequenos valores de seu tempo – querendo-os sempre em maior grau e adentrando em suas lógicas para adquirir as condições de poder que eles autorizam, como fama, dinheiro, honra e reconhecimento. Em outras palavras, a pequena política tende a se tornar mais intensa: os indivíduos modernos querem, sempre mais, o que o seu tempo julga como valioso. Com ele, se afirma as outras características dessa política, como o fanatismo e as

crenças cegas, a submissão ordenada e glorificada, a covardia generalizada, a uniformização moral, o nacionalismo, o racismo e o preconceito, o trabalho maquinal, a educação servil, a revolta e o ódio em relação à vida e à sua diversidade. Tornando-se cada vez mais hegemônica, conduz a uma situação crítica cujo limite pode, no entanto, significar sua própria supressão. De acordo com Paschoal, no prólogo de *Além de bem e mal*, Nietzsche “apresenta a ideia de uma autossupressão da filosofia dogmática, por seu próprio desdobramento [...]” (1999, p. 10).

Esse contexto nos induz às perguntas: também a intensificação da pequena política, enquanto um ritmo e processo necessários à natureza dogmática, a conduz para sua autossupressão? Seria a pequena política necessária para o advento do além-do-homem e uma preparação e formação para a grande política? Ora, intensificar-se significa, como vimos, que o instinto gregário tanto se espiritualiza mais, quanto se enfraquece mais; com isso, o medo e o desejo por segurança e conforto se generalizam e crescem. Nesse sentido, as relações entre os indivíduos europeus da modernidade se tornam cada vez mais incompatíveis ao longo da própria pequena política, já que a desconfiança e o receio impossibilitam medir as forças e trocar as experiências entre eles. O carácter comum da linguagem que une as experiências em uma única consciência tende a se desassociar na sociedade gregária conforme ela almeja aumentar sua associação. Esse movimento paradoxal guia, de certo modo, o rebanho à sua própria fragmentação. Mas isso significa uma possibilidade de diversificação moral perante a pequena política ou apenas a multiplicação das lógicas gregárias em conformidade ao isolamento de grupos cada vez mais ressentidos?

Obviamente, tais questionamentos estão para além de nossos objetivos neste momento. A intenção inicial deste trabalho foi, como já falamos aqui e nas *Notas introdutórias*, demonstrar que a pequena política não se reduz a uma crítica de Nietzsche ao nacionalismo e ao antisemitismo e que ela não é uma simples oposição à grande política. Nossa hipótese interpretou a pequena política como um processo milenar de domesticação das forças humanas a fim de enfraquecer e uniformizar suas vontades; por conseguinte, ela demonstrou que essa lógica conduz tais vontades a consumir as relações de poder de seu tempo, querendo-se dominadas a fim de se tornarem dominadoras.

Além disso, cremos que a extemporaneidade que comumente aparece na filosofia nietzschiana não se limita necessariamente a uma data precisa. Ou seja, Nietzsche não profetiza precisamente o advento da grande política ou de qualquer outro evento notório. Em *Humano, demasiado humano*, o filósofo afirma que não devemos ter

nos alterado muito nos últimos quatro milênios (§2), demonstrando que grandes mudanças fisiológicas e políticas requerem uma quantidade de tempo, no mínimo, milenar. A autossupressão da pequena política poderia, então, sequer ter se iniciado, menos ainda a ponto de se fragmentar, apesar de os procedimentos modernos de controle e de domesticação serem mais espiritualizados, eficazes e abrangentes do que em séculos passados.

Nietzsche não nega, no entanto, que estamos vivenciando uma época de transição.

Ainda hoje, em nossa época de transição, em que tantas coisas deixam de ser impostas, a preocupação com a subsistência impõe a quase todos os homens europeus um determinado *papel*, que é chamado de profissão; alguns mantêm a liberdade, uma liberdade aparente, de escolher eles próprios esse papel, enquanto para a maioria ele é escolhido. O resultado é bem peculiar: quase todos os europeus se confundem com o seu papel à medida que avançam na idade, eles mesmos são vítimas de seu “bom desempenho”, eles mesmos esquecem o quanto o acaso, o capricho e a arbitrariedade dispuseram deles, quando foi decidida sua “profissão” – e quantos outros papéis eles *poderiam* ter desempenhado: pois agora é tarde demais! (GC, §356)

Essa época demonstra a fraqueza da vontade em adquirir sua originalidade e consumir sua soberania. Assumindo papéis aparentemente diferentes para se serem como “diferentes” (a escolha de profissões diversas, estilos de roupa e demais mudanças estéticas, objetos de consumo diferentes etc.), as pequenas pessoas cumprem uma mesma função: conservam as estruturas sociais que as impossibilitam de se projetar para além do que moralmente é permitido. No fundo, as instituições conduzem as forças humanas a se consumirem avidamente até o limite que permite a conservação de sua sociedade e que inibe a superação dela. Nietzsche acredita que as vidas humanas estão limitadas às tarefas de curta duração, seja a subsistência seja o querer de glórias passageiras. A questão é que tais pessoas não estão atreladas aos grandes projetos políticos cujo fim requer cultivos espirituais assaz disciplinados e responsáveis por seus atos. Se cumprem alguma tarefa, fazem-na por obrigações impostas por sua sociedade (dívidas e consumo por exemplo), revelando a falta de disciplina e de responsabilidade para consigo mesmas. Como vimos inicialmente, “a energia de construir é paralisada; a coragem de fazer planos para o futuro distante é desestimulada; começam a faltar os gênios organizadores: – quem ainda ousa empreender obras para as quais é preciso *contar* com milênios?” (GC, §356). O fato de projetos políticos de longo prazo não

importarem para as pessoas representam uma época distante da formação e do cultivo espirituais. Ora, para exemplificar, a educação faz parte de tal projeto; se isso é irrelevante ou secundário para alguma época, então os valores dela pertencem, muito provavelmente, à pequena política.

