

Nietzsche  
Combate político contra a fraqueza

Leonel Antunes M. R. da Silva

Brasília, fevereiro de 2013

Universidade de Brasília  
Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação apresentada  
para obtenção do título de  
mestre em filosofia  
pela Universidade de Brasília

Orientador: Hilan Nissior Bensusan

Nietzsche  
Combate Político Contra a Fraqueza

Leonel Antunes M. R. da Silva

Brasília, fevereiro de 2013

---

Prof. Hilan Nissior Bensusan  
(Orientador)

---

Prof. Julio Cabrera  
(Membro da banca)

---

Prof. Adriano Correia  
(Membro da banca)

## Agradecimentos:

Quero me fazer grato pelo fim desse trabalho a minha mãe Marta Meneses Antunes e a minha avó Maria de Jesus Meneses Antunes por terem me suportado emocionalmente e financeiramente nesses últimos anos. Aos meus professores Hilan Bensusan, por sua amizade, que sempre extrapolou os limites da academia, por todas as orientações nesse caminho tortuoso do pensamento; e Julio Cabrera por ser sempre, mais que um professor, um filósofo inquietante e pródigo em despertar os problemas mais agudos para o fazer filosófico. Também aos professores Wanderson Flor e André Gomes que participaram da minha banca de qualificação, ao professor Anderson Gonçalves por tudo aquilo que me ensinou sobre o pensamento alemão. Quero agradecer meu irmão Gabriel Antunes, meu gêmeo, sem ele meus pensamentos não teriam nunca o estímulo que precisam para vicejar, e a todos os meus outros irmãos: Janaína, Nicolaus e Frederico que embora não compartilhem comigo os percursos acadêmicos são parte constitutiva do meu ser no mundo; a minha coautora (junto com o Hilan) no nosso livro sobre Heráclito Luciana Ferreira; aos meus amigos Daniel Barbosa e Danilo Frabetti que há muitos anos são prósperos no debate sem o qual a filosofia não é nada; a Rafael Oops por sua constante lealdade e por sempre acreditar nas minhas potências; e também a Eduardo Alves, Álvaro Regiani, Gabriel e Pedro Mesquita, Bárbara Barros, Bruno Borges, Frederico Costa, João Otávio Maia que tantas vezes seguraram minha onda quando ela se fez nas ressacas que nos puxam para o fundo. Agradeço aos meus colegas de graduação que me acompanharam em várias batalhas filosóficas: Ricardo Pratesi, Mateus Fonteles, Tomás Cardoso e Fernando Moura que me presenteou já há muitos anos com os meus primeiros livros de Georges Bataille. Pela ajuda que me prestaram na árdua tarefa de coletar bibliografia agradeço a Marcelo Mello, Andres e Hélène Michel Araújo. Agradeço, em especial, a Manuella Mucury por todos os desafios que sua presença na minha vida provocou; e por fim, ao meu pai Joaquim Magalhães que me deu o caderno em que todo esse trabalho começou...

A todos vocês minha gratidão sincera!!!!

*As consequências niilistas da maneira de pensar política e econômico-popular, na qual todos os “princípios” acabam pertencendo ao domínio do espetáculo: o hábito de mediocridade, de mesquinharia, de falta de probidade, etc. O nacionalismo, o anarquismo e outros castigos. Faltam a classe e o homem redentores, os justificadores –*

Friedrich Nietzsche; Vontade de Poder – O niilismo europeu

*As condições para que alguém me entenda, e me entenda por necessidade, eu as conheço muito bem. Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza, para apenas suportar minha seriedade, a minha paixão. É preciso estar habituado a viver nos montes – a ver abaixo de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo das nações, é preciso haver se tornado indiferente, é preciso jamais se 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. E a vontade para a economia do grande estilo: manter junta sua força, seu entusiasmo... A reverência por si mesmo; o amor a si; a incondicional liberdade ante si mesmo...*

Friedrich Nietzsche; Prólogo de O Anticristo

## Resumo:

Este trabalho buscou lidar com as questões políticas envolvidas na obra de Nietzsche. Para isso foi necessário mostrar como, do desenvolvimento do niilismo, as relações políticas surgem desde a natureza, atravessando a humanidade e ultrapassando, nas relações de forças cujo resultado é a supremacia dos fracos sobre os fortes. O primeiro capítulo mostra, através do método nietzschiano da Genealogia, como, desde as origens do humano, se instaurou uma tal supremacia. O segundo capítulo parte em direção a apropriação que Georges Bataille, a partir dos anos 30, faz dos problemas levantados por Nietzsche; sua defesa contra a apropriação fascista, expondo os incômodos centrais nas tentativas de assimilar Nietzsche a uma plataforma política tradicional, e ainda, como através dos conceitos de transgressão e comunidade ligados a experiência interior, ela pode ser repensada. A terceira parte considera as tentativas de Lukács e Losurdo de tomar Nietzsche como um defensor das elites e do status quo e entende-lo como incompatível com ideais de esquerda. Uma conclusão apresenta algumas perspectivas para uma política nietzschiana.

Palavras-chave: Nietzsche, Bataille, Lukács, política das forças, niilismo, Genealogia, erro, vontade de verdade, vontade de poder, comunidade, biopolítica.

## Abstract:

This work endeavors to deal with political issues around Nietzsche's work. It shows how nihilism entails, from political relations in nature to the scope of what is beyond human, the overpowering of the strong by the weak. The first chapter shows, through Nietzsche's genealogical method, how such a supremacy of the weak was established. The second chapter considers the use George Bataille made of some of Nietzsche's ideas to argue against, and not in favor, all kinds of fascism. Bataille makes explicit the troubles associated to the attempts to assimilate Nietzsche to traditional political platforms and how politics can be rethought in terms of community and inner experience. The third chapter explores the attempts of Lukács to show that Nietzsche was a defender of the elites and of the status quo and therefore incompatible to the ideals of any left. Finally, a conclusion presents some avenues for a Nietzschean politics.

Keywords: Nietzsche, Bataille, Lukács, politics of forces, nihilism, Genealogy, mistake, will of truth, will of power, community, biopolitics, the post-human.

## Sumário:

<b>Introdução: A Conclamação de Nietzsche</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1: O que significa defender o forte contra o fraco?</b>	<b>17</b>
– 1.1 O laboratório da vida	17
– 1.2 Política: Ensinar ao homem o futuro do homem	43
<b>Interlúdio I – Visão dionisíaca do mundo</b>	<b>47</b>
<b>Capítulo 2: Georges Bataille - Por uma outra comunidade</b>	<b>53</b>
– 2.1 A luta contra o fascismo	53
– 2.2 A experiência interior, a comunidade e a transgressão	61
<b>Interlúdio II – Acerca do Acéfalo</b>	<b>71</b>
<b>Capítulo 3: A crítica de Lukács</b>	<b>75</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>96</b>

## Introdução:

### A Conclamação de Nietzsche

1. A política para Nietzsche começa com uma conclamação em favor do forte contra os fracos. Na seção 685 da *Vontade de Poder*<sup>1</sup> ele formula um programa: sempre há que se defender (ou comprovar, ou proteger, ou revelar, ou armar) o forte contra os fracos.<sup>2</sup> A conclamação aparece avizinhada de uma constatação: os fracos tendem sempre a vencer<sup>3</sup>. A conclamação traz logo a tona algumas questões. Quem é o forte? Por que os fracos o ameaçam tanto – de onde vêm sua força? Quem está sendo conclamado a defender o forte? Nietzsche concebe o niilismo em função das disputas perdidas pelo forte – o triunfo dos fracos não se dá sem contaminar a própria vida. O campo de batalhas que importa entre o forte e seus detratores é a própria vida, é ela que está em jogo nos valores que a constituem. Um certo niilismo aparece tornando-a esquelética, reativa, passiva e a faz girar em torno de sua mera manutenção. A conclamação tem como alvo a vida – é preciso torná-la outra coisa, preservar as forças que ela ainda produz para reconstituí-la. Eis então aquilo que pode se desprender do projeto nietzschiano: encontrar, revelar e proteger as forças em suas disparidades e peculiaridades daquilo que as carcome, que as dilacera.

A conclamação de Nietzsche é também a porta de entrada de uma maneira nova de conceber o que seja política. Em particular, ela determina um escopo novo para a política. Primeiro, ela aponta para o terreno onde se dá o ato político, o lócus da atividade política – e este *terreno é a vida* em toda a sua abrangência; não se limita às ações da espécie humana em determinados fóruns, nem se limita aos efeitos das decisões conscientes humanas. Não se limita aos projetos humanos e a fricção entre eles. Ela aponta para forças e alianças que eventualmente transpassam

---

<sup>1</sup> Apesar de todos os problemas constantemente alardeados pelos exegetas de Nietzsche, nos permitimos usar o suspeito livro *A Vontade de Poder*. Nossa justificativa se baseia no simples fato de que não existe ainda uma edição crítica de Nietzsche em português, que traga na íntegra e organizado de modo cronológico, os textos que fazem parte do espólio. Contudo, sempre que foi possível, tentamos ancorar nossa interpretação em aforismos presentes nos livros publicados em vida por Nietzsche. De todo modo, a edição que usamos, respeita as versões filologicamente atestadas pela edição crítica de Colli e Montinari.

<sup>2</sup> A passagem no original alemão diz: So seltsam es klingt: man hat die Starken immer zu beweisen gegen die Schwachen. die Glücklichen gegen die Missglückten; die Gesunden gegen die Verkommenden und Erblich-Belasteten.

<sup>3</sup> V.P. § 864.

os limites do que é considerado humano. Segundo, ela aponta para um teatro de forças que *constitui indivíduos*; político não é apenas o modo como os indivíduos se congregam, tomam decisões, agem coletivamente ou instituem corpos sociais – os processos de constituição dos indivíduos (dos fortes, dos fracos) é que se tornam personagens políticos. A política não é antecedida pela espécie – e tampouco se exaure com ela – mas antes a precede e a ultrapassa. A origem da espécie humana – como a de qualquer outra por processos que nos acostumamos a chamar de naturais – está permeada de política.<sup>4</sup> Terceiro, nada está, em princípio, isento de dimensões políticas: a política não está condicionada ao endosso ou à sanção de alguma autoridade e nem se inaugura com um ato de reconhecimento por parte de algum ator político estabelecido, mas antes está nos *subterrâneos mesmo dos atos de reconhecimento*. O reconhecimento, ou a ausência dele, por diferentes agentes é produzido por forças que já são políticas. Uma vez que o foco da política é a vida mesma, a produção mesma da vida está repleta de política, reconhecida ou não. Os três ingredientes desse escopo da política apontam para um quarto: a política está intimamente ligada ao *projeto de genealogias*. Apresentar uma genealogia é, de certo modo, uma intervenção política. A política não está apenas nos contratos e promessas – como não está limitada aos atos de reconhecimento – mas está naquilo que tem como efeito os contratos e as promessas. A política começa onde começam as genealogias.

É claro, portanto, que a conclamação não se presta simplesmente a um discurso em palanque – de fato, gritada de um palanque ela soa como sendo não mais do que um discurso conservador ou reacionário. Nos palanques, a defesa dos que parecem fortes no momento – e que muitas vezes não fazem mais do que reunir fraquezas – já é feita amiúde. A conclamação convida a olhar para a genealogia mesma destes palanques e a procurar que forças os constituiu, que fraquezas os mantêm de pé. A roldana da política, conforme a conclamação, gira em torno do niilismo que propaga o domínio das fraquezas e institui a vontade de nada.<sup>5</sup> O domínio das fraquezas – e seu confronto com o forte – é muitas vezes transversal ao espectro político dos palanques; os fracos sobrepõem os fortes tanto nos atos políticos dos que preservam as elites que atualmente imperam quanto nos atos

---

<sup>4</sup> Interessante considerar, por exemplo, o foco de Sloterdijk quando, em *O mesmo barco: Ensaio sobre a hiperpolítica* (São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 20), ele cunha a noção de paleopolítica a qual ele associa ao milagre da repetição do homem pelo homem.

<sup>5</sup> Cf. GM III §1, “O homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...”



políticos dos que as combatem. A conclamação age sobre os dois lados e, em certo sentido, estabelece uma outra urgência: a combater a fraqueza onde quer que ela apareça, onde quer que ela atue erodindo o forte. Trata-se de um combate (político) pela política pois se política não for mais do que o efeito da vontade de preservação que anima os fracos – a satisfação com o inanimado – e se propõe a resgatar ou manter estática a vida movida pelo nada, ou pelo nada mais que sua reprodução, a política perde aquilo que de melhor desde sempre a caracterizou: a tarefa de determinar as metas, de gerar futuro, de plasmar nossa realidade para além do que somos<sup>6</sup>. Afinal, se as possibilidades para que se desabroche em nós nossas mais poderosas potências são sistematicamente sabotadas, como indica o diagnóstico nietzscheano, então o valor desses parâmetros e o modo de vida que os sustenta precisam ser colocados na pauta. Trata-se de politizar o processo mesmo que permite que a fraqueza impere. Seu predomínio, Nietzsche conclama, precisa ser desafiado, o forte precisa ser revelado, armado e defendido – e com ele um escopo para a política para além dos palanques, dos contratos, das promessas, dos sistemas jurídicos, das eleições, das agremiações, da espécie humana e dos indivíduos.

Esta dissertação pretende explorar a conclamação de Nietzsche em pelo menos algumas de suas consequências. Trata-se de mostrar que o deslocamento que Nietzsche tenta fazer no eixo da política abre caminhos para que ela possa ser repensada de diversas maneiras. De fato, como veremos, o século XX repercutiu de diferentes maneiras o legado da conclamação: o esforço de Bataille de exorcizar o fascismo com elementos nietzschianos, e sua recusa pela política dos palanques em nome de um movimento subterrâneo que eclode no êxtase da experiência interior, a ênfase na biopolítica e a emergência de movimentos políticos pós-humanistas são alguns dos exemplos que a dissertação aventa. A conclamação não é, de fato, uma mera repercussão da defesa da elite e dos poderosos da vez – ela fala pelo forte, aquele que sistematicamente elude tanto o polo reacionário da política de palanque quanto o polo revolucionário. Nesta dissertação, a conclamação é apresentada como o avesso do discurso de conservação do status quo – ela se dirige contra um niilismo que se tornou o estado das coisas; mantê-lo significa nada muito distante de deixar os fracos instalados em suas trincheiras onde, desejando nada, combatem o forte.

---

<sup>6</sup> C.I. IX §39, ABM §203 e HDH §472.

De outro modo, a política e aquilo que se poderia querer com ela permanecem reféns de uma intransigência da ordem de potências vitais incapazes de se projetar seja enquanto obediência, seja enquanto governo de si ou de outros. Essa parece ser a principal reverberação política da relação de domínio dos fracos e adaptados sobre os fortes.

2. O terreno da política na conclamação de Nietzsche pelo forte – a vida ela mesma – é já o terreno onde se move a dinâmica das populações e das espécies em um cenário darwinista. Darwin entendeu que é a interação entre as inúmeras forças seletivas que determinam o corpo e a forma de vida dos indivíduos – em suas espécies. Tais formas – por exemplo enquanto características de uma espécie – não são em momento algum independentes das forças que as propiciaram, das condições que as tornaram possível ou do ambiente que as selecionou. Para Nietzsche, isso descreve uma política – e uma política a ser combatida. O terreno em que esse combate se dá é esboçado pela teoria darwinista das espécies – a teoria, no entanto, deve ser combatida politicamente. Nietzsche formula sua conclamação em favor do forte em diálogo com o darwinismo: “Quem sobrevive é o fraco, ele sempre vence o forte!”, e parece ir ainda mais longe ao dizer: “encontro a ‘terribilidade da natureza’, da qual tanto se fala, em outro registro: ela é terrível contra seus filhos mais felizes, ela poupa, protege e ama *les humbles* (os humildes)”<sup>7</sup>. Na natureza, ele prossegue, predomina sempre os adaptados, os ordinários, os comuns, os sobreviventes. E no entanto, eis o espaço da conclamação e da política que se segue, isso não quer dizer uma lei inexorável (“guardemo-nos de dizer que há leis na natureza”<sup>8</sup>), pois é sempre apesar das condições que encontramos na vida e no mundo, mais do que graças a elas, que se faz a afirmação e o gesto do criador. O forte se faz a revelia, apesar das condições desfavoráveis; e quando no jogo do acaso da história e da natureza ele surge, então pode também surgir a alavanca de uma ressurreição contra o enfraquecimento. Defender o forte é sobretudo defender a força, ser capaz de encontrá-la e de afirmá-la. A vida, regida pela destruição da força em favor da fraqueza, contém nela os elementos de um outra política: a política da ousadia.

---

<sup>7</sup> V.P. §685.

<sup>8</sup> G.C. §109.

Em uma das muitas seções chamadas Anti-Darwin (em particular *n'A Vontade de Poder*), onde aparecem os problemas da relação entre os fortes e os fracos, Nietzsche ataca o princípio da escola de Darwin: a seleção natural não privilegia os mais fortes. Antes o contrário, o mais constante na natureza é a “inevitável supremacia dos tipos medianos”. Esse ponto é sustentado tanto diante de um darwinismo natural, quanto de um darwinismo social (não por acaso sua constante crítica a Herbert Spencer). “Os fortes, as exceções, os casos felizes perdem sua força diante do rebanho organizado, se tem contra si o número imenso dos fracos.”<sup>9</sup> Mas, se esse é um fato natural, a genealogia investiga as variações dessas tendências vitais ao longo da história da espécie e descreve diferenças, “o europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença”<sup>10</sup>, e se projeta para o futuro: “Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade”<sup>11</sup>. Ou seja, há que perscrutar aquilo que subjaz a supremacia do mediano para fazer uma genealogia da vitória contra os fortes e há que usar essa genealogia para encontrar a força de resistência às fraquezas dos rebanhos organizados. Algo pode e deve ser feito, conclama Nietzsche, contra o estado de coisas em que a seleção natural nos lega a indigência de nossas fraquezas contra a exuberância das forças.

Em outro aforismo chamado Anti-Darwin, Nietzsche expressa sua aderência a ideia de que a vida não está associada à escassez e ao comedimento que desta resultaria, mas antes de uma abundância: “o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento... Não se deve confundir Malthus com a natureza.”<sup>12</sup> As teorias modernas em geral denunciam o solo do qual brotaram, são indícios e sintomas do valor da vida que anima esse tempo e seus teóricos. A ênfase dada à “luta pela vida” fala mais acerca de um determinado estado, um estado de indigência e escassez, próprio de um determinado momento histórico (superpopulação nas grandes cidades, dispersão dos modos de vida tradicionais, etc). Mas, com efeito, diante da instauração desse estado de indigência que acarreta a “luta pela vida”, o resultado é o contrário daquele desejado por Darwin: “ou seja, em detrimento dos mais fortes,

---

<sup>9</sup> V.P. §685.

<sup>10</sup> Ant. §4.

<sup>11</sup> ABM §203.

<sup>12</sup> C.I. IX §14.

dos privilegiados, das felizes exceções. As espécies não crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes – pois são em maior número, são também mais inteligentes...” Tanto a teoria darwinista, gerada no bojo do império dos fracos, quanto o estado de coisas que ela descreve – a vitória gradual e persistente de um niilismo em que o forte é suprimido – são elegidos por Nietzsche como adversários políticos; ambos exercem um papel na vitória das fraquezas. A teoria olha para a fraqueza, não dispõe de recursos para transformar o status quo niilista; ela seleciona a vitória da fraqueza como emblemática e, assim, esboça uma política pequena que, de acordo com a percepção de Nietzsche, precisava ser combatida.

Defender os fortes contra os fracos é uma exigência contida na ideia de um *páthos* da distância, sem a qual, para Nietzsche, nada de grandioso pode surgir no mundo. É preciso que haja uma distância entre as classes sociais, e nelas, entre os indivíduos que a compõem, e neles, entre as forças que os implicam naquilo que sempre estão em vias de se tornar, ou seja, é preciso que haja uma hierarquia que não só aparte mas que também incite a se ir sempre adiante<sup>13</sup>. O *páthos* da distância quer dizer “igualdade entre iguais e desigualdade entre desiguais”<sup>14</sup>, e o que disso se segue “Nunca tornar igual o desigual”, é a formulação, com relação ao tema da igualdade estabelecida no ideal moderno de democracia, a mesma inquietação expressa na fórmula: “é preciso proteger o forte contra os fracos”. A política moderna aponta para a decadência da vitalidade da espécie, isso é o que quer dizer democracia moderna, e nossas virtudes são determinadas e provocadas por nossa fraqueza, isso é o que quer dizer toda moral da compaixão que lhe serve de paradigma e caracteriza nossa época como forma de vida declinante. Eis uma passagem que expressa claramente esse problema:

A “igualdade”, um certo assemelhamento real que acha expressão apenas na teoria de “direitos iguais”, é essencialmente própria do declínio: o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *páthos da distância* é característico de toda época forte.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> ABM §257 e CI IX §37.

<sup>14</sup> C.I. IX §48.