No limite, a domesticação milenar perpetrada pelo cristianismo em conformidade com a racionalidade socrática e a metafísica platônica é um projeto propriamente político, porque possui valores secularmente consumados para criar um determinado tipo humano – aquele impossibilitado de vivenciar a grande política. “*Nós todos já não somos material para uma sociedade*: eis uma verdade cuja hora chegou!” (GC, §356). Fisiologicamente, não suportamos a diversidade, não suportamos a reflexão, o silêncio, a convivência com a multiplicidade cultural; fisiologicamente, cremos e impomos nossos costumes por modos autoritários. Segundo Nietzsche, isso não faz parte da natureza humana; mas se tornou historicamente um tipo de “natureza” humana. “Por essa razão, a necessidade de uma ‘grande política’, ‘a coerção à grande política’ (BM, §208) podem ser anunciadas, exigidas, mas não ainda plenamente determinadas nem implementadas” (DENAT, 2013, p. 62) – o que explica os rascunhos de Nietzsche no lugar de uma obra política plenamente acabada. Ele sabe que, pertencente à modernidade, sua fisiologia também foi domesticada por ela e poderia frustrar seus próprios ideais, apesar da consciência de sua extemporaneidade e de suas tentativas de se defender: “eu sou filho desse tempo; quer dizer, um *decadente*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu” (CW, Prólogo). Por isso, escreve sobre os “filósofos do futuro”, sobre a necessidade de se tornar “atemporal”, sobre tempos vindouros, sobre a transvalorização de todos os valores.

Todavia, se não podemos organicamente suportar uma sociedade e política diversas do apequenamento humano, podemos, ao menos, como afirma Denat, “pensar as condições de possibilidade dos surgimentos desses novos homens, desses filósofos e legisladores do amanhã cuja tarefa será autenticamente criadora e transformadora” (2013, p. 62). Por isso, precisávamos, antes de tudo, compreender o que é a pequena política e como, genealogicamente, ela se formou a fim de não recairmos nas armadilhas que a modernidade criou para cooptar toda força original e potencialmente ameaçadora. Podemos, agora, entender então a “antipolítica” de Nietzsche em um sentido parecido à explicação de Denat:

ser “antipolítico” é, por um lado, ser capaz de tomar distância e de se opor à (pequena) política tal como ela foi mais geralmente pensada, mas é também, e por isso mesmo ser capaz de pensar um novo sentido

A meu ver, Nietzsche só pode se enquadrar como “antipolítico” no sentido acima. As tentativas de descaracterizar o potencial subversivo de sua obra ou de enquadrá-la em perspectivas como o liberalismo ou o fascismo apenas demonstram, por exemplo, estratégias para minar e cooptar seu pensamento. Nesse sentido, a antipolítica nietzschiana se desdobra como um elogio à diversidade de valores e à coragem de tensionar seu espírito. “A nobreza nessa época atual só se realiza quando o homem combate a si mesmo incessantemente, superando-se” (TONGENREN, 2012, p. 208). Isso não significa impor nenhum tipo de política “grande”. Devido às impossibilidades de nossa fisiologia, todo governo que se apresente de tal forma tende a se constituir como uma expressão desesperada dos próprios instintos gregários.

Com isso, a filosofia de Nietzsche se apresenta enquanto formas de cultivar o espírito para que novas relações sociais, consciências e linguagens possam surgir. Ainda segundo Denat, “o surgimento de uma grande política requer, inicialmente, uma tarefa de educação ou de cultivo dos indivíduos, e é necessário também ver que essa dificuldade é, no mínimo, dupla, se é verdade que, neste momento, ainda faltam os educadores verdadeiros” (2013, p. 62). Analisar a complexidade da pequena política permite identificarmos os valores e os processos que almejam nos transformar em seres servis e medrosos, prontos a aceitar “o que qualquer mandante – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas –” nos “grita no ouvido” (BM, §199). Com Nietzsche, a insubordinação e a subversão se tornam uma característica comum à originalidade, à diversidade e à coragem humanas. Em júbilo, Zaratustra nos ensina a rir e nos deixa seu conselho:

Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, que acena com as asas, pronto para o voo, fazendo sinal a todas as aves, pronto e disposto, venturosamente ligeiro: –

Zaratustra, o adivinho risonho, nada impaciente, nada intransigente, alguém que ama saltos e pulos para o lado; eu próprio me pus essa coroa!

[...]

Erguei vossos corações bem alto, meus irmãos! Mais alto! E não esqueçais as pernas! Erguei também vossas pernas, ó bons dançarinos, e melhor ainda: ficai de cabeça para baixo! (Do homem superior, §18 e §19)

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE NIETZSCHE EM ALEMÃO

NIETZSCHE, F. “Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung”. In: **Rheinisches Museum für Philologie**, 22, 1867.

_____. “Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker I, Der Danae Klage”. In: **Rheinisches Museum für Philologie**, 23, 1868a.

_____. “De Laertii Diogenis fontibus, 1-2”. In: **Rheinisches Museum für Philologie**, 23, 1868b.

_____. “De Laertii Diogenis fontibus, 3-6”. In: **Rheinisches Museum für Philologie**, 24, 1869.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd

_____. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe**. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1986. 8 Bd.

OBRAS DE NIETZSCHE TRADUZIDAS

- **Por Paulo César de Souza**

A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Assim falou Zaratustra. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Aurora. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Ecce homo: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Genealogia da moral. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

Humano, demasiado humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Humano, demasiado humano II. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

O anticristo / Ditirambos Dionisíacos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O caso Wagner. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- **Por de demais tradutores**

Tradução de Andrés Sánchez Pascual. “El drama musical griego”. In: **El nacimiento de la tragedia.** Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. “La vision dionisíaca del mundo”. In: **El nacimiento de la tragedia.** Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. “Sócrates y la tragedia”. In: **El nacimiento de la tragedia.** Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. **El nacimiento de la tragedia.** Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. **Wagner em Bayreuth.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

Tradução de Ernani Chaves. **Introdução à tragédia de Sófocles.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

Tradução de Gabriel Valladão Silva. **Assim falou Zaratustra.** Porto Alegre: L&PM, 2017.

Tradução de J. Guinsburg. “Tentativa de autocrítica”. In: **O nascimento da tragédia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O nascimento da tragédia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Tradução de Juan Adolfo Bonaccini. “Homero e a filologia clássica”. In: **Princípios,** Volume 13, Números 19-20, 2006.

Tradução de Luis E. de Santiago Guervós. **Historia de la elocuencia griega** (inverno de 1872-1873). Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Tradução de Luiz Fernando Moreno. **Los filósofos preplatónicos**. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

Tradução de Mário da Silva. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

Tradução de Mazzino Montinari. **Còsi parlò Zarathustra**. Milano: Adelphi, 1973.

_____. **La mia vita: scritti autobiografici 1856-1869**. Milão: Adelphi Edizioni, 1977.

_____. **Lettere a Erwin Rohde**. Torino: Editore Paolo Boringhieri, 1959.

Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. **Escritos sobre educação**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Escritos sobre política (vol I)**. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Escritos sobre política (vol II)**. São Paulo: Loyola, 2007.

Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. “Fragmento Póstumo 12[1] da primavera de 1871”. In: **Discurso**, nº 37. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Tradução de Pedro Sússekind. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

Tradução de Renato Zwick. **Além do bem e do mal**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

Tradução de Rubens R. Torres Filho. “Verdade e Mentira no sentido extra-moral”. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Versão dirigida por Diego Sánchez Meca. **Obras completas**: Vol II: Escritos Filológicos. Madrid: Tecnos, 2013.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABBEY, Ruth; APPEL, Fredrick. “Nietzsche and the Will to Politics”. In: **The Review of Politics**, 60, 1998.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. de Joaquim J. de M. Ramos. Lisboa/São Paulo: Editora Presença/Martins Fontes, 1970.

ALTMAN, W. “Platão, o democrata”. In: **Ethica**, Florianópolis v. 11, n. 3, p. 355 – 367, Dez. 2012.

ANDLER, C. **Nietzsche, as vie et as pensée**: Les Précurseurs de Nietzsche. Paris: Éditions Bossard, 1920.

_____. **Nietzsche, as vie et as pensée**: La Jeunesse de Nietzsche. Paris: Éditions Bossard, 1921a.

_____. **Nietzsche, as vie et as pensée**: Le Pessimisme Esthétique de Nietzsche. Paris: Éditions Bossard, 1921b.

_____. **Nietzsche, as vie et as pensée**: Nietzsche et transformisme intellectualiste. Paris: Éditions Bossard, 1922.

_____. **Nietzsche, as vie et as pensée**: La maturité de Nietzsche. Paris: Éditions Bossard, 1928.

_____. **Nietzsche, as vie et as pensée**: La dernière philosophie de Nietzsche. Paris: Éditions Bossard, 1931.

ANSELL-PEARSON, Keith. “Nietzsche on Autonomy and Morality: the challenge to political theory”. In: **Political Studies**, 39, 1991.

_____. **Nietzsche contra Rousseau**. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Trad. de Mauro Gama e Claudia M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

APOLINÁRIO, J. A. F. “As andanças do homem superior em Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**, 28, 2011.

ARALDI, Clademir Lúiz. “O simbolismo das criações apolíneas e dionisíacas. Uma análise crítica da estética do jovem Nietzsche”. In: **Reflexão**, 34 (96), jul./dez., 2009.

ARISTÓFANES. **As nuvens**. Trad. de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Poética**. Trad. de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Política**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Metafísica**. Trad. de Rusconi Libri. São Paulo: Loyola, 2002.

ASCHHEIM, Steven. “After the Death of God: varieties of nietzschean religion”. In: **Nietzsche-Studien**, 17, 1988.

BAIER, Horst. “Die Gesellschaft - ein langer Schatten des Toten Gottes Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der *Décadence*”. In: **Nietzsche-Studien**, 10/11, 1981/1982.

BAKUNIN, M. **Conceito de liberdade**. Trad. de Jorge Dessa. Porto: Edições Rés, 1975.

BARRENECHEA, M. A. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7letras, 2008.

BARRETO, Ana Cláudia Gama. “Sobre o ‘conceito’ de vida no Nascimento da Tragédia”. In: **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche. Rio de Janeiro, Vol. 4, nº 2, 2011.

BARROS, Fernando. **A maldição transvalorada**: o problema da civilização em *O Anticristo* de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial / Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

BARROS, José d’A. “Nietzsche e as críticas à filosofia da história e à historiografia científica do século XIX – uma análise da primeira parte da 2ª Consideração Intempestiva”. In: **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 5 – nº 10, 2º sem. 2014.

BARROS, Márcio B. **Nietzsche e o problema da cultura**. Campinas: Unicamp, 2006 (tese de doutorado).

BARTH, Hans. **Verdad e Ideologia**. Trad. de J. Bazant. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.

BAUER, Martin. “Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff”. In: **Nietzsche-Studien**, 13, 1984.

BERNABÉ, Alberto. **Platão e o orfismo**: diálogos entre religião e filosofia. Trad. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BERRICHON-SEDEYN, Oliver. “Note du traducteur”. In: NIETZSCHE, F. **Introduction à la lecture des dialogues de Platon**. Trad. de Oliver Berrichon-Sedeyn. Combas: Éditions de l’Éclat, 1998.

BÔAS, João P. S. V. **A grande política como proposta de superação do niilismo em Nietzsche**. Curitiba: UFPR, 2011a (dissertação de mestrado).

_____. “Nietzsche e a polêmica em torno da grande política”. In: **Theoria**, vol. 3, n. 6, 2011b.

_____. “Sombras da ‘Morte de Deus’ no terceiro milênio: Nietzsche e o fundamentalismo”. In: **Revista Expedições**, vol. 4, n. 2, 2013.

_____. **Nilismo, fanatismo e terror**: Uma leitura do fundamentalismo a partir de Friedrich Nietzsche. Campinas: Unicamp, 2016 (tese de doutorado).

BOÉCIO. **A consolação da filosofia**. Trad. de Willian Lia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **On Aristotle's on interpretation 9**. Trad de Noman Kretzmann. New York: Ithaca, 1998.

BOHLEY, Reiner. "Nietzsches christliche Erziehung". In: **Nietzsche-Studien**, 16, 1987.