<sup>15</sup> C.I. IX §37.

Com a ascensão da democracia moderna enquanto forma de governo, se instaurou a impossibilidade de hierarquizar, de criar as distâncias que podem nos propulsionar para além de nós mesmos. A democracia e seu ideal de igualdade quer nivelar, abolir as distâncias, para nos unir em um só rebanho de malogrados, mansos e governáveis. Mas aí, o problema não é tanto sermos ou não governáveis, mas sim a falta de meta, de projeção, de vontade de futuro com a qual a vida, tal como se fez em nossa espécie, poderia formar uma maior capacidade, um maior poder, o que aqui quer dizer, uma maior possibilidade.<sup>16</sup>

O modo como os fracos predominam aponta para um “espetáculo indesejável”, nele tudo o que é mediano prevalece contra as exceções. Olhar para as condições naturais de desenvolvimento da vida é perceber esse fato, que os fracos se sobressaem por serem mais numerosos, mais astutos, mais espertos, mais pródigos na arte da sobrevivência. Tudo aquilo que estreia uma mudança em um estado de coisas dado, os mutantes de toda espécie, encontra para si um mundo de dificuldades. A primeira criatura aquática que se aventurou em solo firme, encontrou uma dificuldade muito maior para prosperar do que seus antigos pares já adaptados a uma condição dada. Sua nova característica lhe era muito mais uma desvantagem que precisou ser dominada, toda uma parte de suas características ancestrais sacrificada em nome de algo que ainda era apenas uma promessa. Foi preciso uma força de vontade, uma vontade de poder nos termos nietzschianos, um excedente de possibilidade na vida, para que, apesar de todas as adversidades, esse modo de vida prosperasse.

Através dos fracos uma espécie garante para si aquilo que ela já possui, com eles a espécie se propaga, garante uma maior duração de características estáveis, é, em suma, mais próspera. Os fortes, ao contrário, implicam a espécie num enorme risco, pois junto com eles vêm aquilo para o qual não se está ainda pronto, está a aventura, a destruição do que já está conquistado, a dilapidação exuberante do que foi armazenado pelas gerações e transmitido como legado e herança. Nietzsche enxergava na nascente biologia darwinista o erro de creditar ao maior número uma importância maior que às exceções – o que talvez seja um preconceito democrático

---

<sup>16</sup> Ant. §1, 2 e 3; ABM §203.

contrabandeado para a ciência<sup>17</sup>. Mas os muitos servem apenas como meio de transmissão e preservação, com eles nada de novo é conquistado, é a individualidade que se faz de modo mais atuante. Pois, “a vida não é adaptação de condições internas a externas, mas sim vontade de poder, a qual, a partir de dentro, submete a si e incorpora cada vez mais ‘exterior’.”<sup>18</sup> Ser forte nesse sentido quer dizer, ser capaz de afirmar a diferença que se é, se posicionar dentro da hierarquia vital da vontade de poder, impor-se enquanto acontecimento perturbador das ordens estabelecidas no mundo, na natureza e na sociedade<sup>19</sup>. E ser fraco é deixar-se levar, não poder imprimir formas nem a si e nem as coisas, se manter desgostoso e revoltado consigo e com o seu destino próprio, é ser levado pelas situações sem lhe imprimir nenhuma marca. Seguramente, a biologia darwinista mudou muito desde os dias de Nietzsche e, em particular, a ênfase na adaptação ao meio em detrimento à produção de nichos que permitem que os indivíduos produzam ambientes aos quais eles se acoplam foi em geral abandonada ou matizada. De toda maneira, contudo, a biologia darwinista aparece em Nietzsche como um ponto a partir do qual pode ser formulada a política dos fortes; é a partir do desaparecimento do exuberante e do singular em favor dos grandes números, do mediano, que Nietzsche formula sua conclamação a favor do forte. O âmbito da política que ele proclama é o âmbito mesmo da fricção entre as populações: sem agentes fixos, com forças aumentando e diminuindo de ímpeto e com a vida mesma como terreno.

3. Nietzsche permite, portanto, que se pense a política como um nome que caracteriza a aptidão para o acontecimento, e favorece uma atuação que faça frente ao suposto privilégio natural do *grand nombre*. Política contra as maiorias – não contra tudo o que há nelas, mas contra a fraqueza que as faz instituir em maiorias. Nietzsche parece estar torcendo pelas minorias, pelos desadaptados, pelos que podem se acoplar ao que ainda virá. A política como um querer tomar em mãos a produção do futuro para além do acaso que parece favorecer a constância dos fracos e a improbabilidade do forte.

---

<sup>17</sup> É o mesmo problema que Nietzsche encontrava em toda sociologia de Inglaterra e França: “ela conhece por experiência apenas as formas decaídas de sociedade, e muito ingenuamente toma os próprios instintos decaídos como norma dos juízos de valor sociológicos.” C.I. IX §37; e também G.M. II §12.

<sup>18</sup> V.P. §681.

<sup>19</sup> Foi sobretudo a interpretação da filosofia francesa com Deleuze, Klossowski, Derrida e Blanchot que mais destacaram a importância da “diferença” no pensamento de Nietzsche.

Apesar de constatar o predomínio dos fracos desde a natureza é, contudo, preciso lembrar que também Nietzsche, ao seu modo, entendia algum tipo de retorno ao natural: “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”<sup>20</sup> Essa passagem mostra que, para Nietzsche, era preciso retirar da natureza as nossas projeções antropomórficas, e que disso depende a possibilidade de naturalizar os seres humanos. Trata-se de entender a natureza como o domínio das forças, um domínio aberto em que as vontades – assim como os palanques, as autoridades, os atos de reconhecimento – estão subsumidas a uma dinâmica de múltiplas forças em que nada é estipulado antes de ser posto em teste. O “retorno à natureza” não se daria como um voltar, tal como se caracterizou no projeto de Rousseau, por exemplo, mas como um se elevar à natureza, se elevar ao seu aspecto terrível que “pode jogar com grandes tarefas...”<sup>21</sup>. As duas atitudes diante da natureza se distinguem em sentidos contrários, com Rousseau e sua imagem de uma bondade natural, que se faz como compaixão natural<sup>22</sup>, está ainda um resquício de moralização da natureza proveniente de uma atitude ainda divinizadora cristã, que não percebe sua própria projeção antropomórfica. Para Nietzsche, ao contrário, o ascender à natureza se realiza na afirmação dos fortes, tanto no sentido natural como no político (para usar a distinção feita por Rousseau). Uma vez que nos dois âmbitos da vida o que prevalece é o fraco, para que a natureza seja descoberta e redimida é preciso que seu filho mais forte, melhor constituído, crie os meios para vicejar e se afirmar, para que sua elevação seja também a elevação da vida em suas possibilidades.

De todo modo, essa interseção entre o natural e o político que inflama o problema humano entre as formas de vida, não pode ser abordado filosoficamente a partir da metafísica supra-histórica. Tal passo implicaria que os conceitos de forte e fraco são independentes da história. Aqui também o procedimento deve ser darwinista em espírito: os fortes e os fracos não são espécies fixas, mas antes a força aparece em diferentes formas em diferentes populações. Eles se constituem e se transformam seguindo as variações em que seus contextos os implicam, ou seja,

---

<sup>20</sup> G.C. §109.

<sup>21</sup> CI IX §48.

<sup>22</sup> Rousseau; Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, pg. 241.

não possuem uma definição estática. A genealogia de Nietzsche é uma metodologia para lidar com o que constitui o fraco e que o faz vencer o forte. A genealogia é política, como vimos e, assim, não tem a vergonha de se posicionar e estabelecer metas e meios, e de olhar para o passado sem deixar nunca de se projetar para o futuro. Ou seja, ela busca recursos para a rebelião dos fortes, busca subsídios para encontrar os agentes políticos capazes de derrocar o predomínio dos fracos. A genealogia não revela os caminhos subjacentes aos desenvolvimentos históricos, mas antes descobre ingredientes que podem ser colocados a serviço da produção de um futuro para o forte.

4. A dissertação se divide em três partes. Na primeira delas a conclamação pelo forte de Nietzsche é explorada mais detidamente. As noções de forte e de fraco bem como a de genealogia e de agência política são consideradas e também postas a luz de alguns desenvolvimentos recentes das ideias associadas à biopolítica. A segunda investiga o esforço de Georges Bataille de extrair dos escritos políticos elementos de combate ao fascismo; o esforço, mesmo que aparentemente distancie Nietzsche de tudo o que comumente se reconhece como política – por distanciá-lo da política de palanques – expõe os incômodos centrais nas tentativas de assimilar Nietzsche a uma plataforma política conservadora tradicional. E ainda, busca mostrar em que sentido o conceito de experiência, tão importante para Bataille e para constituição de todo um modo de filosofar nos pensadores “nietzschianos” do século XX francês, está relacionado com o gesto transgressor das formas estabelecidas, o êxtase da força dos cumes de nossas potências. A terceira parte considera as tentativas de Lukács de tomar Nietzsche como um defensor das elites e do status quo e entende-lo como incompatível com ideais de esquerda. À luz dos dois primeiros capítulos, estas tentativas aparecem como resultado de má compreensão da natureza da conclamação pelos fortes de Nietzsche. Uma conclusão apresenta algumas perspectivas para uma política nietzschiana.



## Capítulo 1: O que significa defender o forte contra o fraco?

### 1.1 O Laboratório da Vida

Em que consiste a humanidade? Que embate de forças e fraquezas, poderes e impotências se coadunam para que se faça um humano? De onde provém as características que, louvadas ou diminuídas, fez os humanos por tanto tempo crerem numa diferença essencial com os demais modos de vida? Na origem de algo se encontra um material pululante, fértil, proliferativo, e Nietzsche enxerga nisso pouca moral. Que longe de ser divino no sentido de algo esterilizado de mundo, é antes demoníaco na medida em que se faz da força do contágio da terra, da disseminação de suas mutações, da putrefação de suas formas, da crueldade dos viventes. Nietzsche nos fez entender que traçar uma história da gênese de algo é perceber as marcas deixadas nos corpos, seja nos corpos das instituições, no corpo da linguagem, no corpo das espécies. A leitura desses corpos se dá sobre a linha tortuosa do jogo de forças, nas apropriações indevidas, pois todas as apropriações são indevidas até se tornarem legítimas pelo poder de sua vontade. A política das formas, daquilo que plasma sentido nesse mundo que por si só não possui nenhum. O esforço de Nietzsche em direção às origens faz parte de seu próprio esforço no jogo das forças, na política de produção das formas futuras. Quando Nietzsche nos coloca em frente ao terrível de nossa condição, seja revelando a crueldade que se esconde em nossas mais sublimes abstrações, desvendando nosso imenso apreço pela mentira e auto-ilusão, ele parece fazer apelo sempre ao que há de forte e poderoso em nós. Eis a importância de sua conclamação: Queira a força que você é, defenda-se das seduções da fraqueza, faça virar o imemorial jogo em que nos perdemos daquilo que somos. O que quer dizer também que devemos repensar nossa fidelidade com o passado humano e seus hábitos indigentes, porque a história segue sendo o palco onde os fracos sempre vencem os fortes, em que nossas lástimas dobram nossa vontade em direção à vontade de nada.

Nesse capítulo tentamos acompanhar uma parte da pesquisa de Nietzsche acerca das origens, pois entendemos que nesse aspecto de seu pensamento, ainda que ele não seja explicitamente relacionado à política, está o meio de repensar seus enunciados acerca da grande política.

Nietzsche propõe um novo método de se pensar acerca do homem, da natureza e de sua relação. Ele critica toda teoria que, seguindo os passos dos antigos, prevê uma origem diferenciada para a espécie humana e suas capacidades, ou seja, todo pensamento metafísico acerca da origem de nossa espécie e suas realizações, esse caminho segue agora interdito: “Antigamente buscava-se chegar ao sentimento de grandeza do homem apontando para a sua procedência divina: isso agora é um caminho interdito, pois a sua porta se encontra o macaco.”<sup>23</sup>

Para substituir uma tal imagem dos seres humanos, Nietzsche nos oferece a análise genealógica. Mas a riqueza dessa análise não se resume apenas em se prestar a uma maior confiabilidade no estudo da origem da espécie humana, suas instituições e costumes. Sua importância, para Nietzsche, ultrapassa essa medida no sentido em que é ela mesma a atividade de repensar o valor das coisas. Genealogia é o estudo da origem e também a reavaliação dos valores implicados nesse estudo. Ela é genética e crítica<sup>24</sup>. E é apenas desde um olhar genealógico que a sua conclamação acerca da relação entre fortes e fracos pode fazer sentido<sup>25</sup>, pois é com a genealogia que percebemos os meios pelos quais os fracos predominaram até agora, e é também através dela que se mostra de modo agudo a necessidade de uma transvaloração de todos os valores e, como sua consequência direta, a instauração de uma grande política.<sup>26</sup>

A genealogia possui esses dois momentos que se dão de modo inseparável: ela é a descrição da gênese de um uso, de um costume, de um valor dentro de um processo histórico; e também é crítica, enquanto apreciação dessas origens e avaliação desse processo. Por ser atividade avaliadora, a genealogia não se basta com o passado histórico, ela quer e se faz como preparação para um tempo porvir. Ao se voltar para o passado, a genealogia não sente nenhuma nostalgia ou vontade de retorno: “O que antes não se sabia, o que hoje se sabe, se poderia saber – uma reversão, um retorno, em qualquer sentido e grau, não é absolutamente possível.

---

<sup>23</sup> A. §49.

<sup>24</sup> DELEUZE, Gilles; Nietzsche e a filosofia, capítulo III; e o prólogo de A Genealogia da Moral.

<sup>25</sup> Genealogia da Moral, Prólogo: § 5 e § 6: “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que resolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (...) Para mim, tratava-se do valor da moral.” “nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão.”

<sup>26</sup> E. H. Por que sou um destino §1.

Nós, fisiólogos, ao menos sabemos isso.”<sup>27</sup> A genealogia descreve em que condições surgiram os fortes e os fracos. O forte apareceu graças ao acaso<sup>28</sup>, como algo indesejado que irrompe a revelia, é o resultado de uma longa tensão e acúmulo que se tornou material explosivo, enquanto que os fracos são a regra geral mesmo na natureza. A política de defesa dos fortes é uma empreitada contra a natureza – contra a adaptação, é uma política de conclamação de forças contra o aplainamento das conformidades. Convocar suas próprias forças é mobilizar o que há de excepcional – aquilo que prolifera sem correção, sem poda e que sobrevive a história da espécie que é história da produção do esqualido.

Poderíamos até mesmo dizer que a genealogia é o estudo dos meios pelos quais se debilitou nossa vontade de poder, de como fomos conduzidos pelos erros e ilusões, pelas determinações naturais e sociais, a nos estabelecer em nossa fraqueza. Não por acaso as três dissertações que compõem o livro *A Genealogia da Moral* tratam da vitória da moralidade dos fracos, enquanto denúncia, e seus motivos, enquanto diagnóstico. O enfraquecimento é central para se pensar a política da maneira como se inaugura em Nietzsche – a dissipação das forças têm um passado que se tornou hábito contraído. Um elemento central do enfraquecimento é a produção da capacidade de promessa, do animal endividado, da insuficiência, da escassez. A dívida produz insuficiência: trata-se de um mecanismo de escravização, é preciso que o endividado poupe suas forças para saldar sua dívida – assim as forças são postas a serviço da promessa e, assim, do enfraquecimento constante.<sup>29</sup> A promessa traz consigo o ressentimento e o castigo. Surgem indivíduos, com um placar de confiabilidade pelos mecanismos de reconhecimento. A genealogia revela a origem da espécie, a origem política da espécie – a fundação de um círculo sustentável de fraquezas que se protegem mutuamente. A genealogia trata dos passos políticos que produziram uma espécie adaptada e estável.

---

<sup>27</sup> C.I. IX §43.

<sup>28</sup> Ant. §3: “Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido. Ele foi, isso sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; – e a partir do temor foi querido, cultivado, alcançado o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão...”

<sup>29</sup> O recente livro de David Graeber (*Debt – The first 5000 years*, New York: Melville House, 2011) apresenta uma história da dívida que traça a genealogia dos mecanismos econômicos que estão fundados na necessidade das dívidas serem pagas. O sistema econômico da dívida, por sua vez, gera as instituições financeiras, jurídicas e estatais que gerenciam a credibilidade com base no manejo da inadimplência.

A intenção da genealogia é voltada para o futuro, afinal, a decisiva luta milenar entre “os dois valores contrapostos”, que pode ser “escrito em caracteres legíveis através de toda história humana”, como “Roma contra a Judéia, Judéia contra Roma”, ainda não foi decidida<sup>30</sup>. Essa luta se elevou e se espiritualizou, nos diz Nietzsche, mas não nos enganemos, ela continua a ser travada, ainda que, momentaneamente, tenha sempre resultado na vitória dos escravos, o que significa, a vitória do peso, da má consciência e do niilismo. Por isso se eleva sua conclamação, e como instrumento ao favor dela, a pesquisa genealógica, que precisa ser parcial e escolher seu lado na batalha; lutar contra esse “presente murcho”, para que o homem do futuro venha a justificar o passado e nos transportar para além do grande nojo, da vontade de nada e do niilismo. Esse “homem redentor”, entende Nietzsche, virá para justificar e afirmar a “realidade” que há muito é difamada e rebaixada pelos ideais nascidos de nossa fraqueza<sup>31</sup>.

As questões acerca das origens estão prefiguradas em vários momentos da obra de Nietzsche anteriores a *Genealogia da Moral*, essa indicação é dada pelo prefácio deste livro. Estes antecedentes do método genealógico datam primeiramente do inverno de 1876-77, segundo o próprio Nietzsche, e teve sua expressão primeira em *Humano Demasiado Humano*; nessa passagem no início do prólogo da Genealogia está se referindo aos “pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais”, tema que ganhou larga predominância nos interesses de Nietzsche a partir dessa obra. Mas o tema das origens, ainda que sempre firmemente atada ao problema da moral, se estende de modo transversal à crítica da metafísica, do conhecimento, da religião, das artes e da política.

O primeiro capítulo de *Humano Demasiado Humano* chamado “*Das coisas primeiras e últimas*”, no seu primeiro aforismo, levanta um problema formulado pelos filósofos da tradição:

tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar de seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> G.M. I §16.

<sup>31</sup> G.M. II §24.

<sup>32</sup> HDH §1.

Para desconstruir esse problema Nietzsche opõe uma “filosofia histórica” a uma “filosofia metafísica”. Essa última resolvia a questão do modo como metafisicamente sempre se fez, negando a gênese de uma coisa pelo seu oposto, e supondo uma origem “miraculosa” para as coisas que se dá um maior valor. Enquanto a filosofia histórica constata que colocar as coisas em oposição não passa em geral de um exagero, que estamos sempre de alguma forma lidando com gradações, ainda que no mais das vezes, por conta de um forte hábito de simplificar, acabamos por fazer polarizações irreais.

O que nos interessa nesse aforismo é essa vontade de polemizar que se choca primeiramente com a questão das origens, das “coisas primeiras e últimas”. Lidar com a questão das origens exige uma sensibilidade para o processo, para o devir, para a história, mas o que se pode encontrar com isso é justamente que “as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis”, e que é preciso quase se desumanizar para buscar pelas origens e pelos primórdios.

A necessidade de uma filosofia histórica leva Nietzsche na direção de uma “história da gênese do pensamento”, que resultaria na seguinte afirmação:

O que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside<sup>33</sup>.

Nesse aforismo, Nietzsche continua opondo à visão metafísica do mundo, seja a maneira de Kant, seja a maneira de Schopenhauer, ao processo, ao devir, à história. Se o mundo da vida e da experiência é uma pintura, explica Nietzsche, a qual os metafísicos tentaram decifrar para descobrir algo acerca de seu autor, a “coisa em si”, esta pintura está inacabada, e seus autores não são outros que nós mesmos, pintando um mundo com as tintas dos erros e fantasias que herdamos no processo de nossa especiação. O processo evolutivo que nos precede e nos ultrapassa, trás consigo uma incontável fortuna acumulada e marcada no processo mesmo. Mas essa fortuna nada tem a ver com um sentido oculto por trás de todas as coisas, algo que pudesse nos salvar de nós mesmos, ou da vida e da experiência, como era o caso da vontade intermediada pela representação na filosofia de

---

<sup>33</sup> HDH §16.

Schopenhauer<sup>34</sup>. Antes, nos sugere Nietzsche, que essa capacidade para a representação, isso que é a riqueza acumulada da qual uma “história da gênese do pensamento” faria o inventário, é composta sobretudo pelos erros, pelo ouro dos tolos e moedas falsas; e que perceber isso talvez nos leve a entender que toda moeda é falsa, que todo ouro é dos tolos. Mas ao contrário de Schopenhauer, para Nietzsche, a “coisa em si” não poderia jamais ter a importância que seu mestre lhe atribuiu, seja para fins de libertação da vontade seja enquanto consolação, ela provavelmente só é digna de uma gargalhada homérica<sup>35</sup>. Contudo, ainda que a representação seja feita da moeda falsa dos erros e fantasias provenientes da história do desenvolvimento da espécie, é um tesouro aquilo que herdamos, pois ali está nossa humanidade.