BOLTER, Jay. "Friedrich August Wolf and the scientific study of antiquity". In: **Greek, Roman and Byzantine Studies**, vol. 21, nº 01, 1980.

BRANDÃO, J. **Mitologia grega** (vol. 2). Petrópolis: Vozes, 1987.

BRITTO, Fabiano de Lemos. "Nietzsche, *Bildung* e a tradição magisterial da filologia alemã". In: **Analytica**, vol. 12, n. 1, 2008.

BROBJER, Thomas H. "The Absence Of Political Ideals In Nietzsche's Writings". In: **Nietzsche-Studien**, 27, 1998.

_____. "Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century german historiography". In: **History and Theory**, vol. 46, 2007.

BRUM, J. T. "Pascal e Nietzsche". In: **Cadernos Nietzsche**, 8, 2000.

BRUSOTTI, M. "Ressentimento e vontade de nada". In: **Cadernos Nietzsche**, 8, 2000.

_____. "Spannung: Ein Begriff für *Groß und Klein*". In: CAYSA, Volker; SCHWARZWALD, Konstanze (orgs.). **Nietzsche – Macht – Größe**. Berlin: De Gruyter, 2011.

BURKE, Peter. **O Renascimento**. Trad. de Rita Canas Mendes. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Trad. de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CABRERA, J. "Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral): Uma reflexão semântica". In: **Cadernos Nietzsche**, 6, 1999.

CAMPIONI, Giuliano. **Nietzsche e o espírito latino**. Trad. de Vinícius de Andrade. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad. de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

CÂNDIDO de M. e S., Antonio. “O portador”. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

CARVALHO, Alexandre F. “Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana”. In: **Cadernos Nietzsche**, 30, 2012.

CARVALHO, Sílvia M. S. de. “Deméter e os mistérios eleusinos”. In: **Hinos Homéricos**. JÚNIOR, Wilson Alvez Ribeiro (Org. e ed.). São Paulo: Editora Unesp, 2010a.

_____. “Apolo”. In: **Hinos Homéricos**. JÚNIOR, Wilson Alvez Ribeiro (Org. e ed.). São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

_____. “Hermes”. In: **Hinos Homéricos**. JÚNIOR, Wilson Alvez Ribeiro (Org. e ed.). São Paulo: Editora Unesp, 2010c.

_____. “Dioniso”. In: **Hinos Homéricos**. JÚNIOR, Wilson Alvez Ribeiro (Org. e ed.). São Paulo: Editora Unesp, 2010d.

CAVALCANTI, Anna H. “Introdução: arte como movimento de renovação da cultura”. In: NIETZSCHE, F. **Wagner em Bayreuth**. Trad. de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CHAIM, Olgária. “Vida e obra”. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Trad. de Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles (volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 2002 (2ª ed.).

CHAVES, Ernani. **No limiar do moderno**: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. Belém: Paka-Tatu, 2003.

_____. “Nas origens do *Nascimento da tragédia*”. In: NIETZSCHE, F. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. “Estética, ética e política: em torno da questão do trabalho no segundo Nietzsche”. In: **Dissertatio**, 33, 2011.

COLLI, G. **O nascimento da filosofia**. Trad. de Federico Carotti. Campinas: Editora UNICAMP, 1992.

COLSON, Daniel. “Nietzsche e o anarquismo”. In: **Verve**, 13, 2008.

CONSTANTINIDÈS, Y. “O niilismo extático como instrumento da Grande política”. In: **Cadernos Nietzsche**, 22, 2007.

_____. “Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**, 32, 2013.

CRAGNOLINI, M. B. “Filosofia nietzschiana da tensão: a resistência do pensar”. In: **Cadernos Nietzsche**, 28, 2011.

DELBÓ, Adriana L. “Nietzsche: Apolo e o Estado para promoção da cultura”. In: **Philosophos**, 11 (2), ago./dez. 2006.

_____. “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**, 23, 2007.

_____. “A questão da vontade nas análises políticas de Nietzsche”. In: **Revista Trágica**, vol. 2, n. 1, 2009.

_____. “Nietzsche: sobre alguns problemas morais da democracia moderna”. In: **Cadernos Nietzsche**, 32, 2013.

DEL CARO, Adrian. “The Hermeneutics of Idealism: Nietzsche versus the French Revolution”. In: **Nietzsche-Studien**, 22, 1993.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____ ; GUATTARI, F. **Mil platôs**: Capitalismo e esquizofrenia (vol. 03). Trad. de A. L. de Oliveira e L. C. Leão. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. **O anti-Épido**. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DENAT, Céline. F. “Nietzsche ou a ‘política’ como ‘antipolítica’”. In: **Cadernos Nietzsche**, 32, 2013.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

_____. **Meditações**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

DETIENNE, Marcel. **Dionysos mis à mort**. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

_____. **Dionísio a céu aberto**. Trad. de Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988 (Erudição & Prazer).

DIAS, Mário José. **Memória e política nos caminhos de Nietzsche e Arendt**. Rio de Janeiro: Unirio, 2013.

DIAS, Rosa M. **Nietzsche Educador**. São Paulo: Editora Scipione, 1993.

D’IORIO, Paolo. “Cosmologie de l’éternel retour”. In: **Nietzsche-Studien**, 24, 1995.

_____. “O eterno retorno. Gênese e interpretação”. In: **Cadernos Nietzsche**, 20, 2006.

_____. **Nietzsche na Itália**. Trad. de Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2014.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DOMBOWSKY, Dom. “A Response To Thomas H. Brobjer’s ‘The Absence Of Political Ideals In Nietzsche’s Writings’”. In: **Nietzsche-Studien**, 30, 2001.

_____. **Nietzsche’s Machiavellian Politics**. Nova Yorque: Palgrave Macmillan, 2004.

_____. **Nietzsche and Napoleon: the dionysian conspiracy**. Cardiff: University of Wales Press, 2014.

DROCHON, Hugo. “The time is coming when we will relearn politics”. In: **Journal of Nietzsche Studies**, 39, 2010.

_____. **Nietzsche’s Great Politics**. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

EMPÍRICO, Sexto. “Sobre o não-ente ou sobre a natureza’ de Górgias”. In: **Cadernos de Tradução**, nº 4, DF/USP, 1999.