Essa passagem está em muitos sentidos em consonância com alguns aforismos do livro III de *A Gaia Ciência*. Esses aforismos indicam coisas importantes do pensamento nietzschiano sobre o tema das origens, podemos ler em *Origem do Conhecimento*:

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e sua prole.

Um pouco adiante no mesmo texto, Nietzsche chama esses erros de “o patrimônio fundamental da espécie humana” e os enumera da seguinte forma: “Que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si.”

Aquilo que extraímos desses textos nos indica uma determinada afinidade da representação, da linguagem, do conhecimento com o erro, essa afinidade perturba uma certa visão do que seja a verdade, pois a força do conhecimento, assegura Nietzsche, não se mede por seu “grau de verdade”, mas no seu grau de “incorporação”, enquanto “condição para vida”. Ao se voltar para as origens da espécie humana, Nietzsche desconstrói aquilo que sempre nos pareceu a prova

---

<sup>34</sup> SHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, pg. 245.

<sup>35</sup> HDH §16; Lembramos como Nietzsche apreciava a palavra *Falschmünzerei*, que quer dizer “cunhar moeda falsa”, com a qual ele caracterizava a atividade de teólogos e metafísicos.

maior de nossa origem diferenciada dentro da natureza. O conhecimento enquanto produto de nossa razão provava uma relação essencial da vida de nossa espécie com as divindades eternas, mas essa procedência do conhecimento e da razão caem diante de sua genealogia, para revelar sua origem no jogo de forças implicadas no processo de seleção da espécie.

Também no aforismo que se segue, chamado *A Origem do Lógico*, se encontra o mesmo procedimento. O que está na origem do lógico é o ilógico, nossa capacidade de subsunção, por exemplo, que impera de modo tão pleno na atividade lógica (traçar identidades ou diferenças), decorre de uma estratégia da vida, aqueles que não o fizeram tinham menos chance de se manter e de se propagar: “Por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo.’”<sup>36</sup>

Segundo essa possibilidade, levantada por Nietzsche, no princípio, aqueles seres capazes de um tipo de inferência distinta da que vingou pereceram, mas isso não significa que o nosso modo fosse o mais verdadeiro, possivelmente o contrário. As atividades na origem de nosso proceder lógico se revelam provenientes de uma posição arbitrária diante do fluxo de nossas sensações. É como se, para poder lidar com o sentido de processo, para quebrar o gesso de nossas sensações, tão ancestralmente acostumadas a subsumir e inferir como o fazemos hoje na maior inocência, fosse preciso agir contra aquilo que em nós é humano, ou seja, contra os erros fundamentais que nos constituíram.

Eis o que ele diz no aforismo 114 do mesmo livro:

Os quatro erros: - O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação. Excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e dignidade humana.

---

<sup>36</sup> G.C. §111.

A educação do erro, desenvolveu o processo que somos e que chamamos de humanidade. Esta só existe através de erros cristalizados pela acomodação que eles nos proporcionam, pela utilidade que eles mostraram diante dos problemas levantados por nossa existência. Todo esse esforço em desvendar o modo como se geraram nossas características humanas acompanham um esforço de por um lado “desdivinizar a natureza”, e de outro “começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida”<sup>37</sup>. Tentávamos mostrar que esse esforço se realiza através de uma investigação histórica que busca entender a partir dos processos e não de essências eternas. Nosso entendimento, por exemplo, com o qual somos capazes de tão imensas proezas, se desenvolveu das tentativas, das experimentações, que repetidamente foram testadas e aprovadas pela sobrevivência ou reprovada pela destruição, não importando o valor de verdade que elas pudessem ter.

Ainda que nossas categorias do entendimento, para falar como um metafísico, falem com efeito de algo acerca do nosso modo de apreender a vida e a experiência, isso não quer dizer que expresse algo de essencial e necessário no curso eterno da existência. Também as nossas categorias se tornaram dentro dos jogos de interesse pelo poder que caracteriza a vida em geral, e assim possuem também sua história constituída por experimentações mais ou menos arbitrarias, por desvios, por possibilidades não consumadas.

Algumas consequências das ideias de Nietzsche acerca das origens, primeiro: a ênfase está na importância do erro para construir a vida em geral e a humana em especial, e não as verdades metafísicas. Em seguida: um outro valor para a verdade deve surgir, seu aspecto terrível deve surgir como parâmetro para avaliar nossa capacidade de afirmação do Poder e da força. Isso está implicado no próprio projeto de Transvaloração dos valores.

É famosa a passagem do prólogo de Assim falou Zaratustra em que Nietzsche pensa o homem como uma corda sobre um abismo: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo.”<sup>38</sup> Nesse trecho célebre, Nietzsche estava pensando os homens em sua humanidade

---

<sup>37</sup> G.C. §109.

<sup>38</sup> Z. O prólogo de Zaratustra.



como algo que precisa estar a caminho, que não deve se conter em uma finalidade que os sedimente naquilo que já foi alcançado, mas que os lance além.

Creemos, no entanto, que se lermos essa passagem sob à luz de alguns outros aforismos, perceberemos que há diferentes importâncias dada a cada momento dessa transição que parte do animal para levar os homens além de si mesmos. É que esse processo não é linear, e sim composto de variações que nos aproxima ou nos afasta do perigo da queda. Sem se deter muito tempo na interpretação dessa passagem, gostaríamos de ressaltar o sentido da corda, o que é essa estreita passagem, perigosa e cambaleante que nos serve de caminho? E, também, que abismo é esse, faminto e pronto para nos engolir?

Ora, o caminho ilustrado pela corda parece ser o caminho da cultura e da civilização, aquilo que faz dos humanos aquilo que eles são, ou seja, uma cadeia mais ou menos arbitrária de nossos erros fundamentais. O caminho que se passou a trilhar no momento em que se afastaram de sua animalidade para se lançar numa espécie de saga que os projeta para além da inocência animal é a história da cristalização de nossos erros, a crescente consciência acerca dessa situação se mostra enquanto niilismo: “Tudo é falso, então tudo é permitido”. Eis o abismo aberto abaixo de nossos pés, eis o vento que vem nos sacudir portas e janelas, “esse mais inquietante dos hóspedes”, e que também soube se fazer silenciosamente, nos acompanhando sempre desde o surgimento da consciência de si entre os humanos.

Dizíamos diferentes importâncias pois a história da civilização não se dá sem que no mesmo passo se dê também a história do niilismo e sua relação com a decadência dos povos e dos indivíduos. Mas, como essa história não é contínua, temos progresso e retroação, como se a corda não estivesse estirada em uma linha reta, talvez, antes como uma espiral que descrevesse o próprio movimento do sopro que vem do abismo. Os gregos da antiguidade, por exemplo, mostravam na jovialidade de um povo, que por um excesso de força, conseguiram se relacionar com o abismal na forma do trágico, um pessimismo decorrente da abundância que os mantinham preparados para o terrível, o ameaçador, o questionável da existência, que não é outra coisa que esse fundo indeterminável onde repousa nossos erros produtores de sentidos.

Mas, se os gregos eram pessimistas por uma abundância de saúde para com o terrível, por outro lado o pessimismo presente na modernidade, que Nietzsche chamava de budismo europeu, é sintoma de outra configuração dos corpos, um

retrocesso nas condições de nossa capacidade para a falta de sentido na existência. O que promove esse niilismo passivo é não uma abundância de saúde, mas antes uma ausência de saúde, uma degeneração fisiológica que atravessa populações inteiras e avança até constituir nossa modernidade em suas diversas expressões (instituições, arte, política, religião, etc).

Se levamos a sério esse projeto que pretende superar os humanos, ultrapassar a corda e o abismo, temos que entender em que medida isso que nos caracteriza foi expressão de nossa fraqueza. Através dela adoeceu nos humanos sua animalidade para permitir que outra coisa se tornasse nessa criatura estranha<sup>39</sup>. Dessa forma, podemos entender também em que medida a decadência nos foi necessária, como a degeneração da vida em nós faz parte do anseio da própria vida em se superar.

Uma questão a se manter presente ao repassar os argumentos de Nietzsche em relação a toda essa história é que sempre podemos entender um conceito ou um acontecimento desde um ponto de vista das forças declinantes, uma penúria de vida (relacionadas a um modo de valorar escravo) e das forças que se elevam, uma abundância de vida (relacionadas a um modo de valorar nobre)<sup>40</sup>.

A história do niilismo, ou a história da civilização, o que no sentido em que Nietzsche o pensa é o mesmo, é também a história da origem da má consciência. Pois foi com o surgimento dessa, e seu posterior alastramento alçado à um universal pelo cristianismo, que os humanos se distanciaram de sua naturalidade animal e se lançaram aos seus mais altos delírios e ideais. Mas foi também o rompimento com uma cultura dionisíaca que preparava e construía para o terrível, e sua substituição pela imagem do cristo, ou seja, a imagem do sagrado na cruz, aquilo que nos enredou nas tramas do atual desenvolvimento do niilismo em sua história. Nietzsche chamou esse momento da história de transvaloração dos valores nobres.<sup>41</sup>

A reconstituição dessa história aparece em diversos momentos da obra de Nietzsche com diferentes formulações. Primeira coisa a se levar em conta em uma tal reconstituição é o valor em que Nietzsche considera, a despeito da maior parte dos filósofos, os animais e a falsa hierarquia que os humanos se colocam em relação

---

<sup>39</sup> Esse é um dos temas do estudo de Mário Vieira de Mello; Nietzsche: O Sócrates de nossos tempos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

<sup>40</sup> Como está explicado na primeira dissertação da Genealogia da Moral e em Além do Bem e do Mal.

<sup>41</sup> G.M. I; Ant. §58, §59 e §60.

à esses e à natureza em geral. O que nos distingue do resto dos animais, dizíamos mais acima, é a herança dos erros que constituem nossas representações. Um dos resultados desses erros é aquele que chamamos consciência, e o séquito de características que a acompanham (linguagem, razão, lógica, senso de medida). E justamente essa nossa peculiaridade é o que nos coloca em uma posição abaixo do resto da animália, e isso tem a ver com a culpa e a má consciência, mas também aquilo que faz com que os humanos não sejam uma meta já alcançada e sim um processo, um caminho a ser trilhado em direção a algo que os supere.

O niilismo é de certa forma algo que já estava a nossa espera antes mesmo que nos déssemos conta de sua existência. É olhando para o mundo e percebendo nele uma ausência de sentido que começamos a criar sentidos, deuses e valores em geral. É certo que de início louvávamos no mundo aquilo que permitia a nossa existência, louvávamos as forças naturais, pois em nosso contato direto com elas, percebíamos o que em nós também era natural e sagrado. Foi ao se distanciar dessa naturalidade que perdemos a capacidade para criar e doar valor ao mundo. Se primeiro criamos deuses, louvando no mundo o que nos permite viver (um certo tipo de niilismo ativo), com o avanço da degeneração dessa capacidade, acabamos por colocar o sagrado na cruz e passamos a versão reativa do niilismo que nos leva ao ponto em que descobrimos que também os deuses podem morrer. Se a princípio louvamos no mundo aquilo que precisamos para prosperar, com o avanço do niilismo, o que se torna sagrado é algo cada vez mais abstrato, sem mundo, não natural, não histórico.

Retomemos a formulação da história do niilismo e sua relação com o surgimento e o desenvolvimento da consciência. Essa não possui sua origem em uma relação milagrosa com alguma divindade, como se supôs por longo tempo, mas sim na pré-história de nossa humanidade: “Mas tudo 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.”<sup>42</sup>

O que se deu nesses tempos primitivos, como dizíamos, não foi uma origem no sentido metafísico, mas um vir-a-ser que constituiu nossa consciência com a matéria que possuía, ou seja, uma maior preocupação com a vida e suas

---

<sup>42</sup> HDH §2.

necessidades do que com a verdade, ou com padrões idealizados, sejam eles quais forem, todas esses padrões surgiram depois nos insumos do erro.

Vamos nos deter um pouco nas teses genealógicas presentes na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, para entendermos a política presente nos processos que criam na história a vida em suas distintas formações de valor. Para Nietzsche a tarefa da natureza que se realizou nos seres humanos foi a criação de um animal capaz de realizar uma promessa, isso não se deu como supuseram os metafísicos, através de uma elevação ao divino, mas nas relações demasiadas humanas entre credores e devedores, entre dominantes e dominados. Se algo é feito contra os meus interesses tenho o direito, e por vezes até mesmo o dever, de ser ressarcido. Para isso usamos o castigo, mas não como um instrumento de vingança (como se supôs em algumas leituras reativas, Dühring por exemplo), mas como possibilidade de compensação. Somos compensados de um prejuízo ganhando a permissão de fazer o mal contra aquele que nos prejudicou. De onde vem essa sensação de estar compensado vendo o sofrimento de um outro? A resposta está naquela citação de Merimée que aparece tantas vezes na obra de Nietzsche “*Sachez aussi qu’il n’y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire*”<sup>43</sup>, afinal nada é mais antigo entre os humanos que o gosto pela crueldade.

Usamos o castigo para muitas finalidades, e o avanço da história só acumulou ainda mais esses fins, ao ponto de talvez não conseguirmos esgotar uma lista completa. Contudo, aquilo que não se encontra nessa lista, por mais exaustiva que ela seja, é a criação da má consciência. Prova disso é o ânimo dos condenados, um presídio pode ser o lugar onde muitas coisas desagradáveis surgem e se desenvolvem, mas não é o lugar do surgimento da má consciência. Um condenado não se repreende pelo que fez, mas pelo que deu errado em sua ação. Com o castigo ele se torna mais atento, menos impulsivo, mais amansado, talvez mais pronto a não esquecer dos benefícios que a sociedade proporciona para aqueles que lhe são submissos. Pois através do castigo aprendemos a honrar a palavra dada, nos tornamos mais domesticados. Contudo, o aparecimento da má consciência entre os homens é algo que possui sua origem num outro problema, algo que não se deu sem mudar completamente as paisagens da terra, e que é preciso entender como

---

<sup>43</sup> “Saibam também que não há nada mais comum do que fazer o mal pelo prazer de fazê-lo.”

acontecimento político que levanta problemas com os quais temos que lidar, se entendemos Nietzsche em sua conclamação.

Esse acontecimento, talvez inexprimível em todas as suas consequências, ocorrido na pré-história, foi o advento do Estado. Os humanos, semi-animais bem adaptados à natureza selvagem, à vida errante, à guerra e à aventura, repentinamente, viram suas forças subjugadas quando foram encerrados no âmbito da sociedade e da paz. Com isso perderam aquilo que tinham de mais certo, pelo que viviam até então, a realização do poder de suas forças. Passaram depois do advento do Estado a depender de sua característica mais frágil, foram reduzidos a sua consciência (pensar, inferir, calcular, combinar causalidades). Mas, ainda que não pudessem ser satisfeitas, as antigas necessidades implicadas em outra organização das possibilidades de fortalecimento da vontade, não deixaram de fazer suas exigências. Com a impossibilidade de se realizarem, os instintos se voltaram para dentro, assim surge a interiorização da besta humana (falando como um idealista: o surgimento de sua alma), através das medidas organizadoras do Estado.

Todo esse processo supõe que a passagem de um estado semi-animalesco, selvagem e nômade, para um Estado organizado tenha se dado de forma traumática, como numa “fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta nem sequer ressentimento”<sup>44</sup>, não de forma gradual, mas numa imposição feita e mantida através de atos de violência exercidos por alguma raça de conquistadores.

Dessa maneira, é por causa de forças ascendentes, uma raça de conquistadores, que o Estado é criado, só que de sua criação se instaura e se dissemina a fraqueza, o ressentimento gerado não contra esses dominadores, mas da impossibilidade que, a partir de então, populações inteiras sentiram em exteriorizar seu instinto de liberdade, sua vontade de poder, que uma vez reprimidos se desafogam neles mesmos. O aparecimento da consciência a partir dessa perspectiva é uma doença que ainda não aprendemos a sanar, um problema político que revolução nenhuma solucionou.

Se antes os desejos e pulsões, a vontade de poder, se exteriorizavam no mundo, depois de surgido o Estado é num mundo interior que eles agora se realizam, formando um espetáculo que tão-só uma plateia de deuses estaria a altura de sua contemplação. O “espetáculo” que ai começou:

---

<sup>44</sup> G.M. II §16.

desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...<sup>45</sup>

Essa versão da origem da consciência, certamente sua formulação mais política no sentido que esboçávamos, não esgota nem coloca todos os problemas implicados nessa pré-história dos homens. Ainda fica a pergunta por essas novas características que, a partir do advento do Estado passou a ser as nossas mais relevantes, a consciência.

O problema da consciência nos aparece, segundo Nietzsche, quando percebemos o quanto poderíamos passar sem ela. Poderíamos pensar, sentir, querer, agir em todo o sentido sem que nada disso entrasse em nossa consciência. Então para que consciência se no todo ela nos é supérflua? A consciência só possui sua importância na capacidade que ela nos possibilita de nos comunicar, e essa capacidade possui sua origem em nossa necessidade de comunicação.

A consciência só nos é útil nas relações de uma pessoa com outra, e sobretudo nas relações de mando e obediência. É por causa da longa coerção imposta nos primórdios do surgimento do Estado, que nos obrigou por muito tempo a saber e expressar como nos sentíamos, do que nos recordávamos e porque fizemos isso ou aquilo, que nossas ações e pensamentos nos vêm a consciência. A pressão das necessidades impostas pela soberania da fraqueza frente ao perigo, as ameaças, as privações, nos levaram a ter que saber aquilo que nos faltava, o que nos ameaçava. Mas é apenas uma pequena parcela de nossas vivências que nos chega a consciência, aquela que é traduzível em palavras, ou signos de comunicação. O desenvolvimento da linguagem e da consciência se dão juntos<sup>46</sup>.

Porém, como se pode perceber, a consciência não faz parte de nossa vida individual, faz parte antes daquilo que em nós é gregário e espírito de rebanho. Todos os nossos pensamentos e vivências são tornados rasos e medianos, pois são reduzidos à linguagem. Eis o perspectivismo de Nietzsche, todas as ações são inteiramente pessoais, mas quando se tenta traduzi-las em palavras, tão logo se tornam conscientes, são também diminuídas à expressões de nossa natureza

---

<sup>45</sup> G.M. II §17.

<sup>46</sup> G.C. §354.

gregária. Não é, contudo, a distinção entre fenômeno e coisa em si, nos adverte Nietzsche, que está presente na formulação de seu perspectivismo, talvez porque nossas vivências, apesar de intraduzíveis em signos de comunicação, possuem ainda assim alguma forma de expressão, talvez em nossos atos e nas potências que articulamos com eles.

É então em nossa relação com os outros na forma de sociedade que precisamos da consciência. É enquanto animais que não puderam por muito tempo exteriorizar seus impulsos e com isso adoeceram, é enquanto fracos que nos surge e aumenta nossa necessidade de consciência, é enquanto moral e expressão da moralidade e da coerção que essa exerce sobre nós que se produziu humanidade, humano e humanismo. A linguagem como sedimentação de nossos erros conservadores da vida é também o lugar pelo qual transmitimos, recebemos e retificamos a moralidade, até o ponto em que nossa consciência se torna uma segunda natureza anteposta a primeira. Toda a nossa relação com o mundo é mediada pela linguagem, pelas palavras, pela consciência, pela moralidade, aquilo que fala em nós é o que em nós é impessoalidade e gregariedade, ou seja, nossa fraqueza.

Esse problema avançou de tal forma que a interrogação decorrente, e que certamente é um capítulo a parte na história do niilismo, é: “devemos suprimir nossos valores morais, estéticos e políticos? Com isso não estaríamos suprimindo a nós mesmos? Ora não são essas duas possibilidades niilismo em um grau avançado?”<sup>47</sup> De todo jeito, acreditamos ser preciso uma mudança naquilo de que necessitamos para que possamos fazer algo em relação ao nosso niilismo e à nossa decadência.

Como podemos constatar com a genealogia nietzschiana, o conhecimento e a moral se desenvolveram até certo ponto em conformidade, ambos se elevam dos erros fundamentais da existência, e funcionam em relação a um mesmo princípio que os engloba, a vontade de poder. Um tal princípio já atuava desde os processos que desenvolveram as espécies em geral, e deles surge as idiossincrasias com que nos aproximamos do mundo. Sendo a vida vontade de poder, a preocupação com a

---

<sup>47</sup> G.C. §346.

verdade e a necessidade de combater a ilusão e os erros, não passam de formas de manifestação dessa vontade, de modo que, para além do valor moral, nada pode garantir que a verdade seja mais vantajosa, possivelmente o contrário seja mais real. Conhecimento e moralidade indicam em sua história os momentos das capacidades da espécie em se impor frente as adversidades que lhe foram surgindo, e, por outro lado, o sentido de seu desenvolvimento: se descendente ou ascendente.

A vida está intimamente ligada com o erro, ela é, quase por definição, errática. Isso quer dizer que em suas condições mais básicas impera a necessidade de ilusão, de erro, de alucinação, de miragem, de tolice, de arbitrariedade, de imposições absurdas, delírios, desejos... Ela se desenvolve e se processa nesse insumo. Não só na natureza, assim também é na história: “Na história como na natureza, a podridão é o laboratório da vida” dizia o velho Marx, numa intuição tão próxima à Nietzsche.

Para a espécie humana não poderia ser diferente, mas em correlação com essa condição básica, outros processos vieram a se formar. Do surgimento da consciência humana, seu mundo psíquico, e de suas instituições: Estado, Comunidade, Linguagem, que se formaram certamente dos mesmos insumos do erro que a vida em geral se forma, impôs-se um outro tipo de processo, a vontade de verdade.

A moralidade dos costumes animada pelos erros fundamentais, e aplicada pelas comunidades humanas, transformou o animal que fomos e lhe conferiu uma distinção com relação ao resto da animália. Esta distinção tão supervalorizadas, alçada ao reino supra terreno da religião e da metafísica, convenceu o pensamento e a razão de uma origem diferenciada, divina, em tudo afastada dos insumos erráticos da onde, com efeito, se tornaram.

Michel Foucault apontou em seu estudo acerca da genealogia de Nietzsche<sup>48</sup> muitos dos detalhes que permeiam esse debate. Trata-se de opor, como dizíamos, o estudo das origens entendido ao modo como os metafísicos o fizeram, a uma compreensão a partir da história. O texto de Foucault é importante para se distinguir com uma maior precisão os conceito de Nietzsche no que tange a sua pesquisa acerca das origens. A distinção entre *Ursprung* e *Herkunft* que caracteriza a intenção geral do texto aponta para a mesma direção que nos anima. Não apenas por

---

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel; Microfísica do poder: Nietzsche a genealogia e a história.



opor metafísica e história como duas versões para a proveniência do humano e suas instituições, mas por também fazer perceber a metafísica em sua história, e como essa história revela traços das inquietações da espécie, em suas necessidades e projeções. E sobretudo, marcar a história do “mundo verdadeiro”, como a história de um erro<sup>49</sup>.

A intenção metafísica de uma origem pura que recolhesse em si uma “identidade primeira”, como o momento lusco-fusco que precede a aurora e empresta ao dia e suas formas o gosto do já pronto e acabado, se torna inviável. Também as consequências dessa intensão: o posicionar de um tal momento na perfeição que antecede a queda de todas as coisas, e ainda, estabelecer sua relação com uma suposta verdade objetiva. Isso tudo fala muito sobre aqueles que escreveram essa história, sua procedência está marcada na história dos conceitos por eles criados ou usados para guiá-los. Os homens do conhecimento desconhecem a si mesmos, pois nunca procuraram a si mesmos, e com isso perdem a profundidade e a importância de sua tarefa, pois tal importância deveria surgir de uma vontade que se sabe parcial, que sabe não poder agir de outro modo, como um amante que luta contra toda condição desfavorável, não por um gesto heroico, mas por incapacidade de fazer diferente.

Para o genealogista, a história de quase tudo está ainda para ser feita, pois continuamos a ignorar a história do mais importante, das coisas que dão colorido e importância as nossas vidas. Nos perdemos nas abstrações técnicas da fria razão, meros jogos metalinguísticos, ou então, lidamos apenas com o fátual que mais encobre do que revela. Como poderíamos elevar nossas tarefas e nós mesmos para além de tais jogos? Eis o que diz esse aforismo tão ao gosto de Foucault:

Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui.<sup>50</sup>

Sabemos que esse projeto “para homens trabalhadores”, descrito nesse aforismo, foi executado o tanto quanto lhe foi possível por Nietzsche, e deixado como legado e tarefa para o futuro (Foucault é certamente um que atendeu e

---

<sup>49</sup> C.I. IV: Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula.

<sup>50</sup> G.C. §7.

entendeu o apelo desse projeto). Traçar a história do que deu colorido a vida humana, para isso se faz necessário uma honestidade radical para consigo e para com o que nos caracteriza enquanto processo de especiação. Essa tarefa não aceita os pudores receosos da moral e do encantamento da religião, exige sim a dureza mais contundente e a força de vontade para com o que se faz de modo longo e duradouro. É preciso apreciar o “cinza dos documentos”, e ter a paciência de quem participa de grandes empreitadas sem nem ao menos ter por certo a colheita dos resultados.

O olhar genealógico se volta para o modo de vida humano em seus processos de especiação. Percebe em sua história as marcas que reduziram nossas forças ao poder de governabilidade dos fracos. Muitas dessas marcas foram feitas por nossa relação com o mundo, a natureza sendo cruel com seus filhos mais fortes, cobra sempre mais daqueles que se desgarraram do ordinário. As mutações que inserem no jogo da seleção natural a mudança, são sempre, a princípio, sentidas na natureza como um dano a um estado de coisas progresso<sup>51</sup>.

Como foi possível que na vida, tão generosa com o erro e a ilusão, surgisse uma criatura que se fizesse disposta e atraída pela verdade? Num texto que Nietzsche não publicou em vida<sup>52</sup>, aparecem muitos elementos importantes para entendermos os problemas que envolve o conceito de verdade no pensamento nietzschiano. A verdade é sempre valorizada pelas comunidades humanas, mas isso apenas num sentido moral, são suas consequências agradáveis que conservam e promovem o modo de vida daquela comunidade que afirmamos ao valorizar a verdade, e, mais uma vez, é pelas consequências funestas, nocivas e hostis que condenamos a mentira e a ilusão. Mas esses valores são algo provenientes da moralidade de uma comunidade, pois é certo que existem verdades nocivas capazes de transtornar tanto indivíduos quanto coletividades, contra as quais se travariam guerras violentas acaso um desvairado e despudorado ousasse pronunciar e divulgar.

---

<sup>51</sup> Nietzsche percebia essa intuição desde os primórdios do pensamento Ocidental, no modo como, em seu estudo sobre a filosofia pré-socrática, ele opôs Anaximandro e Heráclito.

<sup>52</sup> Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral, em Obras Incompletas, Col. Os Pensadores, 1983.

Todo esse problema acerca das relações entre a ilusão e a verdade, que surge recorrentemente na pesquisa nietzschiana das origens, se conclui com um desafio e prova de força. Se a princípio, nas origens, os humanos são levados pela máxima: “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”<sup>53</sup>, com o desenvolvimento de uma mais “sutil retidão cética”, outras possibilidades se abriram para o conhecimento. Inocente e ludicamente, outros juízos e convicções se insinuaram no pensamento, de modo que, a princípio, não abalavam o que para a vida fosse condição, mas foram, em seguida, se tornando gradualmente mais ousados, até que, mesmo aquilo que não fosse útil ou prazeroso, também se tornasse necessidade entre as necessidades. A vontade de verdade, educada por dois mil anos de “sutileza confessional cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.”<sup>54</sup> se chocou contra os erros fundamentais da existência. O resultado desse embate é:

Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada?<sup>55</sup>

“A derradeira questão sobre as condições da vida”, dentro dessas condições, é certo, está o erro e a ilusão, e com isso se mostra que eles não podem ser um mero elemento negativo no pensamento, mas certamente uma positividade constituinte. No embate visualizado por Nietzsche, nossos erros fundamentais se chocam com algo que se arranca dos insumos de que brota, algo que se volta contra as condições mesmas da vida. A verdade é algo que ingerimos perigosamente, ela pode nos envenenar, e ainda assim no lançamos em sua busca. Nietzsche, nos provoca e apela para nossa força: Então você se acha forte o bastante para as verdades que tenho a dizer? Veremos então o quanto você pode suportar!!! (A frase de Turenne: *Carcasse, tu tremble? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène*<sup>56</sup>).

---

<sup>53</sup> G.C. §110.

<sup>54</sup> G.C. §357.

<sup>55</sup> G.C. §110.

<sup>56</sup> Frase que serve de epígrafe ao livro V da *Gaia Ciência*: *Carcaça, tu tremes? Tremarias ainda mais, se soubesse aonde te levo.*

Com Nietzsche se rompe de modo radical aquela velha equação socrática de que razão = virtude = felicidade<sup>57</sup>, que é um outro jeito de dizer: se eduque através da razão, pois com ela te tornarás melhor e mais feliz. E isso é consequência de um novo caráter da verdade, ela já não é apenas uma coisa inofensiva, bela e moral, sua face monstruosa se dá o direito, na obra de Nietzsche, de vir à tona. Com isso se joga com novas possibilidades que, até então, foram apenas sugeridas:

pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente, - de modo que a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele necessitasse vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada.<sup>58</sup>

Ora, o que quer dizer essa “verdade” da qual fala Nietzsche? Essa verdade terrível, capaz de destruir alguém, algo que assimila-se como a um veneno, algo do qual devemos dar prova de força e coragem para poder lidar. Todo o capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos* chamado *Os Quatro Grandes Erros*, é uma indicação para entender e arrematar, ainda que de modo provisório, as questões surgidas na investigação das origens. Há uma tendência psicológica predominante em nossa espécie, a necessidade de uma explicação a qualquer custo, uma incapacidade de lidar com a gratuidade dos acontecimentos<sup>59</sup>. Estar diante do incapturável, do que não pode sequer ser tangenciado pelo nosso entendimento, é como estar nu e solitário na noite escura, a sensação que o desconhecido nos provoca é de uma opressiva exposição. Diante do desconhecido há o perigo, o desassossego, a preocupação, todos estados psicologicamente penosos que nos incitam a agarrar o mais depressa possível à primeira ideia reconfortante que nos alivie dessa tensão.

Diante de um tal princípio norteador de nossa psicologia percebemos o quanto é duvidoso o nosso procedimento para com a verdade, afinal, ela, em todo caso, exige de nós uma valentia à qual não estamos muito habituados a demonstrar. É provavelmente a mesma explicação que Nietzsche encontrou ao se perguntar “o que significam ideais ascéticos?”, de que a falta de sentido nos é insuportável. O grande problema na existência não é o sofrimento, pois, uma vez armada com um sentido a humanidade foi pródiga não só em sofrer, mas em criar todo um universo

<sup>57</sup> C.I. II O Problema de Sócrates §10.

<sup>58</sup> ABM §39.

<sup>59</sup> “Primeiro princípio: alguma explicação é melhor que nenhuma” C.I. VI §5.

de novos sofrimentos e penares.<sup>60</sup> O ideal ascético, assim como a tolice, o erro e a ilusão, foi nossa escola, onde aprendemos como interpretar nosso sofrimento e com nossa interpretação, forjar um sentido para nosso existir. Com todo esse procedimento podemos recorrentemente nos desviar de algumas verdades bem opressivas, nos desviar da fatalidade de nossa existência:

Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele próprio (...) Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessa circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será...<sup>61</sup>

Esse aspecto terrível da existência implica o pensamento de Nietzsche em uma distinção importante. A terribilidade do mundo é seu caráter dionisíaco, diante dele se caracteriza o valor de uma avaliação, poder encarar tal caráter com a alegria própria do dionisíaco ou se perder em lamentos pessimistas deve servir, acreditava Nietzsche, como parâmetro de diferenciação entre os humanos. Pois diante do sofrimento que podemos suportar sem com isso sermos destruídos, está também nossa capacidade de afirmar o valor da vida e do vir-a-ser, com isso podemos caracterizar o pessimismo decadente-niilista-cristão, e o pessimismo trágico, capaz da afirmação da vida em seus traços mais assustadores e terríveis:

Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as “dores do parto” santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro implica a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, tem de haver também eternamente a “dor da mulher que pare”. A palavra “Dionísio” significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo grego, o das dionisíacas. O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente...<sup>62</sup>

Acompanhar Nietzsche em sua investigação acerca das origens nos faz perceber o quanto somos tributários da moeda falsa do erro e da ilusão. Seguimos sendo metafísicos ainda que a contragosto, toda a nossa linguagem e consciência estão aprisionados pelos erros que pré-historicamente se sedimentaram em nosso modo de ser. Em cada palavra que usamos se expressa nossos erros ancestrais, de

---

<sup>60</sup> G.M. III §27 e §28.

<sup>61</sup> C.I. VI §8.

<sup>62</sup> C.I. X §4.

tal forma que para nos abirmos para uma possibilidade de verdade acerca de nós e do mundo se faz necessário recompor nossa capacidade de interpretação e de valoração. Diante dessa necessidade, Nietzsche cunhou a fórmula transvaloração de todos os valores, a partir dela podemos nos abrir para a superação de nossa fraqueza fortalecendo em nós aquilo para o qual estamos tão pouco preparados, o aspecto terrível da existência.

Contudo, uma tal imagem da verdade, é preciso que isso esteja claro, que se faz enquanto desafio e prova de força, nada tem a ver com aquela vontade de verdade que animava os metafísicos. Essa vontade de verdade é ainda um avatar do ideal acético, e assim sendo, ainda um procedimento de sacerdotes. A ciência foi, dentro do projeto europeu de modernidade, uma tentativa de lançar um olhar menos tolo e supersticioso sobre as nossas existências, mas o que se revela com a genealogia de Nietzsche, é que a ciência ainda se mantém devedora de uma fé na verdade, uma verdade que possui um valor em si, a-histórico e transcendental:

Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito à existência.

E um pouco mais adiante na mesma seção, citando a Gaia Ciência:

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...<sup>63</sup>

O instrumento com o qual a modernidade depositou suas esperanças de ultrapassar o obscurantismo, se revela ainda devedor, senão dos mesmos procedimentos dos sacerdotes, ao menos, animado pela mesma vontade de fé. O único modo de superar esse aspecto no pensamento é levá-lo até as últimas consequências, pois “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘auto-superação’ que há na essência da vida”<sup>64</sup>. A fé num Deus que é verdade nos educou

---

<sup>63</sup> G.M. III §24.

<sup>64</sup> G.M. III §27, esse é também o tema do capítulo de Assim Falou Zaratustra Do superar a si mesmo.

a não aceitar nenhuma mentira, até chegarmos ao ponto de não poder acreditar na mais longa mentira, talvez o nosso erro mais ancestral, a crença em Deus se desfaz pela exigência de verdade provinda do próprio Deus. Com isso nos encontramos diante do abismo em que afundamos, da onde nos erguemos sem contudo poder negá-lo.

Para que haja alguma honestidade para com a verdade, é preciso que lidemos com ela de modo experimental, que ela seja a marca parcial daquilo que se inscreve em nós e que deixamos marcado na vida que nos atravessa, o seu valor será determinado pela nossa força e coragem frente ao questionável e perturbador na existência, ou por nossa fraqueza e recusa acovardada:

A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão...<sup>65</sup>

Negar a fé no Deus do ideal ascético é se abrir para a sensualidade da vida, para desse modo, através dos sentidos de nosso corpo, reinventarmos o valor que algo verdadeiro possa ter. Isso se dá na vivência, no ir até o mundo, no invocar das potências primordiais, mas também na capacidade de plasmar, de dar forma, de tecer valores que enobreçam nossa estadia na vida e no mundo. Uma verdade fria e estéril não nos interessa, a verdade deve nos provocar, nos incitar, nos excitar, de outro modo ela continuará mineralizada nas formas transcendentais que apenas reiteram nossos erros ancestrais.

Para concluir essa reflexão acerca da verdade, gostaríamos de lembrar que Nietzsche a entendeu sempre como sendo uma mulher, tanto no prefácio a *Gaia Ciência* quanto no de *Além do Bem e do Mal*, essa comparação se repete (“Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?”) E: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?”). Levando a sério essa definição de gênero da verdade, poderíamos refletir o quanto essa mulher ama se esconder atrás de incertezas e de promessas de felicidade, e de como ela é capaz de questionar e desestabilizar aquilo que tomamos por certo. Mas, para além dos

---

<sup>65</sup> G.M. III §24.

caprichos e vaidades que podem acompanhar as mulheres, é certo que, para conquistá-las, além de sedução e virilidade, é preciso estar sempre aberto para a experimentação do que nos fortalece e a consciência de que nenhuma conquista é definitiva. Adentrar nos salões de Baubo com reverência e paixão e nunca com o sangue frio dos batráquios, cientistas e outras criaturas puramente objetivas.

Reverter o valor da verdade é um passo decisivo no sentido de uma grande política: “– Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade – Transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne.” É preciso primeiro sentir a mentira enquanto mentira, farejar o seu cheiro insidioso através da história, para poder entender e ensinar o futuro do homem ao homem, pois só assim se pode chegar a uma política:

A noção de política estará completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, toda as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá a grande política na Terra.<sup>66</sup>

A pesquisa acerca das origens era algo comum entre os problemas levantados no século XIX, decorre certamente do “sentido histórico” que a caracteriza. Contudo, dentre todos aqueles que se dedicaram a essa tarefa, Nietzsche se destaca por sua falta de compromisso com qualquer tipo de moralidade, seja ele feito em nome de uma classe social, de uma religião, ou de um projeto político. Sua denúncia da rebelião escrava na moral, da íntima ligação na origem de nossa consciência com o ressentimento, e as consequências do ideal acético ter prevalecido na história do espírito, os três temas que compõem a *Genealogia da Moral*, revelam os motivos pelos quais os fracos vêm prevalecendo e busca contra o seu tempo, contra sua classe e contra sua espécie, se pôr a favor da vida, no sentido do que nela é auto-superação e fortalecimento. Com a genealogia entendemos como foi recorrente o massacre dos fortes pelos fracos e ressentidos, passamos a perceber não apenas seu triunfo mas também os meios pelos quais ele se deu e persiste em continuar se dando. Falamos acerca de fortes e fracos, mas é toda uma

---

<sup>66</sup> E.H. Por que sou um destino §1.



plurivocidade de sentidos que encontramos quando se fala da fraqueza e da força na obra de Nietzsche: o escravo, o medíocre, o anarquista, o sacerdote, o cristão, são todos tipos que marcaram os humanos em suas capacidades avaliadoras e descrevem, cada um deles ao seu modo, os elementos da história que construiu o triunfo de uma forma de vida malograda. Em um outro sentido o nobre, o espírito livre, o solitário, o criador são tipos que descrevem as possibilidades de uma forma de vida ascendente. Mas de nenhum modo um é o simples reverso do outro. A fraqueza e o ressentimento dependem da força dos fortes, agem como parasitas, mas o contrário não acontece, é antes o mais característico nos fortes e nobres uma independência e distância com relação aos fracos. Isso, nos explica Nietzsche, se mostra sobretudo no jeito como cada um deles valoriza. O fraco depende da existência do forte, ao qual primeiro ele nega enquanto algo mau, para em seguida se afirmar enquanto o bom. Já o forte encontra em si mesmo, nas forças e poderes que ele é, a medida de sua afirmação, e olha para os fracos com desprezo<sup>67</sup>.

A vida que ascende, sempre ávida de destinos e metas, que se exaure na expansão de seus longos braços, querendo alcançar cada lado do horizonte. Essa vida despreocupada com sua ruína, que percebe mesmo em seu perecer um meio para ainda se propagar vicejando mais força, mais capacidades e mais conquistas: como ela poderia se curvar as exigências de mansidão em que os ânimos modernos nos enredam a todos? Percebemos talvez a impossibilidade de um tipo de vida forte e poderosa, ao menos um tipo que assim sendo, permaneça o bastante para marcar a superfície do possível.

Diante do que nos é dado viver, é menos raro um tipo de “espécie-intermédia”, os decadentes que ainda não estão “maduros para o manicômio”, separados da criminalidade da ação “pela fraqueza da vontade e pela timidez social”<sup>68</sup>, talvez nos reste apenas o elogio artístico da escória, do dejetivo, do lixo, de tudo aquilo que sendo marginal indica o valor do que é ser um vitorioso num mundo em que a vitória, desde milênios, significa a depressiva sabotagem do que na vida é desejo de grandeza.

---

<sup>67</sup> “Aqui está o foco de origem da famosa oposição ‘bom’ e ‘mau’ - no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o ‘mau’ inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o ‘bom’ que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem ‘ruim’ é sentido como desprezível.” ABM § 260.

<sup>68</sup> V.P. §685.

Nietzsche nos aponta, com seu olhar tão deslocador de perspectivas, os momentos em que a rebelião da baixaza adentrou os salões do que em nós está grávido de futuro. O último rebento da Grécia antiga, Platão, seduzido diante da ironia histriônica de um Sócrates, a queda de Roma diante do ressentimento do sacerdote judeu, a Renascença interrompida pela volúpia recalcada de um Lutero, a fineza das cortes de França decapitada pelo ressentimento jacobino da besta de chifres que há no povo. Cada um desses momentos é mostrado por Nietzsche com cores tão distintas das que em geral nos é pintada a história que quedamos estarecidos. Então Sócrates não era mais que um sedutor, merecendo assim a cicuta? Então o cristianismo não foi mais do que a espirituosa revolta de uma seita do deserto que teve a audácia de atravessar o Rubicão? É certamente uma escola da desconfiança a obra do discípulo de Dionísio. Ele de algum modo nos envenena, retirando de nós aquilo que fomos tão cuidadosamente ensinados a admirar e louvar, e nos oferece em troca apenas lampejos, lufadas de um vento austral que mais insinua do que explica.