ENGELS, F. **A revolução antes da revolução**. Trad. de Eduardo L. Nogueira, Conceição Jardim e José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Anti-Dühring**. Trad. de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Trad. de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultura, 1973 (Coleção Os Pensadores).

ÉSQUILO. **Prometeu agrilhoado**. Trad. de Eduardo Scarlatti. Lisboa: Livraria Luso-Espanhola, 1995.

_____. **Prometeu acorrentado**. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

EURÍPIDES. **Bacchantes**. Boston: Ginn & Company, 1886.

FABBRI, Luigi. **Influenze borghesi sull'anarchismo**. Milano: Zero in Condotta editrice, 1998.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: FAE, 1992.

FEILER, Adilson Felício. “A recepção de Nietzsche a partir do Index da biblioteca do Seminário Central de São Leopoldo/RS”. In: **Cadernos Nietzsche**, 38, 2017.

FERNÁNDEZ, Arsenio G. “Política, educación y filosofía en F. Nietzsche”. In: **Revista de Estudios Políticos** (Nueva Época), n. 104, abril-junio 1999.

FERRAZ, Maria C. F. **O bufão dos deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FIGL, Johann. **Nietzsche und die Religionen**: Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 2007.

FILHO, Roberto B. “Introdução”. In: PLATÃO. **A república**. Trad. de Anna Lia A. de A. P. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FINK, Eugen. **La philosophie de Nietzsche**. Trad. de Hans Hildenberg e Alex Lindenberg. Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Ed. UNIJUÍ, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx**: Theatrum Philosophicum. Trad. de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FRANCK, D. “As mortes de Deus”. In: **Cadernos Nietzsche**, 19, 2005.

FREITAS, Ludmila G. “O conceito de bárbaro e seus usos nos diferentes projetos coloniais portugueses para os índios”. In: **SÆculum – Revista de História**, 24, jan./jul. 2011.

FREZZATTI Jr., Wilson A. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial / Editora Unijuí, 2001.

_____. “‘O problema de Sócrates’: um exemplo da fiopsicologia de Nietzsche”. In: **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 20, nº 27, jul./dez. 2008.

GALIANO, F. “Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y la Filología clásica de su tiempo”. In: **Estudios clásicos**, tomo 13, nº 56, 1969.

GERHARDT, Volker. “Macht und Metaphysik”. In: **Nietzsche-Studien**, 10/11, 1981/1982.

GIACOIA, Oswaldo J. “O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche”. In: **Trans/Form/Ação**, 12, 1989.

_____. “Crítica da moral como política em Nietzsche”. In: **Coleção Documentos**. São Paulo: Instituto de estudos avançados/USP, Série Teoria Política, 22, setembro 1996, p. 1-13.

_____. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

_____. “Introdução”. In: NIETZSCHE, F. **A grande Política: fragmentos**. Trad. de Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002a.

_____. “Nietzsche e o feminino”. In: **Natureza Humana**, 4, 2002b.

_____. “Sonhos e os pesadelos da razão esclarecida”. In: **Revista Olhar**, 7, 2003.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

_____. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005 (2ª ed.).

_____. “Tradução e notas”. In: NIETZSCHE, F. “Palavra e Música”. In: **Revista Discurso**, 37, 2007.

_____. “Prefácio”. In: PASCHOAL, Antonio E. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. “Estado, democracia e sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea”. In: **Revista de filosofia moderna e contemporânea**, vol. 2, nº 2, 2014a.

_____. **Nietzsche: O humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2014b.

GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

GRAN-AYMERICH, Ève. **El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945**. Trad. de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2001.

GRANGER, Gilles-Gaston. “Introdução”. In: DESCARTES, R. **Obras incompletas**. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsões políticas do desejo**. Trad. de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985 (2ª ed.).

GUÉRIN, Daniel. **Proudhon: textos escolhidos**. Trad. de Suely Barros. Porto Alegre: L&PM, 1983.

GUÉRON, Rodrigo. “A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx”. In: **Aurora**, 29, 2017.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HAVERMANN, Daniel. “Nietzsche, die Religion und Erlösung”. In: **Nietzsche-Studien**, 35, 2006.

HEINE, Heinrich. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha**. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HEINEN, Isabella V. S. **A crítica da modernidade em Nietzsche: o último homem e o tipo escravo**. Belém: UFPA, 2015 (dissertação de mestrado).

HEIT, Helmut; THORGEIRSDOTTIR, Sigridur (Hrsg.). **Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

HEIT, Helmut. “Verdade é práxis: Nietzsche e Marx”. In: **Cadernos Nietzsche**, 39, 2018.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias** (Primeira Parte). Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. **Teogonia**. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____. **Os trabalhos e os dias**. Trad. de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismos desde 1870**. Trad. de Maria C. Paoli e Ana Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HÖFF, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 2004.

HUNT, Lester H. “Politics and Anti-Politics: Nietzsche’s View of the State”. In: **History of Philosophy Quarterly**, 2, 1985.

IGLÉSIAS, Maura. “Apresentação do diálogo”. In: PLATÃO. **Mênnon**. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

ITAPARICA, André. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2002.

JACUBOWSKI, Felipe R. **Nietzsche: a doutrina da vontade de potência como superação do mecanicismo**. Toledo: Unioeste, 2011 (dissertação de mestrado).

JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JANZ, Curt P. **Friedrich Nietzsche: uma bibliografia** (Volume I: infância, juventude, anos em Basileia). Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016a.

_____. **Friedrich Nietzsche: uma bibliografia** (Volume II: os dez anos do filósofo livre). Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016b.

_____. **Friedrich Nietzsche: uma bibliografia** (Volume III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros). Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016c.