Poderíamos inventariar as falas de Nietzsche acerca do medíocre, do decadente e do forte, e perceberíamos talvez a profusão de sentidos que ele dá a esses tipos humanos. Parece que a cada vez que ele fala dos fortes ou dos fracos aparece sempre uma plurivocidade de sentidos tanto para uns quanto para os outros. Com relação aos fracos somos tentados a separar aqueles que se configuram como medíocres, e aqueles que se configuram enquanto decadentes, reduzir um ao outro seria como reduzir Wagner aos wagnerianos.

De tudo que se poderia dizer contra Wagner, seu pessimismo, seu nacionalismo, seu antisemitismo, não se poderia dizer que fosse um medíocre. Em geral o decadente se caracteriza mesmo por seu pessimismo, sendo Wagner e Schopenhauer, junto com os romancistas “naturalistas” os exemplos maiores. Mas eles se distinguem dos medíocres por ainda serem capazes de pensar e projetar uma imagem crua e difícil do mundo, se por fim eles acabam por propor algum tipo de bálsamo ou consolo para um mundo por eles mesmos pintado com as cores mais sombrias, demonstra o porque da decadência ser pensada ao lado dos fracos, é quase como se o decadente desejasse a sorte dada aos medíocres, e ansiasse por ela uma vez amaldiçoados por uma percepção das coisas que somente um tipo forte pode ser capaz de lidar de modo trágico, ou seja, dizendo sim, sorrindo e dançando.

## 1.2 Política: Ensinar ao homem o futuro do homem

Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para desse modo pôr um fim nesse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história”.<sup>69</sup>

Nietzsche, como vimos, se distingue de toda tentativa de aproximação com a história na intenção de um retorno. Sua pesquisa genealógica investiga os esforços do passado na intenção de alcançar novas possibilidades futuras. Até hoje o que presidiu os atos dos homens foi o “pavoroso domínio do acaso” aliado aos erros fundamentais de nossa existência, toda nossa útil mentira com que nos iludimos para levar a vida que levamos. O farol mais poderoso que até hoje iluminou os humanos no mar de suas incertezas foi o seu medo e sua fraqueza, de tal modo que a luminosidade de tal farol se fez quase como um canto de sereias, nos guiando justamente para sua conclusão inevitável, nosso a-fundamento que arrasta consigo todos os ídolos que se prometiam eternos.

O absurdo da história se mostra enquanto niilismo e predomínio dos fracos, na supremacia dos instintos de rebanho e na dispersão do que em nós é desejo de possibilidades. A genealogia enumera os momentos e os motivos que nos enredaram nas tramas de nossas debilidades, mas não sem apontar o tratamento que nos guie a uma nova saúde. O problema é que tal remédio não pode ser ingerido, e nem mesmo seria desejável que o fosse, por todos, é preciso merecê-lo pelo poder de sua vontade, de outro modo, corre-se o risco de envenenamento.

Contra a democracia moderna se faz necessário o estabelecimento de uma hierarquia onde as quantidades de poder confeririam a distinção de cada um. Tal hierarquia se instaura contra a moral do rebanho que tende a igualar a todos. Esse pensamento desperta, para ouvidos modernos, a preocupação para com as liberdades individuais que a tão grandes custos foram consolidadas na modernidade. Mas para Nietzsche, o problema não é tanto a liberdade, sobretudo uma que nos seja cedida e não conquistada, mas sim o grau de poder atingido, “quanto de liberdade deve ser sacrificado para que se produza um tipo superior?” A igualdade entre todos

---

<sup>69</sup> ABM §203.

vulgariza os problemas e destrói a hierarquia, sem merecer determinados tipos de problemas somos incapazes de acedê-los:

Existe, afinal, uma hierarquia de estados anímicos, à qual corresponde a hierarquia dos problemas; e os problemas mais altos repudiam sem piedade todo aquele que ousa se avizinhar, sem estar predestinado a resolvê-los pela altura e o poder de sua espiritualidade.<sup>70</sup>

Os mais altos problemas se defendem contra os passos incertos dos que não se ergueram até eles, por isso Nietzsche insiste tanto na distinção entre as pessoas, pois como poderiam os fracotes compassivos, os wagnerianos de Bayreuth, ou os antisemitas patrióticos do Reich, entender as implicações e os problemas que ele havia conquistado “pela altura e o poder de sua espiritualidade?” Os humanos lhe pareciam de um modo geral criaturas apáticas, incapazes de inventar seu próprio futuro como resultado de sua vontade, em sua eterna necessidade de mentiras consoladoras, em sua constante vontade de obediência aos imperativos mais impessoais, sua vontade de se furtar a si mesmos, eles dão provas da urgente necessidade de se criar “grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo”, de outro modo, a marcha da história continuará largada ao acaso que favorece a fraqueza e arruína a possibilidade dos fortes.

Para uma tal empresa, Nietzsche concebe uma nova aristocracia que se distinguiria através de suas forças, as condições para essa nova espécie mais forte, já foi alcançada, mas nunca como algo desejado, mas sempre a revelia:

As condições para a produção de uma espécie mais forte foram alcançadas, aqui e ali, em parte pela necessidade, em parte pelo acaso. Hoje podemos conceber e querer sabidamente tal fato; podemos criar as condições sob as quais uma tal elevação é possível.<sup>71</sup>

Nietzsche viu o ocaso do que restara da antiga aristocracia de sangue, centrada e legitimada pelos valores judaico-cristãos, e por isso faz Zaratustra dizer: “Que importância ainda têm os reis!” e ainda, “faz-se mister uma *nova nobreza*, que se oponha a toda plebe e a toda tirania e que escreva novamente em novas tábuas a palavra nobre”<sup>72</sup>. Foi pelo desejo de uma nova renascença, de uma nova meta, de

---

<sup>70</sup> ABM §213.

<sup>71</sup> Ant. §3.

<sup>72</sup> Z. De velhas e novas tábuas.

uma tal que justificasse o trabalho e erros do passado e presente da cultura ocidental, que Nietzsche exigiu uma nova aristocracia, um novo tipo nobre. As elites que dominam os meios de vida não lhe pareciam possuir nem a força nem a nobreza que pudesse lhes dignificar o lugar ocupado, em geral, não passam de meros tiranos. Por amor à força, e não aos fortes, vale a pena defendê-los contra os fracos. E o mesmo parece se dar com relação à aristocracia, não a instituição, mas aquilo que distingue, que cria distâncias, deve ser defendido.

Como até hoje as condições para o surgimento do forte se deu mais ou menos ao acaso é preciso querer produzir essas condições, através de uma educação, por exemplo, que se volte para a produção do futuro:

Até agora a “educação” tinha em vista o proveito da sociedade: não o maior proveito possível do futuro, mas antes o proveito da sociedade tal como está constituída. Desejavam-se “instrumentos” para ela. Posto que a riqueza em força fosse maior, seria possível pensar um extrato de forças cujo objetivo não seria o proveito da sociedade, mas antes um proveito futuro. –

Por isso se entendermos esses novos mestres do qual fala Nietzsche da perspectiva de nossa fraqueza, ou seja, do ponto de vista do que em nós é escravo, apenas o ressentimento terá fala, e a visão desses mestres dominadores aparecerá necessariamente como uma maldição ainda pior do que todos os tiranos dos quais temos notícias. Para se pensar a política com Nietzsche, é preciso passar pela transvaloração dos valores, repesar a importância do mando e da obediência. O constante apequenamento do tipo humano aparecia para ele como um indício da força que se avoluma para eclodir numa nova “raça mais forte”. Esse processo transformaria a sociedade em seu desejo, ela não existiria mais em função de si mesma, mas como meio para a existência dos fortes. Para a instauração de uma tal aristocracia seria necessário criar as distâncias hierárquicas que por um lado manteria as configurações da fraqueza que animam e realizam os modos de ser escravo, e por outro, garantiria a defesa dos fortes contra os fracos. Essa nova raça de senhores é definida assim:

Não apenas uma raça de senhores cuja tarefa se esgotasse em reger; mas, antes, uma raça com uma esfera de vida própria, com um excedente de força para beleza, valentia, cultura, maneiras, mesmo no que há de mais espiritual;

uma raça afirmadora, que pode permitir-se todo grande luxo..., forte o bastante para não precisar da tirania dos imperativos da virtude, rica o bastante para não precisar de economia e pedanteria, para além de bem e mal; uma estufa para plantas estranhas e selecionadas.<sup>73</sup>

O forte hoje, exclama Nietzsche, tem, o número e a má consciência contra si, sua vida se passa no colocar-se em risco e dessa forma acaba sempre por encontrar a prisão ou o hospício que o aparta de suas possibilidades. Por isso uma das exigências é defender os fortes dos fracos, não permitir que naturezas saudáveis se degenerem em culpa, vergonha e dúvida com relação a si mesmas, mas que encontrem a inocência de seu acontecer. Quando Zaratustra ensina a amar o seu ocaso, não queria ele dizer com isso que a vida tal como se dá na sua configuração burguesa, satisfeita e tranquila, deveria desaparecer para que uma forma de vida mais intensa no sofrer e no se alegrar pudesse surgir? A vida moderna com suas formas de distração e satisfação, que rebaixa todos a meros espectadores passivos de suas próprias vidas, ao mesmo tempo em que infunde o exacerbado desejo de fim, não é a sociedade do últimos homens que descobriram a felicidade?<sup>74</sup>

Nietzsche é no mínimo um traidor da sua classe social, usa os meios que adquiriu através dela, seu dinheiro, seu cargo como professor e sua formação clássica, tudo isso ele volta contra o humano que era, contra sua espécie e contra sua classe social. Não por acaso foi segregado da “boa sociedade”, primeiro por seus pares na filologia, depois por Wagner e os wagnerianos, depois a cada nova amizade, a cada nova esperança de sedução para seus projetos de vida em comum, se segue novos desentendimentos e outra vez a escolha pela solidão. Sua traição contra a sociedade é sua fidelidade a si mesmo, ou melhor, às suas forças. Seria cômodo se deixar vitimizar, com o estado de saúde que tinha, e se entregar aos compassivos sempre muito dispostos a ajudar. Mas justamente, alguém cuja vontade é forte não se deixaria rebaixar e ter suas forças roubadas, assumir sua sorte, desejar seu destino, amor fati, isso lhe era marca indelével de sua nobreza.

---

<sup>73</sup> V.P. §898.

<sup>74</sup> Z. O Prólogo de Zaratustra, p.34.

## Interlúdio I – Visão dionisíaca do mundo

Em um dos textos póstumos reunido no livro *A Vontade de Poder*, Nietzsche descreve o mundo de acordo com sua visão dionisíaca:

E sabeis sequer o que é para mim o “mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de forças sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em espaço que em alguma parte estivesse “vazio”, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço –: esse meu mundo dionisíaco do eternamente criar a si próprio, do eternamente destruir a si próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal”, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo, - quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de poder – e nada além disso!<sup>75</sup>

Esse texto oferece da maneira mais concisa e poética a imagem do mundo povoado por forças em seu relacionar-se, um mundo em que não encontramos princípios ou finalidades, um mundo que não é um caos, mas um brotar de harmonias e contradições de acordo com o conjugar e separar de seus elementos. Eterna criação e eterna destruição. É a partir de uma tal imagem que devemos abordar a caverna desse solitário filósofo, e quiçá, alcançar-lhe os saltitantes passos e piruetas.

---

<sup>75</sup> V.P. §1067.

Esse mundo pleno, sem vazios, inteiramente povoados por forças e poderes, acaba por, nos jogos da vida, a contrabandear intermitências, pausas e escassez. De outro modo, como haveria algo como o niilismo a nos corroer as possibilidades? Não quero com isso dizer que a imagem do mundo que nos propõe Nietzsche seja enganosa, ou ilusória, mas me parece necessário apontar o porque de não nos reconhecermos nele. O fato de nós, seres humanos, trazermos ao mundo a falta, a escassez, em nossa atitude amesquinhadora diante do que não conhece a falta, nos faz os mais distantes dessa imagem do mundo. Claro, isso não é algo que poderia ter escapado aos olhos argutos do grande psicólogo que foi Nietzsche, não por acaso ele propõe sua imagem dionisíaca do mundo como um desafio, quase como uma maldição.

Falávamos da relação entre as forças, os processos que erguem o forte, e aqueles que declinam e produzem a fraqueza. A dificuldade maior ao se relacionar com essas questões parece estar no fato inegável de ser impossível passar pela vida, tal como ela está organizada nas sociedades humanas, sem sermos obrigados a fazer algum tipo de concessão com a fraqueza, com a doença, com a culpa, com o que há de gravidade e peso no mundo.

Poderia dizer ainda mais, uma vez que esteja claro o quanto nossa relação com o declínio de nossas forças não é algo do qual possamos abrir mão, escolher por isso ou não, uma vez que ela é parte constitutiva e essencial do que somos, ou, para falar como os filósofos, a condição de possibilidade de nossa existência. Cabe então perguntar não tanto pelos meios de acabar com o declínio, mas antes o que fazer com ele.

A depressão, a apatia, a tristeza, a impotência, os afetos pelos quais somos conduzidos a servidão; tudo isso, capaz de fraturar a mais firme das determinações, não é algo que se possa dizer apenas de um indivíduo em particular, pois é sempre algo que atravessa povos inteiros, e que até mesmo aglutina multidões, formando o comum das comunidades. Estamos diante de um processo milenar que talvez se confunda com a existência humana sobre a terra. Esse processo, Nietzsche o identificou com o niilismo e o farejou em toda parte, nas religiões, nas artes, na moral, no modo como se faz política. Estamos doentes de nós mesmos e somos doentes malcriados, pois muitas vezes entendemos qual seja nosso remédio, mas nos recusamos, por conta de seu amargor, a tomá-lo. Qual seria esse remédio?



Acabar, buscar o nosso ocaso, desejar que essa existência, como a conhecemos, termine para dar lugar à outra coisa, dizer sim ao nosso fim.

O diagnóstico é de uma dureza que leva a pensá-lo como algo um tanto ingênuo, um tanto rebelde juvenil, mas em contrapartida o que nos é dado como opção é sempre o se furtar frustrado em nossas aceitações vulgares e senis. Quero acreditar na possibilidade de dizer sim a esse mundo pleno que nos oferece a imagem de Nietzsche, mesmo que para isso seja necessário o sacrifício, a dureza extrema, pois isso seria justamente o sacrifício e a dureza para com aquilo que produz em nós a avareza diante da existência em geral.

Como podemos continuar a repetir diariamente os rituais de nossa perdição, nos dando com tanto afinco para aquilo que só nos promete a morte e a destruição daquilo que poderia doar sentido à vida? Somente para manter essa falsa sensação de segurança? Para continuar a crer na imortalidade de nossas insípidas cabeças? Para adiar de novo e de novo a realização despreocupada daquilo que somos? Talvez esse ciclo nunca se encerre e as palavras de angústia e revolta que alguém joga frente ao absurdo de nossa condição estejam sempre fadadas a se dissolverem no vento, ou se tornarem artigos estéreis de bibliotecas ou museus, o que de todo jeito quer dizer dissolução.

Sempre nos guiamos por algum tipo de idealização de nós mesmos e do mundo, e nos deixamos perder naquilo que nos é mais pessoal, e que ao mesmo tempo é o mais impessoal, na medida em que se pode dizer de toda uma multidão, o nosso desejo, o nosso acontecer gratuito no mundo. Imanência que se perde sempre em frente de alguma versão daquilo que deve nos transcender. Perdemos nossas vidas, perdemos nossas mortes, para que se produza justamente a nossa incapacidade de dizer sim frente ao espelho de Dionísio.

O amor que devotamos às pessoas, o ódio que direcionamos a nossos inimigos, nossos gestos mais espontâneos, sempre tornados vulgares, sempre rebaixados e decaídos em formas de expressão ordinárias. Ora, como não desejar profundissimamente que isso se acabe? Como não querer o silêncio capaz de comunicar autenticamente aquilo que experienciamos? E, no entanto, tagarelamos, preenchemos páginas e páginas, repetimos sem cessar o que já foi dito e pensado por mortos de muitos séculos atrás, masturbamos o que está morto e nos regozijamos na putrefação do seu gozo. Será que nos tornamos tão solidamente

incapazes, ou fomos realmente convencidos de que não vale a pena nem mesmo a tentativa de esboçar aquilo que só poderia ser feito por nós mesmos?

Doamo-nos sem pudores a guerras que não dizem respeito a ninguém, e combatemos e sangramos e nos perdemos de nós mesmos, perdemos nossas forças, perdemos nossas vontades, nos tornamos frios e distantes, sacrificamos nossa força em nome do medo diante do sacrifício gratuito que libera nossa existência.

Essa guerra infinda entre nossos deveres e quererem bem poderia encontrar sua hora de grande paz. O momento harmonioso onde aquilo pelo qual vivemos e morremos nos pertença, talvez para esses homens da meia-noite para o qual a incapacidade de continuar a fazer concessões trouxe por fim, ao término de muitas batalhas, a capacidade de não mais se importar. Algum tipo de indiferença para que aquilo que merece realmente nossa consideração possa vir à baila e reluzir na via láctea de nosso destino sobre a terra. Tal homem, certamente seria considerado pelo rebanho como um louco, mas não nos esqueçamos de um dos mais famosos clichês da filosofia nietzschiana, é preciso um grão de loucura para dar a luz a uma estrela cintilante.

De todo modo, para essa grande paz, ou para a instauração dessa harmonia, no sentido cósmico que os gregos percebiam nela, é necessário nunca perder o olhar do guerreiro, o nariz selvagem que fareja de muito longe a vinda daquilo que quer provocar sua perda. A covardia, o cansaço, o medo, a incapacidade de se satisfazer no agora e torná-lo pleno, são algumas das possibilidades de ameaça, mas essa lista é infinda, podemos apenas, de algum modo, estetizar nossas sensações para não nos tornamos incapazes de tomar a defesa de nossas forças quando elas forem ameaçadas.

Lutamos para conquistar posições e coisas, e depois gastamos muito para mantê-las, tememos no amanhã a perda e a falta daquilo que ontem foi duramente conquistado, pois entendemos que nossas conquistas precisam ser mantidas piramidais, estaticamente apontando para o céu que nos transcende. Não aceitar a gratuidade de cada gesto, ou a felicidade das coisas efêmeras, as borboletas e as bolhas de sabão, não entender com leveza que estar vivo é já estar no fogo de nossos sacrifícios, isso nos impossibilita o sim frente ao espelho de Dionísio. Georges Bataille propõe um exercício libertados nesse sentido: “a prática da alegria diante da morte”.

Tantas e tantas vezes demonstramos o ar servil de um cão diante daquilo que rebaixa e derruba, de um bicho submisso que ao apanhar se liga com mais força aquele que o maltrata. Perceber isso me faz lembrar das últimas palavras de Joseph K. : “Morto como um cão!”, e nada poderia me causar tamanho nojo e desespero, a não ser o seu complemento necessário “Vivo como um cão!”. É claro que o problema não são os cães, mas essa vida de bicho amansado, onde nossas possibilidades e poderes estão cercados por todos os mecanismos de normalização. O processo inelutável, que não pode ser vencido, a promessa de penares e pesares sem a contraparte criadora que lhe justificasse.

Todas essas questões nos aparecem de uma extrema dificuldade quando pensada apenas do ponto de vista dos indivíduos, mas estamos conscientes de que um indivíduo é produzido por movimentos muito anteriores a ele, tanto no espaço como na história. Se o mundo é mesmo como o pinta Nietzsche em sua imagem dionisiaca, como se faz que tenhamos uma visão tão distinta da força e do sentido de nós mesmos? Das comunidades humanas temos a impressão de terem se formado e permanecido concisas por conta da necessidade advinda de sua fraqueza. De tal forma que o comum é justamente sua fraqueza e debilidade, por isso aquilo que o instinto de rebanho nos diz vai no sentido de minar os excessos e valorizar o inofensivo em seus membros. E quanto maior o número de seus elementos pior se mostra a necessidade recalcitrante de seu controle e normalização.

É preciso pensar uma comunidade que se caracterize não pela quantidade de seus membros mas pela qualidade, e se esse é de certa forma um elemento elitista que vai de encontro ao gosto da época, já falávamos antes, diante da enfermidade do tempo o que pode sarar tem de ser forçosamente algo que lhe agride o paladar. Criar distâncias sem incompatibilizar, pensar o complô que possa sutilmente estreitar novas possibilidades de existência, e infundir para aqueles que suportem e desejem essa possibilidade um outro rumo para os acontecimentos de nosso estar no mundo.