- JULIÃO, J. N. “Sobre o prólogo do *Zaratustra*”. In: **Cadernos Nietzsche**, 23, 2007.
- _____. “As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo”. In: **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, vol. 07, nº. 1, 2014.
- JÚNIOR, Wilson Alvez Ribeiro (Org. e ed.). **Hinos Homéricos**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. **Sobre a pedagogia**. Trad. de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.
- KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche et le cercle vicieux**. Paris: Mercure de France, 1969.
- KNOLL, M.; STOCKER, B. (Ed.). **Nietzsche as Political Philosopher**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. São Paulo: Editora Ática, 1979.
- KÖSTER, Peter. “Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts”. In: **Nietzsche-Studien**, 10/11, 1981/1982.
- KÜHNEWEG, Uwe. “Nietzsche und Jesus – Jesus bei Nietzsche”. In: **Nietzsche-Studien**, 15, 1986.
- LACERDA, Oclécio das C. **Nietzsche e a Europa do futuro**. Guarulhos: Unifesp, 2014 (dissertação de mestrado).
- LAÊRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LANG, Berel. “Misinterpretation as the Author’s Responsibility (Nietzsche’s fascism, for instance)”. In: GOLOMB, J.; WISTRICH, R. **Nietzsche, godfather of fascism?** New Jersey: Princeton University Press, 2002.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **Hegel, Marx, Nietzsche: ou le royaume des ombres**. Belgique: Casterman, 1975.

LEITE, Alex. “Condificação, memória, coesão: um paralelo entre Nietzsche e Clastres”. In: **Cadernos Nietzsche**, 17, 2004.

LEMM, Vanessa. **Nietzsche’s Animal Philosophy: culture, politics, and the animality of the human being**. New York: Fordham University Press, 2009.

LESKY, Albin. **Historia de la Literatura Griega**. Trad. de José M. Dias Regañón e Beatriz Romero. Editora Gredos: Madrid, 1968.

_____. **A tragédia grega**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1976.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. de Luigi Dei Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LOPES, Rogério A. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Belo Horizonte: UFMG, 2008 (tese de doutorado).

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata**. Trad. de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2009.

LOURENÇO, Frederico. “Introdução aos quatro Evangelhos”. In: **Bíblia**, volume I : Novo Testamento : os quatro Evangelhos. Trad. de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. “Introdução”. In: **Bíblia**, volume II : Novo Testamento : Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Trad. de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LÖWITH, K. **Nietzsche: philosophie de l’éternel retour du même**. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

_____. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XXI. Trad. de Flamarion C. Ramos e Luiz F. B. Martin. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

LÖWY, M. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 1990.

LUKÁCS, G. **El asalto a la razón**. Trad. de Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1968.

MACEDO, Iracema. **Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos**. São Paulo: Annablume, 2006.

MACHADO, Roberto. “Introdução: arte, ciência e filologia”. In: MACHADO, R (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre *O nascimento da tragédia***. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MARTI, Urs. “Der Plebejer in der Revolte - Ein Beitrag zur Genealogie des ‘Höheren Menschen’”. In: **Nietzsche-Studien**, 18, 1989.

_____. “Nietzsches Kritik der Französischen Revolution”. **Nietzsche-Studien**, 19, 1990.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”. In: MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

_____. **Nietzsche**: filósofo da suspeita. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

MARTI, Urs. “Nietzsche Kritik der Französischen Revolution”. In: **Nietzsche-Studien**, 19, 1990.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Trad. de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATTOS, Fernando C. **Nietzsche e o primado da prática**: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo. São Paulo: USP, 2007 (tese de doutorado).

MAURER, Reinhart K. “Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik”. In: **Nietzsche-Studien**, 8, 1979.

MECA, Diego S. **Nietzsche**: La experiência dionísíaca del mundo. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”. In: **Cadernos Nietzsche**, 28, 2011.

_____. “Nietzsche ou da eternidade do tempo”. In: **Cadernos Nietzsche**, 33, 2013.

MECKEL, Markus. “Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen”. In: **Nietzsche-Studien**, 9, 1980.

MEHREGAN, Hushang. “Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche – Eine vergleichende Gegenüberstellung”. In: **Nietzsche-Studien**, 8, 1979.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

MONTINARI, M. “Equívocos marxistas”. In: MARTON, S. (org.). **Nietzsche pensador mediterrâneo**: a recepção italiana. Trad. de Dion D. Macedo. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

MOURA, C. “Cultura, civilização e barbárie do ponto de vista da crítica de Nietzsche aos alemães”. In: **Cadernos Nietzsche**, 27, 2010.

MÜLLER-LAUTER, W. “O desafio Nietzsche”. In: **Discurso**, 21, 1993.

_____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. de Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”. In: **Cadernos Nietzsche**, 6, 1999.

_____. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NASSER, Eduardo. “Nietzsche e a morte”. In: **Cadernos de filosofia alemã**, nº 11, jan-jun, 2008.

_____. **Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo**. São Paulo: USP, 2013 (tese de doutorado).

_____. “Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos”. In: **Revista HYPNOS**, São Paulo, v. 34, 1º sem., 2015.

NEVES, Juliano. “Cosmologia dionisiaca”. In: **Cadernos Nietzsche**, 36, 2015.

NEUMANN, Harry. “Superman or Last Man Nietzsche’s Interpretation of Athens and Jerusalem”. In: **Nietzsche-Studien**, 5, 1976.

NEWMAN, Saul. “Anarquismo e a política do ressentimento”. In: **Verve**, 14, 2008.

NUNES, Carlos Alberto. “A questão Homérica”. In: HOMERO. **Ilíada**. Rio de Janeiro, Ed. Ediouro, 2004.

_____. “Introdução”. In: PLATÃO. **Fédro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

OLIVEIRA, Bernardo C. “Três elementos preliminares para uma leitura política do pensamento de Nietzsche”. In: **Cadernos de ética e filosofia política**, vol. 12, 1, 2008.

_____. **A guerra desesperada: cultura e política em Nietzsche**. Rio de Janeiro: PUC, 2011 (tese de doutorado).

OLIVEIRA, J. “O ‘réalismo de Nietzsche: marcas de uma amizade em torno da produção de *Humano, demasiado humano*”. In: **Kalagatos**, Fortaleza, v. 8, nº 16, 2011.

OLIVEIRA, Leonardo C. de. **O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo nietzschiano**. Pelotas: Ufpel, 2014 (dissertação de mestrado).