Para isso a afronta é inevitável, e ela pode se dar de inúmeras formas, o bêbado pedinte nos centros da cidade que insulta em nós a crença do que seja viver bem, o bandido que insulta em nós a crença de sermos proprietários de algo no mundo, ou mesmo em coisas mais sutis, um sentimento de ternura, uma emoção súbita que enche de sentido algo que permanecia até então indiferente, enfim, tudo aquilo que desloca e reformula. Claro que tudo isso depende de nossas capacidades

em ser tocados, de uma fragilidade inerente a nossas alianças com as forças, fragilidade que compõe o valor de nosso valorar.

Uma comunidade ligada pela força que ascende, essa é uma ideia perigosa, cheia de meandros que podem levar ao contrário do que se busca. As multidões e povos já se enredaram na perda de si mesmos por conta de propagandas sobre um destino diferenciado. Mas que haja perigos, isso não pode ser um argumento contra uma ideia, ou um projeto, é preciso se por em jogo e assumir os riscos que essa atitude trás consigo.

Para tanto é preciso um outro princípio comum à comunidade que se deseja. Nietzsche propõe a prova do retorno como lastro de valor, Bataille propõe algo não muito distante disso, a experiência interior, uma experiência ao mesmo tempo mística e ateia, uma viagem até o limite, até o fim do humano em suas possibilidades.

Se a política ainda pode ser pensada em proveito de nossas forças, creio que deveria, então, ser pensada a partir desse ponto. Que o valor daquilo que nos une e daquilo que nos distancia possa ser avaliada, indicando para nós o preço que pagamos em cada um desses movimentos.

## Capítulo 2: Georges Bataille: Por uma outra comunidade

### 2.1 – A luta contra o fascismo

Muito se falou e se tem falado acerca dos problemas que surgem para se pensar a filosofia política de Nietzsche. Talvez pelo fato da aproximação de seu pensamento com doutrinas políticas ter se mostrado em muitos sentidos desastrosa, ou talvez pelo caráter extemporâneo de seu pensamento ainda nos atingir com uma força tão agressiva, deixando-nos por essa razão temerosos. De todo modo a política sempre se mostrou um interesse para Nietzsche em seu pensamento, seja dentro da perspectiva do ensino e cultura para a produção de um gênio, como em sua juventude; seja dentro da perspectiva da seleção e adestramento para formação de uma nova aristocracia, como aponta seu último período produtivo<sup>76</sup>. Contudo, ao percorrer os textos dedicados a esse tema entre os pensadores por ele influenciados, encontramos motivos fortes para distanciar os temas de sua obra de um determinado sentido de política, como é o caso de Georges Bataille nos textos publicados na revista *Acéfalo*.

Conhecedor dos ímpetos alemães, e da incapacidade de seus compatriotas em compreender o sentido de sua filosofia, Nietzsche tomava já suas precauções para “não ser confundido”, como ele diz em sua autobiografia. Muitas são as passagens ali que o distancia das intenções políticas dos alemães, como por exemplo: “eu o último alemão anti-político”, “Onde reina, a Alemanha corrompe a cultura”, “Também no meu caso os alemães a tudo recorrerão para fazer um imenso destino parir um rato”, “Não vivi uma hora boa com alemães”, etc.<sup>77</sup>

Apesar de toda essa demonstração de repúdio ao espírito do Reich alemão houve, desde antes da morte de Nietzsche, todo um esforço no sentido de sua germanização. Começando por sua família, a sempre lembrada Elizabeth Forster,

---

<sup>76</sup> Esse tema está muito bem trabalhado por José Emilio Esteban Enguita no texto que serve de introdução aos fragmentos póstumos sobre política traduzido por ele chamado “A máscara política de Dionísio”, e também: SOBRINHO, Noéli Correia de Melo; Nietzsche Escritos sobre política. Vol. I e II, Rio de Janeiro: PUC Rio, 2007.

<sup>77</sup> Isso só para ficar nos exemplos de *Ecce Homo*, as referências citadas são: *Ecce Homo*, I §3; II §5; III W §3.

irmã de Nietzsche que administrou sua obra depois do colapso, e também um primo, por parte de sua mãe, Richard Oehler, ambos chamados de Judas por Bataille, justamente por irem nesse sentido<sup>78</sup>. Mas é sobretudo com a ascensão dos nazistas que a vituperação do legado de Nietzsche se produziu de forma sistemática, sendo Alfred Rosenberg e Alfred Baumler os principais autores da nazificação de Nietzsche. Essa interpretação Nazi, sempre gerou discordâncias, levantando toda uma disputa entorno do nome de Nietzsche.<sup>79</sup>

Bataille com sua publicação chamada *O Acéfalo* buscava restabelecer a filosofia de Nietzsche em seu sentido, o que, para ele, apontava para uma relação com a criação, fosse ela de um novo valorar, de um povo porvir (os sem pátria da Gaya Ciência), ou de uma terra redimida (a terra dos filhos de Zaratustra). Destacando o seu caráter formador e liberador, sobretudo o seu caráter bravio e não desviante dos perigos. Bataille queria demonstrar naquele momento a influência de Nietzsche no sentido da liberação das forças presentes naquilo que não sendo humano anima nossa existência em nossa capacidade para o êxtase. Bataille, muito inspirado por Zaratustra, ensaia os passos do andarilho que foi Nietzsche, desconhecendo qualquer via que não leve adiante, ainda que em seu caminho apareça apenas os abismos onde nosso “eu” seguro, franzino e civilizado despenca para revelar monstros sem cabeça.

A preocupação maior nos textos publicados nessa revista é a luta contra a desmesurada preocupação com a utilidade que anima o modo de ser burguês, o que, para ele, nos reduz totalizando a vida em suas meras funcionalidades. Esse grupo que permanece envolto nos mistérios da floresta e da noite onde costumavam se encontrar junto a um velho tronco de carvalho abatido por um raio, buscaram formar uma conjuração sagrada que se pretendia antes religiosa do que política<sup>80</sup>. Mas suas batalhas não se faziam menos exigentes por isso, sua exigência que desponta nesse momento e acompanha toda a obra de Bataille era ir até o fim do

---

<sup>78</sup> Georges Bataille; Oeuvres Complètes I; pg. 445.

<sup>79</sup> Somente aqui no Brasil podemos lembrar o texto de Antônio Cândido “O Portador”, publicado como Posfácio a edição de Os Pensadores dedicada a Nietzsche; e a interpretação de Mário Ferreira D. Santos “O Homem que foi um campo de batalha”, ambos datam dos anos 40 e se esforçam em separar Nietzsche dos eventos da guerra. Os motivos que animam essa desnazificação de Nietzsche podem ser suspeitos, veremos como Lukács denuncia como isso pode ser feito em nome de um novo império, norte-americano por exemplo.

<sup>80</sup> Para isso citam Kierkegaard como epígrafe ao manifesto da revista Acéfalo: “Aquilo que tinha um rosto político e se imaginava político, se desmascarará um dia como movimento religioso.” (As traduções dos textos de Bataille citados ao longo desse capítulo foram todas feitas por mim), in Georges Bataille; Oeuvres Complètes vol. I; A Conjuração Sagrada, p. 442.

possível, antes de deixar o mundo para “homens que é impossível ver sem sentir a necessidade de destruir”. Bataille se coloca com a mesma radicalidade a questão de Nietzsche: “É preciso se tornar outra coisa ou então cessar de ser”<sup>81</sup>.

Para Bataille fez-se preciso um desviar da política, isso talvez expresse a realidade dos anos 30, em que a luta entre doutrinas permeava as relações políticas envolvendo-as nos mais diversos tipos de agitações. Contudo, ao buscar com tanta veemência se apartar da política, Bataille se aproxima justamente daquilo que agora nos parece o mais importante a ser pensado nesse sentido, não a política dos palanques, sejam eles de esquerda ou de direita, mas a política que anima a criação de palanques, a política que engajou homens tão dedicados aos delicados problemas da vida e da cultura, como o foram Nietzsche e Bataille, a querer se distanciar o máximo possível de qualquer palanque. Podemos sentir esse desvio atencioso na seguinte questão: se “não houvesse nada para além da atividade política, a avidez humana encontraria apenas o vazio”<sup>82</sup>.

Os movimentos políticos da época, ao se apropriarem do pensamento de Nietzsche, levaram Bataille a responder apontando justamente para aquilo que naquele momento buscava escapar das disputas doutrinárias fosse no sentido político ou não. A pequena política ocupada apenas em gerir a mera subsistência dos povos, isolando-os ensimesmados em seus sentimentos patrióticos, é algo que por si mesmo nega o que há de desejável na atividade política, sua fertilidade e virilidade em produzir o futuro dos homens pelos homens. Essa política, que é expressão de doutrinas idealistas agindo no sentido de reafirmar os valores estabelecidos pelos quais somos encerrados em nossas “insuficiências individuais”, como diz Bataille, é algo que podemos encontrar na crítica de Nietzsche dirigida à política. Mais de uma passagem mostra a pequena política de seu tempo como um dos elementos do esvaziamento de valor do mundo<sup>83</sup>.

Esse mundo vazio de valor, se mostrava caducado, para os autores do Acéfalo, pois a violência própria da expansão da vida foi reduzida e controlada como matéria-prima, função e fim para a organização do rebanho, sem possibilitar a contrapartida criadora que justificasse tal redução. Bataille entende que enquanto o valor do mundo e do seres que somos continuar determinado por algo menor que o

---

<sup>81</sup> Georges Bataille, op. cit. p. 443.

<sup>82</sup> Idem, ibidem, p. 444.

<sup>83</sup> Humano Demasiado Humano §481; A Gaia Ciência §377; Além do Bem e do Mal § 208, §254, §256; Ecce Homo III W §2.

êxtase do criminoso sem culpa, ou do amante que morre pela mulher amada, a luta seguirá sendo uma exigência de todos os dias. O êxtase é a marca do valor para Bataille, essa é uma constante que atravessa seu pensamento, pois é a partir dele que nos libertamos de nossa cabeça, o que quer dizer, no livramos das tendências utilitárias e redutoras da razão, é também pelo êxtase que adentramos o espaço de nossa experiência mais pessoal, a experiência interior, a única que, aos seus olhos, torna possível uma comunidade, sobre essa tema voltaremos mais adiante.

No texto intitulado *Nietzsche e os Fascistas: Uma reparação*, Bataille busca não só distanciar Nietzsche das leituras fascistas, mas também distanciá-lo de uma leitura política. O principal motivo para isso, assim nos parece, é algo que decorre da época, o pensamento de Nietzsche havia sido desfigurado ao ponto de cair na boca dos nazifascistas, e por isso, tanto contra essa leitura de Nietzsche feita pelos nazis quanto contra a época, Bataille ensaia uma reparação.

O esforço de Bataille nesse texto vai no sentido de despolitizar a obra para fazer com que sua mensagem mais poderosa não se perca. Para ele, que haja, por exemplo, uma esquerda e uma direita hegelianas, é uma consequência lógica da dialética de Hegel, que prevê e conta com uma tal oposição. Mas com relação ao pensamento de Nietzsche uma tal divisão só poderia provir da inconsequência ou da traição:

As direitas fundam sua ação com uma ligação afetiva com o passado. As esquerdas em princípios racionais. Ora, ligação com o passado e princípios racionais (justiça, igualdade social) são igualmente rejeitados por Nietzsche. Deveria então ser impossível utilizar seu ensinamento em qualquer que fosse o sentido.<sup>84</sup>

No capítulo anterior mostramos quanto Nietzsche está distante de uma “ligação afetiva com o passado”, seu olhar para trás só faz sentido quando posto a serviço da criação do futuro. Com relação aos “princípio racionais”, esses são fundados sobre os erros fundamentais de nossa existência cristalizados em nossa linguagem. A igualdade social e a justiça, para Nietzsche, são duas coisas que se excluem, ou que deveriam se excluir, é através do predomínio exacerbado da

---

<sup>84</sup> Georges Bataille, op. cit.; Nietzsche et les Fascistes p. 451.



fraqueza que exclui nossas possibilidades para a força e nobreza o que permite ao tempo democrático exaltar nessas características seu gesto mais revolucionário.

Os principais traidores, nesse sentido denunciado por Bataille, procedem certamente do lugar que Nietzsche já previa, dos alemães. Alfred Baumler é, pelo tempo e importância que a ele foi dada pelo regime, uma das mais agudas vozes da traição. Em seu livro *Nietzsche, o filósofo e o político*, faz com que apareça do meio das contradições da filosofia de Nietzsche, a “doutrina de um povo unido por uma comum vontade de poder”. Esse ponto leva Bataille a considerá-lo como um pensador mais refinado do que outros fascistas que se dedicaram a mesma tarefa, considerando mesmo fatalmente possível, a partir da leitura da obra de Nietzsche, uma tal interpretação. Mas o que escapa aos olhos de Baumler é o fato de que dobrar a pujança da obra de Nietzsche para fazê-la útil às necessidades da patriotice alemã era emasculá-la “au grand jour...”.

Diante desse tipo de apropriação as palavras de Bataille, naquele momento foram:

De um lado a vida se agrilha e se estabiliza numa servidão sem fim, na outra sopra não somente o ar livre mas um vento de borrasca; de um lado o charme da cultura humana é despedaçado cedendo lugar a força vulgar, do outro a força e a violência são dedicadas tragicamente a esse charme.

E ainda:

O ensinamento de Nietzsche elabora a fé da seita ou da ordem cuja vontade dominadora fará o destino humano livre, arrancando-o do assujeitamento racional da produção como ao assujeitamento irracional do passado. Que os valores derrubados não possam ser reduzidos ao valor de utilidade, é um princípio de uma importância vital tão fervente que ele subleva consigo tudo aquilo que a vida trás de vontade tempestuosa de vitória. Fora dessa resolução definida, esse ensinamento dá lugar apenas à inconseqüências e traições por parte daqueles que dele pretendem dar conta. O assujeitamento tende a englobar a existência humana inteira e é o destino dessa existência livre que está em jogo.<sup>85</sup>

As duas formas de se posicionar na política se mostram inadequadas quando em relação com o que dela pensava Nietzsche. Ainda assim, temas importantes, tanto para a direita quanto para a esquerda não deixaram de atravessar sua obra. A

---

<sup>85</sup> Idem, *Ibidem*, pgs. 464 e 465.

exigência de uma comunidade movida pela necessidade de uma outra relevância dos afetos por ela promovidos e vivenciados é um exemplo. Toda relevância, na verdade, deveria ser repensada a partir do questionamento daquilo que garante valor aos valores, e com relação a essa exigência as duas direções para que olham e se direcionam as políticas modernas não souberam compreender ou empreender. Por essa razão ambas continuam a promover o assujeitamento que propagandeiam serem capazes de romper. Quando estão diante de um projeto que indica os meios possíveis para isso, acabam por, ao invés de se alçar à sua tarefa, reduzi-lo a suas próprias insuficiências.

Tentar fazer de uma obra dedicada a liberar o mundo de seu servilismo frente as utilidades, fossem elas para fins de fruição dos prazeres pessoais, seja para o mecanismo comercial, seja para a afirmação das identidades, era perder o esforço e o sentido da marcha desse tão solitário pensador que foi Nietzsche. Mas essa tentativa de Baumler provoca Bataille a responder acerca de uma questão que lhe foi muito cara, o pensamento de uma comunidade. Ainda sobre o livro de Baumler, diz Bataille: “Baumler refere-se necessariamente à existência que foi imposta a ele, que deveria ter sido imposta a Nietzsche, a imposição da comunidade à qual um e outro foram condenados por nascimento.”<sup>86</sup>

Ora, de certa forma todos estamos condenados pelo nosso nascimento a fazer parte de algum tipo de comunidade, em geral, sem nenhuma escolha, lançamos nossas raízes no solo pátrio. Contudo, se houve um filósofo que se dedicou com o máximo afincado a se desvencilhar desse tipo de fatalidade, esse foi certamente Nietzsche, o que faz com que sua apropriação pelos alemães do terceiro Reich uma injúria ainda maior. Diante desse cenário ideológico, Bataille busca resgatar dois aspectos da filosofia de Nietzsche, aquele de “Nós os sem pátria” e “O país dos filhos”<sup>87</sup>.

Mas é no prefácio de seu livro chamado *Sur Nietzsche* que Bataille arremata essa questão:

Sobretudo ele [Nietzsche] não teve atitude política: ele recusava, solicitado, escolher qualquer partido que fosse, irritando-se ao ser pensado como de direita ou de esquerda. Tinha horror da ideia de subordinarem seu pensamento à alguma causa. [...] Quem tentasse, como eu fiz, ir até o fim do possível que ela [a obra de Nietzsche] chama, se tornaria, por sua vez, o

---

<sup>86</sup> Idem, *Ibidem*, p. 460.

<sup>87</sup> A Gaia Ciência §377 e Assim Falou Zaratustra, Do País da Cultura.

campo de contradições infinitas. Na medida em que ele seguisse esse ensinamento do paradoxo, veria que abraçar uma das causas já dadas não é mais possível para ele, que sua solidão é inteira.<sup>88</sup>

Existe um sentido na filosofia de Nietzsche que, em geral, escapa aos olhos mais atentos. Esse sentido está expresso pelo pronome “nós”. Talvez Bataille tenha sido o que melhor compreendeu a importância do “nós” na filosofia de Nietzsche, e isso se mostra no modo como ele vivenciou esse “nós”:

Com poucas exceções, minha companhia sobre a terra é a de Nietzsche... Blake ou Rimbaud são pesados e tempestuosos. A inocência de Proust, a ignorância onde ele se mantém protegido dos ventos do fora, o limitam. Nietzsche apenas se tornou solidário de mim – dizendo nós. Se a comunidade não existe, o Sr. Nietzsche é um filósofo.<sup>89</sup>

Quando investigamos os “nós” na filosofia de Nietzsche vemos sempre uma fala que cria e busca por um povo que ainda não existe: nós os sem patria, nós espíritos livres, nós homens tardios, nós hiperbórios. Os exemplos são vários, mas apontam sempre para esse mesmo sentido. Lendo a correspondência de Nietzsche percebemos como o problema da ausência de uma comunidade na qual ele pudesse se sentir entre iguais o atormentava. “Ora, é um de meus artigos de fê que o homem pode prosperar apenas rodeado por seres animados pelos mesmos sentimentos e pela mesma vontade (isso se estende até a nutrição e aos cuidados com o corpo); não ter ninguém, eis a minha infelicidade.”<sup>90</sup> Não encontrar aqueles que poderiam constituir uma comunidade fazia a infelicidade de Nietzsche, e provavelmente por isso ele foi tão pródigo em inventar os homens futuros, os espíritos livres, que poderiam lhe ser a companhia ansiada.

Mas a questão do “nós”, o problema que aponta para a necessidade de uma comunidade, vai mais além do que o mal estar que Nietzsche pode ter sentido ou não em sua solidão. Essa questão, que pode facilmente passar despercebida na obra do grande crítico do instinto gregário, foi capturada e colocada em muita evidência por Bataille:

---

<sup>88</sup> Georges Bataille; Sur Nietzsche in. Oevres Complète vol. VI, p. 14 e 15.

<sup>89</sup> Idem, Ibidem, p. 27.

<sup>90</sup> Correspondência do dia 20 de maio de 1885, para sua irmã Elizabeth.

Não há nada de humano que não exija a comunidade daqueles que o querem. O que vai longe exige esforços conjugados, ao menos continuando de um a outro, não se deixando parar no possível de um só. Ele teria que cortar as amarras ao seu redor, a solidão de um homem é um erro. Uma vida é apenas um elo. Quero que outros continuem a experiência que antes de mim outros começaram, se dediquem como eu, como outros antes de mim, a minha provação: ir até o fim do possível.<sup>91</sup>

Essa vida que é um elo, e o apelo que decorre da experiência no pensamento de Georges Bataille nos anima em uma direção muito próxima aquela em que estávamos junto a Nietzsche. Uma mesma necessidade de questionamento radical nos leva para a destruição do humano em nós, na medida em que o humano em nós é a consolidação de nossos compromissos com nossas fraquezas, e esse é o elo que nos une. A experiência, “ir até o fim do possível”, cria uma espécie de descendência não filial, um tipo de comunidade entre solitários para os quais não há comunidade possível. Essas considerações nos aproximam das questões abordadas por Bataille em seu livro a *Experiência Interior*.

---

<sup>91</sup> Georges Bataille; Sur Nietzsche, in. Oevres Complète vol. VI, p. 31.

## 2.2 A experiência interior, a comunidade, e a transgressão

*“Qui ne meurt pas de n’être qu’un homme ne sera jamais qu’un homme”<sup>92</sup>*

Inventamos o conhecimento e com ele pintamos um mundo a nossa imagem, estabelecemos medidas e valores, traçamos nós mesmos os limites nos quais nos reconhecemos a nós enquanto sujeitos de um conhecimento, de uma moral, de uma organização social. Arquetetamos o edifício cheio de grades que devem nos proteger de todo vento de fora, esse fora que é tudo aquilo que, não sendo nós e nem nossa representação segura do mundo, oferece o risco de nos transformar em algo para além de nossa humanidade. Contudo, por trás de tudo aquilo que isola nossas cabeças, nos mantendo em uma zona de segurança, há a noite eterna e seus mistérios insondáveis, impensáveis, dissolvedores de certezas.

Maior do que toda chama solar que nos aquece e nos energiza é a noite impenetrável. Repleta de abismos e poderes que desconhecemos, a noite, mais do que qualquer luminosidade, nos põe em contato com a garganta do infinito abrindo para uma experiência, e, em sua capacidade destruidora, rasgar no ser que somos o caminho que é o da transgressão. Nossa viagem mais extrema, que assinala o além limite de nossa humanidade, que ao mesmo tempo nos absorve e nos forma, é essa noite que “é também um sol”.

Essa frase, tirada do Zaratustra, que serve de epígrafe ao livro de Bataille, *A Experiência Interior*, trás consigo toda a força paradoxal que permeia as ideias expostas neste livro. O seu título já carrega consigo a marca do paradoxo, uma vez que a experiência supõe no seu próprio nome um movimento para o exterior, mas no caso, acompanhada pela palavra interior, indica um suposto movimento em direção a si mesma. Sentimos com esse título que descemos em uma espiral onde o fora de um círculo se recolhe dentro de um outro, assim como o seu interior desce na exterioridade do círculo que o envolve. De certa forma, esse é o mesmo movimento de nossa finitude frente ao infinito, ou de toda luminosidade de nossos

---

<sup>92</sup> Georges Bataille; *L’Expérience Intérieure*, p. 47. Preferimos deixar a citação no original pela força que ela possui mas a tradução aproximada é: “Aquele que não morre por ser apenas um homem sera sempre apenas um homem”.

conhecimentos frente a grande noite do não-saber. Um constituindo o outro, um dissolvendo o outro. Esta descida vertiginosa da experiência, Bataille a define como “uma viagem até o fim do possível do homem”, lugar onde sujeito e objeto se fundem, “sendo como sujeito o não-saber e como objeto o desconhecido”<sup>93</sup>.

A experiência é nesse sentido, tal como a entende Bataille, uma resposta à necessidade de pôr tudo em questão, tanto aquele que conhece como aquilo que por ele é conhecido. O extremo dessa necessidade implica vários problemas frente as demandas da inteligência, pois as questões decorrentes da experiência não podem se resolver pela ampliação dos domínios da inteligência, mas antes de seu recuo:

As autoridades, os valores tradicionais, não têm sentido para muitos há muito tempo. E a crítica à qual a tradição sucumbiu não pode ser indiferente para aqueles cujo interesse é o extremo do possível. Ela se liga aos movimentos da inteligência querendo recuar seus limites. Mas - é inegável - o avanço da inteligência teve o efeito colateral de reduzir o possível num domínio que apareceu estranho a inteligência: a experiência interior.<sup>94</sup>

É num esforço contrário a intelectualização, na medida em que esta se fecha nos limites do próprio niilismo que a anima, que a parte do possível não pensável pela inteligência se mostra em sua importância. A maré cheia da inteligência em suas possibilidades se limita nas autoridades e nos valores tradicionais através dos quais se justificava sua existência e expansão. Por isso a ressaca de seu recuo revela os domínios do possível que eram estranhos a inteligência, o espaço da experiência interior. Nessa experiência toda a autoridade que lhe é possível é inerente a si mesma, se dá em uma imanência absoluta, assentada apenas na radicalidade de sua contestação, ou seja, assume o aspecto corrosivo do niilismo como seu movimento fundamental, sem se comprometer com nenhum valor fora da própria contestação.

Esses problemas já haviam sido indicados por místicos como São João da Cruz e Santa Tereza D'Ávila<sup>95</sup>, mas para eles, esses problemas são enfrentados para se atingir a graça e o caminho para Deus. Dissolvendo a inteligência e suas capacidades para se chegar a sua fonte inefável, o místico busca pelo êxtase como caminho para a santidade, reduz a experiência a um fim além dela mesma. Bataille não conta com essa finalidade e nenhuma outra que transcenda a própria

---

<sup>93</sup> Idem, *Ibidem*, p.21, e também o comentário de ARNAUD, Alain e EXCOFFON-LAFARGE, Gisèle em *Bataille*. Paris: Seuil, 1978.

<sup>94</sup> Idem, *Ibidem*, p.20.

<sup>95</sup> Idem, *Ibidem*, p. 16 e 17.

experiência, ainda que reconheça nos místicos seus antecessores na busca pelo êxtase que é a experiência, para ele, ela não deve pretender a nada além de si mesma e, nesse sentido, exige uma imanência absoluta.

O que está em jogo na *Experiência Interior* é em primeiro lugar pensar a experiência enquanto um princípio absoluto de questionamento e problematização. De tal forma que toda autoridade é destituída, restando apenas o valor da própria experiência. “Ir até o fim do possível” é uma experiência que dissolve aquele que poderia se dizer alcançar a experiência. É um processo de dessubjetivação, de tal modo que a linguagem, a lembrança, a razão ou todos os erros fundamentais de nossa existência que são constituidoras de toda subjetividade, nesse momento se suspendem para nos levar para além de nossa humanidade. A experiência é o modo como se pode romper com o isolamento de si mesmo, e justamente por dissolver as fronteiras que nos deixam sitiados em nós mesmos, a experiência é entendida como único meio para uma comunidade.

É através do suplício de si, das feridas abertas na superfície de nosso ser, que podemos atingir um outro. É através da transgressão sobretudo que atingimos esse estado. O gasto luxurioso, o desperdício sem propósito, o dom de si mesmo sem nenhuma finalidade, os sacrifícios despropositados, a escapada de todo projeto que enquadra, os pecados mais perniciosos, tudo aquilo que expressa no homem o limite de sua humanidade, e se contrapõem a nossa necessidade de proteção, de resguardo, de contenção de gastos, preocupação com a incerteza do futuro e o planejamento que dele decorre, são o que melhor expressam aquilo que, se acendendo em um ser, obscurece seus limites e o abre para a comunicação. Sobre isso, comenta Blanchot:

Georges Bataille sempre sustentou que *A Experiência Interior* não podia ter lugar se ela se limitasse a um só que teria bastado para portar-lhe o evento, a desgraça e a glória: ela se cumpre, ao mesmo tempo que persevera na incompletude, quando ela se partilha e, nessa partilha, expõe seus limites, se expõe nos limites que ela se propõe transgredir, como que para fazer surgir, por essa transgressão, a ilusão ou a afirmação do absoluto de uma lei que se esquivava a quem pretendia transgredi-la *sozinho*.<sup>96</sup>

A experiência é desse modo entendida como único princípio para uma comunidade, pois a lei que dela decorre desvia aqueles que buscam preservar seus

---

<sup>96</sup> Maurice Blanchot, *A Comunidade Inconfessável*, p. 14.

limites. Mas aquilo que se compartilha como algo comum na comunidade não é mais do que o rasgar silencioso desses limites, o que une dois seres está para além da linguagem. É de certo modo a infecção do mal, inoculado nas superfícies dos seres que somos, mas esse mal é o esbanjamento da vida, é a gargalhada desafiadora que esvazia o valor de toda preocupação que nos leva a querer perseverar a qualquer custo na existência<sup>97</sup>. A comunidade, cujo princípio é a experiência, em tudo se distingue do sentido que essa palavra pode ordinariamente ter, pois aquilo que se pode entender enquanto comum é o se perder de si, é o se comunicar enquanto dilaceramento de seus próprios limites:

“A experiência interior” diz assim o contrário do que parece dizer: movimento de contestação que, vindo do sujeito, o devasta, mas tem por mais profunda origem a relação com o outro que é a comunidade mesma, a qual não seria nada se ela não abrisse aquele que se expõe a ela, à infinidade da alteridade, ao mesmo tempo que ela decide aí a inexorável finitude<sup>98</sup>.

A experiência como foi pensada por Bataille descreve em seu movimento espiralado o movimento contestatório do sujeito que primeiro age em si mesmo, devastando-o, mas que possui sua origem em algo anterior a todo sujeito. É na relação com o outro na comunidade que ela se origina, uma vez que é a própria comunidade que nos expõe à possibilidade de nossa devastação no mesmo solo onde, como o percebe Blanchot na passagem citada, se decide nossa “inexorável finitude”.

Bataille nos coloca diante de paradoxos impossíveis em sua viagem até o fim do possível. O lugar noturno que com ele alcançamos é o do não-saber, o dos arrabaldes do pensamento, onde as possibilidades do sujeito, do saber, da filosofia, da razão se esgotam. Esse não-saber em nada se parece com o não ainda conhecido, ele é, ao contrário, aquilo que excede o absoluto do conhecido, de outra forma a experiência proposta por Bataille permaneceria apenas a alteridade que aguarda a autoridade da tradição para reconhecê-la e legitimá-la, e não seu questionamento mais radical. O não-saber é antes o não conhecido, o fundo incapturável onde nossa linguagem e conceitos não podem alcançar sem que a experiência nos seja furtada.

---

<sup>97</sup> Bataille; Sur Nietzsche, Le rire de Nietzsche; e também Nietzsche na Gaia Ciência, §1.

<sup>98</sup> Idem, Ibidem, p. 13.



O problema que está intrincado na experiência interior decorre dos limites das possibilidades absolutas dos homens, pois como o absoluto pode ainda ser ultrapassado? Como o homem no ápice de sua humanidade, o homem completo e totalmente realizado pode ser colocado em questão? Mais uma vez Blanchot indica bem a resposta impossível:

Propriamente falando, não se pode. E no entanto a experiência interior exige esse acontecimento que não pertence à possibilidade; ela abre no ser acabado um ínfimo interstício por onde tudo o que é se deixa repentinamente transbordar e cair por uma superabundância que escapa e excede.<sup>99</sup>

Por mais bem acabado ou absoluto que seja nossas representações, há algo que inexoravelmente escapa ao homem em sua humanidade. Esse algo são as forças da vida que o animam, força vital que explode nossos limites no quando do êxtase na experiência interior da qual fala Bataille. O espírito humano em sua infinda capacidade de representar, o saber que se estende absolutamente sobre tudo, e que de todas as coisas esmiúça cada parte, não sabe ao menos uma coisa, como sair de si mesmo, como rasgar sua própria superfície de modo que seu esplendor luminoso possa se mostrar na vacuidade de suas pretensões. Ainda que o não-saber não retire a validade do saber, sendo de alguma forma o seu impossível, ele nos deixa na inquietação de que talvez a única coisa que pode realmente advir do seu ápice seja aquela velha humildade socrática de se dar conta de nada saber. Contudo, a figura de Sócrates está muito encharcada de ironia e tranquilidade para sugerir a força da angústia que decorre justamente desse estado de nudez alcançado com a experiência.

Os limites do discurso filosófico se mostram na sua dependência com a linguagem e a seriedade com que ela é tomada. A experiência interior se faz no silêncio conquistado por lutas ferrenhas contra nossos próprios contornos e pelo riso que esvazia o valor de toda autoridade. Por essa razão é com Nietzsche que Bataille se sente em comunidade “Minha vida, em companhia de Nietzsche, é uma comunidade, meu livro é essa comunidade.”<sup>100</sup>

A angústia que sentimos na experiência de nudez na qual entramos diante da noite do não-saber não pode permanecer enclausurada naquele que por ela é

---

<sup>99</sup> Idem, *L'Entretien Infini*, p. 307.

<sup>100</sup> Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit. p. 33.

dissolvido. Deve se tornar a alegria extasiada e que se comunica na impossibilidade mesma de ser dita. Algo que percorre a obra de Bataille é essa exigência pelo impossível, ela se expressa em sua concepção de uma comunidade dos que não têm comunidade, e na comunicação do incomunicável.

Resta ainda pensarmos em que sentido Bataille pode ter depreendido sua noção de experiência, que é nomeada desde o início de seu livro como experiência mística, de sua relação com Nietzsche. Apesar de em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche, por vias schopenhauerianas, ter afirmado algum tipo de experiência mística no êxtase dionisíaco das bacantes, enquanto força que dissolve o princípio de individuação<sup>101</sup>, é, contudo, uma ênfase que não perdura em sua obra madura. Essa é uma questão que não fugiu ao próprio Bataille que, em *Sur Nietzsche*, diz: “A obra de Nietzsche tem pouca coisa a ver com as pesquisas do misticismo. No entanto Nietzsche conheceu um tipo de êxtase e o descreveu. Imagino que Nietzsche pensava em estados místicos nas passagens em que fala do divino.”<sup>102</sup>, segue-se a essa passagem uma citação de *Ecce Homo* em que Nietzsche expressa, num texto muito bonito, aquilo que ele entende por inspiração. Nesse trecho mencionado por Bataille reencontramos o êxtase dionisíaco que Nietzsche descreveu em sua primeira obra, mas ali, entre os gregos, tal êxtase se dava na comunidade empolgada pela beberagem mágica do Deus aliciador. Enquanto que nessa sua última obra, Nietzsche, ao mirar para as experiências de composição da obra que ele considerava sua maior, o *Zaratustra*, as descreve como um se pôr disponível diante das forças plasmadoras da vida.

Ainda sobre as relações de Nietzsche com as experiências místicas Bataille leva a questão ainda mais longe:

Nietzsche não podia mais isolar os problemas. A questão moral é também política e reciprocamente. A moral é ela mesma experiência mística. Isso no *Zaratustra* inteiro. Essa experiência, como a moral afastada de todo fim a servir, é desse modo uma experiência moral: gravitando os cumes do mal e do riso – feita de desarmantes liberdades do *non-sense* e de uma glória vazia.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> *O Nascimento da tragédia* §1 e §2.

<sup>102</sup> Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 189. A passagem a qual Bataille se refere se encontra em *Ecce Homo III Z*, §3.

<sup>103</sup> *Idem*, *Ibidem*, p. 259.

Com essa passagem podemos enfim entender em que sentido tanto Bataille quanto Nietzsche podem ser pensados dentro do âmbito da política. O agir comum entre os dois se diz da criação de novos valores, mas isso não sem antes ser os destruidores dos antigos valores. É preciso se aliar com as forças da vida ascendente, e essas forças exigem de nós uma “moral afastada de todo fim a servir”, uma moral do mal, da transgressão. Mas essa nova questão moral, que Bataille chama de moral do ápice<sup>104</sup>, se dá também como questão política, pois, uma vez animados pela exuberância da vida que se expande, toda preocupação com qualquer tipo de manutenção da vida se esvai. Ora, se aquilo que faz com que sejamos governáveis, e assim sendo, legitimadores dos poderes e instituições que norteiam e instauram nossa governabilidade, é o reverso de uma moral do ápice, aquilo que Bataille chama de moral do declínio, então, sua superação deve ser também, politicamente, a destruição de uma tal legitimidade. Toda busca para levar as exigências criadoras mais além, enfrentando abertamente o vazio do nada, da finitude frente ao infinito, que a consciência do niilismo em nosso tempo experiencia em sua angústia, instaura uma nova possibilidade para as questões políticas. O que se abre aí, desligada da substancialização que sempre, de forma muito interligada com nossas questões metafísicas e morais, fechou nas identidades dos grupelhos e, agora, na reificação de nossos vícios eleitoreiros, a possibilidade para uma política da construção do futuro. Para isso é preciso ir além de qualquer palanque, pois o que se mostra por trás dos jogos da reificação de nossas identidades e interesses, é a própria vida em suas flutuações de poder, em suas tensões agonísticas, vida que anima todo tipo de sociedade e que já, muito antes de termos qualquer tipo de consciência acerca de seus poderes, é e faz política.

Todo esse apelo ao gasto desmesurado da existência dos seres que somos, provém de uma imagem de mundo que o compreende, e também a nós, como desmesura de energia, destinada ao gasto improdutivo, ao esbanjamento e a

---

<sup>104</sup> Assim como Nietzsche havia contraposto a um modo de valorar do escravo o modo de valorar dos nobres, Bataille também busca pensar dois registros distintos de valoração, o modo moral que supõe o bem e mal, e um outro tipo que compreende o ápice e o declínio. A oposição presente em cada um desses registros se funda sobretudo numa capacidade vital de querer sua força, de afirmar seu poder. Pode-se mesmo dizer que elas provém de duas visões opostas do mundo, onde de um lado a exuberância da vida se mostra, enquanto do outro é uma escassez e falta que se fazem ouvir; Idem, Ibidem, pg. 41 e seguintes.

dilapidação ilimitada<sup>105</sup>. Essa imagem se contrapõe a toda “economia restringida” que supõe uma concepção do homem como essencialmente carente, diante de um mundo vazio e miserável, do qual através de seu trabalho e obra pode produzir seu sustento. Dessas duas visões de mundo decorrem duas possibilidades de política e de relação com a comunidade.

Essa oposição é trabalhada por Roberto Esposito, que contrapõe a *communitas* à *immunitas*. Ele entende essa história na tradição filosófica na polarização que se dá, em sua interpretação, entre Hobbes e Bataille. A imunização perpetrada no pensamento hobbesiano é aquela que decorre do medo da morte e o desejo de evitá-la a todo custo, mesmo que esse custo seja o de abrir mão de toda possibilidade de comunidade existente que não “coincida com o Estado”, de tal modo que em nome da *conservatio vitae* levada ao extremo “se sacrifica todo outro bem”<sup>106</sup>.

Aquilo que podemos aprender com Hobbes é a justificativa para abrir mão daquilo que mais poderia nos caracterizar na existência, ou seja, a força e o poder que somos. Abro mão de exercer minha força sobre aqueles que são mais fracos do que eu, e em contrapartida aqueles que são mais fortes do que eu devem também abrir mão da força que poderiam usar contra mim<sup>107</sup>. Restringe-se o uso da violência ao Leviatã que a todos vigia, estabelece-se a imunização das forças em nome do medo diante dos fortes, da morte e da destruição que deles pode decorrer.

Ora, a lição que aprendemos tanto com Nietzsche como com Bataille é justamente o se dar em sacrifício, buscar o seu ocaso, e nos darmos sem reservas, uma vez que uma virtude que dá é a virtude mais nobre<sup>108</sup>. Ir de encontro a morte com alegria, adentrar o seio da noite eterna pleno das mais altas esperanças, é certo que não esperando por um além, mas acreditando ferreamente na Terra e no seu sentido. Para concluir a oposição entre a imunização hobbesiana e a comunidade batailleana, Roberto Esposito diz: “somente a morte, a morte só, constitui a verdade do homem em um sentido distinto e oposto à lógica sacrificial hobbesiana, porque

---

<sup>105</sup> BATAILLE, Georges. A Noção de Despesa. Oeuvres Complète, tome II. Paris: Ed. Gallimard, 1970.

<sup>106</sup> ESPOSITO, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, p. 200 (Tradução do espanhol feita por mim).

<sup>107</sup> Idem, *Ibidem*, p. 63; e HOBBS, Thomas. *O Leviatã*, pg. 94.

<sup>108</sup> Assim falou Zaratustra; Da virtude dadivosa.

se funda não sobre o que divide os homens, e sim sobre o que eles têm em comum.”<sup>109</sup>

Desse modo, junto aos desdobramentos que a obra de Nietzsche encontra em Bataille sentimos se delinear o debate da biopolítica. A dádiva proveniente do impensado, dos rasgos e feridas abertas na experiência interior, é a comunidade e a comunicação do êxtase. É atingindo esses extremos que damos prova de nossa força e poder, ao mesmo tempo que de nossa capacidade de sermos arrebatados por essas paixões súbitas. É na nudez desse lugar impossível da comunidade que recebemos o dom da vida, e é aí também que percebemos aquilo que nos reúne. Nossa morte se mostra o comum, não que substancialmente tenhamos todos uma mesma morte, mas estamos todos num movimento de decrepitude, num devir cadáver, num contínuo apodrecer, essa morte que se faz presença na mortalidade de todos que se apresentam diante de nós e que no entanto é nosso impossível.

Nietzsche, através do modo como foi recebido por Bataille, se mostra um autor importante no desenvolvimento de um outro pensar político. Um que não se limita aos jogos já estabelecidos, mas que busca antes pelos movimentos vitais que animam esses jogos. A experiência interior, sendo movimento radical de contestação, se faz apenas em prol de si mesma, das forças que são sua possibilidade mesma, do êxtase que dissolve nossa fidelidade com o passado e com as preocupações com nossa preservação futura.

Isso indica uma política da transgressão que não está ligada a necessidade de reconhecimento por parte dos agentes políticos, ao contrário, ela é a ruína do reconhecimento e dos padrões estabelecidos pela inteligência ou pela tradição. Recorremos a experiência interior de Bataille buscando pelas ressonâncias da filosofia nietzschiana, e com ela encontramos uma tentativa de lidar com alguns problemas decorrentes dela que nos parecem fundamentais. Como romper com os vícios existenciais em que nossa fraqueza nos enredou ao longo do processo de seleção. Nietzsche dizia que a solução para lidar com os problemas decorrentes do niilismo era desejar o fim do humano, sua superação por um tipo animado pela

---

<sup>109</sup> ESPOSITO, Roberto, op. cit. p. 205.

ascensão de suas forças, e assim, estreia toda uma série de novos problemas, a política do pós-humano.