ORSUCCI, Andrea. “Nietzsche, Overbeck und die Religionswissenschaft”. In: **Nietzsche-Studien**, 37, 2008.

OTTMANN, Henning. **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.

OTTO, Walter Friedrich. **Dionysos: Mythos und Kultus**. Frankfurt: Klostermann, 1996.

_____. **Os Deuses da Grécia**: a imagem do divino na visão do espírito grego. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

_____. **Teofania**: o espírito da religião dos Gregos antigos. Trad. de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

PANÓPOLIS, Nonno de. **Les Dionysiaques**: ou les voyages, les amours et les conquêtes de Bacchus. Paris: R. Foüet, 1625.

PARMEGGIANI, M. “Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade”. In: **Cadernos Nietzsche**, 16, 2004.

PASCHOAL, A. E. **A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche**. Campinas: Unicamp, 1999 (tese de doutorado).

_____. “A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**, 23, 2007.

_____. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009a.

_____. “Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução da moral”. In: **Kant e Prints**. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, p. 323-340, jul.-dez., 2009b.

PASCUAL, A. S. “Introducción (1972)”. In: NIETZSCHE, F. **El Nacimiento de la Tragedia**. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

PINHEIRO, Victor S. “Introdução”. In: PLATÃO. **O Banquete**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972a (Coleção Os Pensadores).

_____. **Político**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972b (Coleção Os Pensadores).

_____. **Sofista**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972c (Coleção Os Pensadores).

_____. **Íon**. Trad. de Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988.

_____. **As leis**. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

_____. **Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001a.

_____. **Mênon**. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001b.

_____. **Teeteto**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001c.

_____. **Protágoras**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002.

_____. **A república**. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fédon**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011a.

_____. **Fédro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011b.

_____. **O Banquete**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011c.

PLUTARCO. **Obras morales y de costumbres (moralia)**. Trad. de Francisco Martín García. Madrid: Gredos, 1987 (Tomo IV).

RABELO, Rodrigo C. "Platão contra Homero: arte contra ascetismo a partir de *Para a genealogia da moral*". In: **Revista trágica**, Vol. 04, nº1, 1º sem. de 2011.

RAMAEKERS, Stefan. "Teaching to Lie and Obey: Nietzsche on Education". In: **Journal of Philosophy of Education**, 35, 2001.

RESCHKE, Renate. "Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse". In: **Nietzsche-Studien**, 18, 1989.

_____. "Korruption". In: **Nietzsche-Studien**, 21, 1992.

_____. "'Welt-Klugheit' - Nietzsches Konzept vom Wert des Mediokren und der Mitte". In: **Nietzsche-Studien**, 26, 1997.

REZENDE, C. N. “Filosofia e linguagem em Nietzsche: considerações acerca do recurso às figuras”. In: **Cadernos Nietzsche**, 3, 1997.

ROHDE, Erwin. “*O nascimento da tragédia no espírito da música* de Friedrich Nietzsche. Leipzig, 1872” (Resenha publica no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872). In: MACHADO, R (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre *O nascimento da tragédia***. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

ROSSI, Miguel A. “Nietzsche: esboços de um perspectivismo político”. In: **Cadernos Nietzsche**, 18, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973a (Coleção Os Pensadores).

_____. **Discurso sobre economia política**. Trad. de Maria Constança Peres Pissara. Petrópolis: Vozes, 1995a.

_____. **Do contrato social**. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (Coleção Os Pensadores).

_____. **Emílio: ou, da Educação**. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.

_____. “Da honra e da virtude”. In: **Kínesis**, vol. VIII, nº. 16, 2016.

RUBIRA, L. “Vestígios das manhãs: notas escritas acerca da escrita de Nietzsche enquanto ‘tarde’ de seus pensamentos”. In: **Cadernos Nietzsche**, 17, 2004.

_____. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2010.

SABATINI, Marco. **A medida do êxtase**. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2013 (dissertação de mestrado).

_____. “Kant e a consideração trágica da existência em Nietzsche”. In: **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 6, nº 12, 2015a.

_____. “O Apolo desmesurado d’*O nascimento da tragédia* contra os intérpretes de Nietzsche”. In: **Philósophos**, v. 20, nº 1, jan./jun. 2015b.

_____. “A morte filológica de Nietzsche: o período pré-homérico e a filologia clássica”. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21, n. 1, pp. 99-115, 2016.

SALAGUARDA, Jorg. “Der Antichrist”. In: **Nietzsche-Studien**, 2, 1973.

SANCHO C., J. “A ‘grande política’”. In: **Cadernos Nietzsche**, 36, 2015.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Saber do negro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SANTOYO, Victor-Manuel P. “Hermenêutica e pluralismo subjetivo: o fundamento da liberdade no pensamento de Espinosa”. In: **Cadernos Espinosanos**, 21, 2009.

SHELLONG, Dieter. “Einige Interpretationsfragen zu Nietzsches Verurteilung des Christentums”. In: **Nietzsche-Studien**, 18, 1989.

SCHRIFT, Alan D. “Nietzsche *for* democracy?”. In: **Nietzsche-Studien**, 29, 2000.

SENA, Allan. **Nietzsche e o tipo psicológico do redentor**. Campinas: Unicamp, 2012 (dissertação de mestrado).

SILK, M. S.; STERN, J. P. **Nietzsche on Tragedy**. London, New York: Cambridge Paperback Library, 1983.

SILVA, José W. da. “O princípio que fundamenta a tripartição da alma na *República* de Platão”. In: **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, Campinas, nº 25, jul. 2008/jun. 2009.

SILVA JUNIOR, I da. **Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã**. São Paulo: USP, 2005 (tese de doutorado).

_____. “Tropeços nacionalistas: Lutero na berlinda”. In: **Cadernos Nietzsche**, 24, 2008.

_____ (org.). **Filosofia e cultura: Festschrift** para Scarlet Marton. São Paulo: Editora Barcarolla, 2011.

SKIRL, Miguel. “Andreas Urs Sommer: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums”. In: **Nietzsche-Studien**, 27, 1998.

SKOWRON, Michael. “Neuerscheinungen zu Nietzsches Philosophie der Religion und der Religion seiner Philosophie”. In: **Nietzsche-Studien**, 36, 2007

SMITH, John H. “Nietzsche’s Decadent Will and *grosse Gesundheit*: psychology, sexualized *maladies de volonté* and *grosse Politik*”. In: **German Studies Review**, 34/2, 2011.

SNODGRASS, Anthony. **Homero e os artistas**: texto e pintura na arte grega antiga. Trad. Luiz Alberto Machado Cabral e Ordep José Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

SOKOLOFF, W. “Nietzsche’s Radicalization of Kant”. In: **Polity**, vol. 38, n. 4, 2006.

SOUZA, Eliane C. de. “Platão e Parmênides: notas sobre o ‘parricídio’”. In: **Letras Clássicas**, nº 2, p. 27-38, 1998.

STARCROSS, Leigh. “‘Nietzsche was anarchist’: reconstruction Emma Goldman’s Nietzsche lectures”. In: MOORE, John; SUNSHINE, Spencer (orgs.). **I am not a man, I am Dynamite!**: Friedrich Nietzsche and Anarchist Tradition. Brooklyn, NY: Autonomedia, 2004.

STEGMAIER, W. “Antidoutrinas. Cena e doutrina em *Assim falava Zarathustra*, de Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**, 25, 2009.

TÁCITO. **Anais**. Trad. de J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: W. M. Jackson, 1964.

TAURECK, Bernhard. “Der Tod Gottes – Der Gott der Toten”. In: **Nietzsche-Studien**, 4, 1975a.

_____. “Nietzsches Herausforderung der Scholastik”. In: **Nietzsche-Studien**, 4, 1975b.

TEÓGNIS. “425-428”. In: GONZÁLEZ, J.; JIMÉNEZ, J. **Antología temática de la poesía lírica griega**. Madrid: Ediciones Akal, 1990.

TOLSTÓI, L. **Journaux et carnets**. Trad. de Gustave Aucouturier. Paris: Gallimard, 1980 (Vol. II).

_____. **Minha religião**. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: A Girafa, 2011.

TONGEREN, Paul van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudo sobre *Para além do bem e do mal*. Trad. de Jorge Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

TORDESILLAS, Alonso. “Platão, Protágoras e o homem-medida”. In: **Dissertatio** [29], 11-42, inverso de 2009.

TORRANO, J. “O mundo como função de Musas”. In: HESÍODO. **Teogonia**. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

TORRES, André C. B. A. **O utilitarismo é um asceticismo**. Recife: UFPE, 2017 (tese de doutorado).

TOTÓRA, Silvana. “Vontade de potência: a *grande* política. Arte e política em Nietzsche – apontamentos de um estudo inicial”. In: **Aurora**, 2, 2008.

TRILLHAAS, Wolfgang. “Nietzsche ‘Priester’”. In: **Nietzsche-Studien**, 12, 1983.

TÜRCKE, Christoph. **O louco**: Nietzsche e a mania da razão. Trad. de Antônio C. P. de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

_____. “A vida é bela: o *amor fati* de Nietzsche no cinema”. In: **Revista Impulso**, nº 28, 2001.

TURGUENIEV, I. **Pais e filhos**. Trad. de Ivan Emilianovitch. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

VENTURELLI, Aldo. “Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring”. In: **Nietzsche-Studien**, 15, 1986.

VIESENTEINER, J. “A grande política e sua relação com os fragmentos inéditos *Kriegserklärung*”. In: **Revista de Filosofia**, v. 15, n. 16, 2003.

_____. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. **Experimento e vivência**: a dimensão da vida como *pathos*. Campinas: Unicamp, 2009 (tese de doutorado).

_____. “Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico de Nietzsche”. In: **Revista Cadernos de Filosofia Alemã**, jul.-dez., 2015.

VILLELA-PETIT, Maria da P. “Platão e a poesia na *República*”. In: **Kritérion**, Belo Horizonte, nº 107, p. 51-71, Jun/2003.

VISBAL, Marta de La V. “Ética e política. Genealogia e alcance do ‘último homem’ na filosofia de Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**, 17, 2004.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. de Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WAGNER, R. **Beethoven**. Trad. de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

WELFING, Johannes F. “Nietzsche and the Knowledge of the Child at Play: On the Question of Metaphysics”. In: **Comparative Literature and Culture**, 1, 3, 1999.

WEBER, José Fernandes. “Arte, política e educação: sobre o conceito de Formação, Cultivo (Bildung)”. In: **VII Congresso Nacional de Educação - EDUCERE**, 2007, Curitiba. Anais do VII Congresso Nacional de Educação - EDUCERE. Curitiba: Champagnat, vol.1, 2007.

WHITLOCK, G. “Roger Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination”. In: BABICH, B., COHEN, R. (Org.). **Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences**. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

WHITMAN, J. “Nietzsche in the magisterial tradition of German classical philology”. In: **Journal of the History of Ideas**, vol. 47, nº 3, 1986.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. **Erinnerungen: 1848-1914**. Leipzig: Koehler, 1928.

_____. “Filologia do Futuro! – Primeira parte”. In: MACHADO, R (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005a.

_____. “Filologia do Futuro! – Segunda parte”. In: MACHADO, R (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005b.

WINKELMANN, J. J. **Reflexões sobre a arte antiga**. Trad. de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento; UFRGS, 1975.

WOLF, F. A. “*Darstellung der Altertumswissenschaft*”. In: **Museum der Altertums-Wissenschaft**. Belim: ed. F. A. Wolf e P. Buttman, 1807.

_____. *Prolegomena ad Homerum*. Halle: 1795.

WOLFF, F. **Sócrates**: o sorriso da razão. Trad. de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

WOODCOCK, G. **História das ideias e movimentos anarquistas**: a ideia (Vol. 1). Trad. de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2007.

WOTLING, Pratick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Trad. de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972a (Coleção Os Pensadores).

_____. **Apologia de Sócrates**. Trad. de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972b (Coleção Os Pensadores).

ZATERKA, Luciana. “Nietzsche: a ‘verdade’ como ficção”. In: **Cadernos Nietzsche**, 1, 1996.