Com Bataille, seguimos essa mesma tendência, o caminho de nossa superação deve nos levar até o extremo do possível, a perda da cabeça como perda da funcionalidade e da utilidade enquanto princípio do valorar da existência. Bataille busca pelo rompimento através do êxtase, da transgressão, do erotismo, pois assim os contornos e os limites de nossa humanidade, ou do sujeito que somos, se dissolve para que se abra para nós o extremo de nossas possibilidades, para que se mostre não mais como uma maldição, o mundo tal como ele é revelado pelo espelho de Dionísio.

## Interlúdio II: Acerca do Acéfalo

Desprendemos do conjunto de textos publicados na revista Acéfalo, para além da urgência que seu tempo exigia, um comprometimento existencial, e por isso também vital, com o pensamento trágico que envolve todo aquele que permanece leve e flexível diante do abismo. Comprometimento maior do que qualquer doutrina ou moral puderam até hoje exigir de um ser humano. Manter-se no espaço desde onde se possa determinar as forças vitais que nos perpassam, selecioná-las no sentido de libertar dos grilhões da má-consciência, do peso do passado legado para nós através da tradição. Esse é talvez o mais pungente desafio que Nietzsche nos deixou com sua vida, obra e exemplo. Mas como estar a altura de um desafio tão intenso, de uma solidão tão grave ao mesmo tempo que tão contente e satisfeita de si mesma como se nos aparece aquela de Nietzsche perambulando pelas montanhas de Sils-Maria? A resposta para um tal questionamento é sem dúvida de uma dificuldade que transborda as possibilidades da tinta deitada numa folha de papel, aspergindo-se na existência, palco onde os problemas mais agudos desempenham seu papel sangrento e doce!

E as batalhas de Bataille, ainda que conservadas para nós no papel e nas tintas que compõem um livro, testemunham um tal aspergir íntimo que se desnuda sem pudores, para mostrar e dar a experimentação da compreensão do que está em jogo a todo tempo. O destino dos povos, da Terra, das formas de vida em geral, e de nossa capacidade de com eles interagir.

O meio para resgatar o valor do mundo é, exclama Bataille, a perda da cabeça! Entendendo que a cabeça representa a *arqué*, o fundamento monolítico – monótono e político – a cabeça é Deus e o príncipe, ela é metafísica e política. A cabeça é a luz, a razão, o processo civilizatório, a avalista dos valores tradicionais que possuem apenas a capacidade de nos mostrar vagamente como já foi o mundo dos humanos e suas instituições, e aquilo que estamos na iminência de perder. Mas de alguma forma perder nesse sentido é ganhar. A cabeça do rei foi cortada no fim do século XVIII, Deus foi diagnosticado morto no fim do século XIX e o Homem por sua vez foi derrocado ao longo do século XX. São etapas no processo do

niilismo desencadeado na e pela cultura Ocidental. Uma das reações política a todo esse processo de desfalecimento dos valores tradicionais foi o fascismo, em sua fixação com o passado e seus modelos, suas idealizações militaristas e patrióticas, buscaram resgatar os valores que ruíam, numa nostalgia que os comprometiam de modo radical com o passado.

Perder a cabeça, eis uma tarefa ainda inconclusa, retorcer-se em espasmos de pedra, como essas máscaras trágicas da antiguidade que apesar de serem sólidas se contorcem num movimento lânguido e aquático. Máscaras que cobrem a cabeça com vergonha, como nós cobrimos nossa nudez com roupas e nossos atos com a moral, seus olhares expressivos agem como o ácido dissolvendo, corroendo, abrindo os buracos por onde aquilo que nos é mais subterrâneo pode vir à tona... Nossa atração pela sensualidade da morte e da noite, pela música que consegue inserir o estranho de modo clandestino na normalidade, tudo aquilo que nos abre ao que não se confunde conosco no mundo, dissolvendo-nos em tudo aquilo que é sem ter consciência disso, seja isso o que for.

A existência no mundo que pertencemos nos coloca diante de severos problemas. Talvez o primeiro e mais gritante dentre eles seja o momento em que o mundo não se mostra mais enquanto fonte inesgotável de problemas e de batalhas, o maior risco é o fim do que há de perigoso. Quando aquilo que quer ser tomado como real se fecha na meras possibilidades do humano, seja em arte ou em pensamento, ou ainda pior, quando a coisa mais constantemente sentida e experienciada enquanto real é a atividade de subsistência nos atos automáticos do funcionário, ou de todo aquele que se subtrai em uma funcionalidade qualquer.

As vantagens da civilização, aquilo pelo qual se abre mão da vida dita selvagem, nos lança, no mais das vezes, no comodismo passivo de quem não deseja e não sente a urgência de se designar e se determinar a si na existência. É de certa forma o meio pelo qual se desvia da violência criminosa que afronta as normas civilizatórias, para uma mais sutil e sedutora, pela qual a humanidade desejosa e orgulhosa de mais e mais humanismo, tolerância e democratismo entorpece a si mesma, ao mesmo tempo que se abandona ao movimento de sua ruína completa.

A vida como se desenvolveu entre os seres humanos implica muitos riscos, tantos e tão variados ao ponto de talvez podermos mesurar sua miséria e seu esplendor de acordo com os graus de periculosidade que um povo é capaz de suportar sem com isso se dobrar ensimesmado nas baixas potências da covardia.



Provavelmente a única forma que ainda seja possível entendermos algo como verdade, para além dos meros parâmetros técnicos de legitimação dos poderes instituídos, sejam eles políticos ou epistêmicos, esteja contido nesse grau de exposição ao perigo. Pois estar exposto é um sinal de que algo cresce e se sente forte o bastante para a experimentação, ao contrário, quando a vida é instrumentalizada e determinada como função, e se limita a preocupação com sua funcionalidade básica, mera sobrevivência, é sinal de que algo ali se enfraqueceu e declina.

O maior dos riscos nesse sentido seria o movimento padronizante e totalizante que quer acima de tudo banir para longe da vida todo e qualquer perigo, e quando essa postura se mostra impossível, faz-se a tentativa de controlar e arregimentar o perigoso colocando-o a serviço do que padroniza e totaliza, fazendo-o também função e funcionário.

Buscamos assim, ao tentar escapar dos tentáculos do que nos quer normalizados, algo que podemos reconhecer na imanência. Deixar com que as precisões se façam a partir das demandas de cada situação para que o incapturável nos dissolva de todos os esquemas preparados para nos reduzir. E não se pretender a capturar as estrelas e os fogos-fátuos que ardem na noite eterna com a rede de nossas certezas e representações. Sim, queremos que nosso pensamento e existência se mantenham no ritmo das correntezas do devir. Contudo, um problema surge, como lidar com a imanência quando o que dela decorrer for novamente a instauração de algum subjugar-se frente a novas formas de servilismo?

Por exemplo, o amante desiludido que abandona a tudo para ingressar na Legião Estrangeira, ou o soldado que se engaja numa guerra não por acreditar em sua causa, mas justamente por não mais reconhecer um sentido na vida ou no mundo, ou todo e qualquer um que, por ter se tornado indiferente a toda a autoridade ou forma de organização, alcançando assim a imanência, se deixam inclusive a possibilidade de destruir a imanência em outras relações.

A resposta para isso seja talvez que, ainda precisamos em algum grau de algo que nos transcenda, algo que seja projeto, projeção e parâmetro para nosso agir. Mas a única coisa que poderia ainda habitar esse lugar seria a própria imanência. Segue-se daí que a luta pela imanência e a própria imanência não podem se coincidir.

O lugar daquilo que pode nos servir ainda de parâmetro deve estar povoado pelo nosso desejo de não ter parâmetro, assim como nosso desejo de comunicar deve estar cheio dos silêncios de sua impossibilidade. Que tenhamos que passar pelo projeto é algo inevitável, mas que nosso projeto seja o fim de todos os projetos faz com que ele se encha de algo que certamente altera sua realidade prática e nos coloca diante de possibilidades outras.

### Capítulo III: A crítica de Lukács

Nietzsche se encontra, talvez como o seu século XIX também se encontrava, no limiar entre uma era passada e uma nova era. Ele, mais do que ninguém, soube se colocar e se saber nesse limiar, sendo um crepúsculo para os ídolos que animaram o passado e uma aurora para o porvir. Essa posição propriamente noturna, sendo limite dos dias passados e o começo dos dias futuros, Heidegger compreendeu ainda como metafísica, ainda que de algum modo uma metafísica de ruptura, uma vez que a filosofia de Nietzsche se reconhece mal ao lado dos grandes nomes da tradição metafísica ocidental. É porque essa filosofia dos limiares, por ser uma filosofia dos limiares, não serve enquanto um continuísmo dessa tradição, mas é a sua conclusão inevitável. Essa é a grandeza da filosofia de Nietzsche aos olhos de Heidegger, ser o acabamento há muito tempo anunciado das tradições ocidentais, o advento da realização daquele movimento interno a própria cultura que Nietzsche diagnosticou com o nome niilismo. Se Heidegger tem razão no que diz respeito a história da metafísica ocidental, e Nietzsche é assim aquele que encerra um modo de pensar o “ente em sua totalidade”<sup>110</sup>, não saberíamos deixar de notar que esse movimento de ruptura é também político. A perda do lastro de valor dos valores, guias da cultura ocidental, não poderia deixar intactas as formas do pensar e do executar políticos.

O século XX realizou muitas das previsões de Nietzsche, o tempo de “grandes guerras e revoluções” que mudariam para sempre as paisagens do mundo se realizou, e certamente não sem sua influência. Mas, para um homem que dizia: “Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão”<sup>111</sup>, entendemos que Nietzsche, apesar de seus esforços para evitar que se cometessem abusos com ele, sofreu das vicissitudes que acompanham um nome que se faz grande. E, talvez pior do que a apropriação política que foi feita de sua filosofia, seja uma postura que hoje se quer predominante, de esterilizar sua filosofia de todo o perigo e de todo veneno que ela

---

<sup>110</sup> Heidegger, Martin; *Nietzsche*; tomo I, ed. Destino, Barcelona, 2000.

<sup>111</sup> E.H. Por que sou um destino; §1.

trás consigo. Como se nosso primeiro dever para com o nosso tempo e para conosco, fosse tornar palatável o que é tão indigesto para nossas insossas línguas democráticas, ou numa expressão que se faz cada vez mais precisa: “aparar as garras da besta”. Esse procedimento se dá nas interpretações demasiadamente acadêmicas que buscam demonstrar que todos os problemas e contradições levantadas na obra de Nietzsche são problemas meramente do “plano do espírito”, ou de ordem metafórica<sup>112</sup>. Essas interpretações espiritualistas não estão desancoradas da obra de Nietzsche e constituem talvez o que de melhor se faz enquanto comentário de sua obra, contudo, é preciso sempre estar alerta para a crítica do “melhor” que Nietzsche não cansou nunca de fazer, por trás dessa palavra moral pode estar sempre nossas propensões à covardia, nossa fidelidade com nossa fraqueza. E muito embora os problemas do espírito e da cultura sejam com efeito problemas centrais para seu pensamento, eles se tornam ociosos e sem valor se não os compreendermos junto ao modo como a vida do espírito age sobre o corpo, ou antes, de como nossos problemas espirituais brotam do corpo, são interpretações provenientes de determinadas configurações do corpo em sua dinâmica relação no jogo de forças que o constituem, e, em geral, como nos lembrava Nietzsche, interpretações ruins desse corpo tão pouco conhecido pelos filósofos, eruditos e outras criaturas espiritualíssimas.

Provavelmente o modo para lidar com a obra de Nietzsche seja excitar em nossas interpretações uma certa agressividade própria da vida que se expande, algum tipo de dureza terrível que justamente não quer edulcorar ou suavizar a realidade, ao menos assim nos parece ser o modo como deveríamos entender o projeto da Transvaloração. Ou então corremos o risco de cair no lugar comum em que a grandeza de Nietzsche se tornou, nos satisfazendo com o que é próprio dos lugares comuns, e no silenciamento de nossas inquietações próprias, por baixo das interpretações que, suavizando o terrível do imoralismo nietzschiano, o torna quase irreconhecível. Desse modo, assim nos parece, Nietzsche é ocultado, como Zarathustra também se sentia com relação aos seus pensamentos ao escutá-los entre a

---

<sup>112</sup> Esse é um dos temas mais relevantes na denúncia marxista feita contra os intérpretes de Nietzsche. Losurdo chama essa tendência de Hermenêutica da inocência e problematiza sobretudo os celebrados Colli e Montinari, mas também a apropriação pós-moderna de Nietzsche.

miudeza da mediocridade: “seu barulho a meu respeito estende um manto sobre os meus pensamentos”<sup>113</sup>.

Nesse capítulo lidaremos com interpretações que possuem ao menos, enquanto mérito, a vantagem de não tentar fazer com que Nietzsche apareça de modo menos terrível do que de fato ele é. Tais interpretações podem ser muito tristes, movidas por um ressentimento vingativo que causa apenas muitos desentendidos, isso, no entanto, deve indicar algo acerca do valor dessas interpretações, contudo, elas não deixam de ser interessantes uma vez que permitem o veneno às serpentes, e às bestas suas garras.

Dizíamos no capítulo anterior como se deu a apropriação pelo fascismo de um pensamento que se propondo uma crítica radical acabou por ser capturado por seus antípodas. Bataille, entre outras vozes, se levantou para denunciar o que havia de inapropriado nesse uso da filosofia de um pensador que, de resto, permanece o melhor exemplo de uma contestação radical das tradições ocidentais. Aquele que buscou através de um esforço sem precedentes prezar por sua liberdade de espírito acima de qualquer coisa, e por esse motivo chegou a se fazer um limiar na história do pensamento.

Também Lukács, em seu polêmico livro *A Destruição da Razão*, entendeu Nietzsche no fim de uma era e no início de uma outra. Para ele, todas as contradições que constantemente se elevam dos textos de Nietzsche refletem, na verdade, as contradições da própria sociedade. Lukács busca nesse livro pelo caminho através do qual a Alemanha, no domínio da filosofia, preparou e alcançou o nazismo de Hitler, através do que ele chamou de “apologia indireta do capitalismo”. O método da apologia indireta se dá no sentido de difamar as tendências progressistas dos movimentos sociais, pregando um individualismo a partir de uma aparente crítica a sociedade. Para isso afirmam ideais inalcançáveis cujo único efeito real seria o de dispensar os indivíduos de qualquer tipo de atuação político-social, aceitando como inevitável o *status quo*. A apologia indireta do capitalismo se reveste com ares críticos inconsequentes, pois resulta na defesa ou na aceitação do sistema estabelecido. Este percurso do pensamento alemão é nomeado por ele de “irracionalismo”, e teria desde Schelling, em constantes ataques ao racionalismo hegeliano, passando por Schopenhauer e Kierkegaard, preparado as

---

<sup>113</sup> Assim Falou Zaratustra, pg. 176.

condições para o advento dos nazistas, transformando a Alemanha na pátria dos inimigos da razão. Nietzsche é nesse cenário o personagem principal, segundo Lukács o papel que lhe foi reservado no teatro das consequências históricas foi o de arauto e precursor do imperialismo. Desse modo, toda a perturbadora crítica de Nietzsche à cultura de seu tempo, repleta de ares rebeldes e revolucionários, nada mais fez que germinar o desejo imperialista da burguesia alemã que, menos de meio século depois, se realizaria plenamente no III Reich. Lukács busca mostrar em Nietzsche um precursor do esteticismo nazifascista, para isso, ele nos propõe uma interpretação em que Nietzsche é lido com os mesmos olhos com que os nazistas o leram e interpretaram.

É indiscutível para qualquer um que já tenha aberto um livro de Nietzsche o quanto é virulento seus ataques à cultura burguesa de seu tempo, porém para Lukács, essa crítica se dá não no sentido da emancipação dos homens e da sociedade, mas no sentido de combater essa emancipação em nome da produção de uma mais cínica e sem remorso tirania, cujo sentido histórico seria esmagar o movimento socialista e todas as tendências progressistas contidas na democracia moderna. Se podemos encontrar em Nietzsche um ódio pela civilização de seu tempo, é apenas enquanto ela mostrava de modo inequívoco uma realidade degradante do capitalismo (a divisão do trabalho, a redução de todo valor ao dinheiro, o comodismo burguês alçado à parâmetro de vida descente e boa). Mas o que Nietzsche teria realmente detestado, segundo a interpretação de Lukács, é o fato do capitalismo ainda não ter se desenvolvido o bastante, ainda não ter se tornado o império que estava destinado a ser. O que mais impulsionava a crítica de Nietzsche, como também para os românticos alemães, é a degradação do homem através do capitalismo que desfez a ordem hierárquica na formação dos homens em sociedade, reduzindo todos a um mesmo valor pragmático, numa igualdade de consumidores incapaz de revelar o verdadeiro valor que distingue cada um. O democratismo moderno fazendo par com essa tendência do capitalismo, essa alteração nos parâmetros de avaliação, liberou toda uma onda de afetos anarquistas e revolucionários, essas forças que eram mantidas sobre controle pelos senhores, irrompem quando essa classe definha em sua decadência. Desse modo Nietzsche aparece na leitura de Lukács ao mesmo tempo como o romântico nostálgico de tempos idos (a Atenas dos grandes tragediógrafos, a Renascença de César Bórgia,

as cortes de França com suas intrigas e senso apurado para a grandeza, etc...), e o fundador do irracionalismo capitalista em sua forma imperial.

A filosofia de Nietzsche se mostra para Lukács como uma transposição mais ou menos arbitrária da vida psicológica de seu autor, em suas angústias classistas, para o plano da cultura e da história, apontando enquanto solução para os “problemas finais”, aquilo que Lukács chama de “mitomania” imperialista. Para Lukács, a vida de Nietzsche, primeiro enquanto pessimista sob a influência de Wagner e Schopenhauer, e em seguida, após sua ruptura em direção a uma filosofia trágica, teria sido transposta para o plano da história e da cultura, de sua satisfação patriótica Nietzsche progrediu para o canto do imperialismo futuro<sup>114</sup>. O que quer dizer que objetivamente, por trás da aparência de lidar com problemas filosóficos e culturais, não havia mais do que a busca por superar as contradições que o capitalismo lhe impunha enquanto membro de uma determinada classe, e é neste sentido que Nietzsche construiu os mitos que inspiraram o desenvolvimento do imperialismo. Esses mitos permitiram dissimular o caráter capitalista de sua filosofia, fazendo com que ela surgisse como revolta contra o capitalismo mesmo, lhe emprestando a imagem enganosa de um pensamento libertário.

Apesar de todo ressentimento que anima o discurso de Lukács, ele mostra que o maior mérito de Nietzsche enquanto pensador, foi de não ter atenuado as contradições de seu tempo, antes de tê-las conduzido até o extremo, sem fazer as concessões hipócritas habituais a seus contemporâneos. Essas contradições ainda são de algum modo as nossas, e por isso o uso imperialista da filosofia de Nietzsche continua a ser uma possibilidade que não devemos negligenciar (Lukács não cansa de denunciar a desnazificação de Nietzsche como algo planejado pelo império norte-americano!).

Cada um dos subcapítulos que compõem o texto de Lukács são estrategicamente compostos pelas críticas à cada um dos aspectos mais importantes

---

<sup>114</sup> Sem querer entrar muito nos méritos dessa interpretação, gostaríamos todavia de expressar uma impressão inteiramente diversa dessa indicada por Lukács. Entendemos, e muitos outros autores apontam também para essa característica na história e no pensamento de Nietzsche, que seu desenvolvimento se fez num movimento contrário ao que, em geral, se poderia esperar. Nietzsche, segundo essa perspectiva, teria partido de uma atitude reacionária em sua juventude para progressivamente se tornar aquilo que era, como indica sua autobiografia *Ecce Homo*. Sobre este tema: ZWEIG Stefan; *Os Construtores do Mundo*; ed. Porto, 1955; pg. 232 e 233 e DELEUZE Gilles; *Nietzsche*; PUF, 1965; pg. 5.

da filosofia de Nietzsche. Primeiro o estabelecimento do que deve ser o princípio unitário constituidor, no pensamento de Nietzsche, de um sistema; seguido de seus temas mais relevantes: a história, a moral, a religião, e a crítica do conhecimento. Em cada um desses aspectos da filosofia de Nietzsche, o esforço de Lukács, é de nos desenganar com relação ao que pode haver ali no sentido de um pensamento liberador, indicando tanto quanto possível o que há de sedução retórica que levou homens de tendências claramente progressistas, como no caso de Thomas e Heinrich Mann ou Bernard Shaw<sup>115</sup>, a se equivocarem com relação ao verdadeiro valor e tendência da obra de Nietzsche.

Lukács aborda a história de um modo marxista, entendendo que todas as conquistas humanas no terreno da cultura são determinadas pela luta de classes. A partir desse parâmetro Lukács tenta demonstrar a unidade sistêmica da obra de Nietzsche, a unidade que garante essa coesão é para ele política e se dá como combate contra o movimento socialista. O ano de 1848 havia alterado a atitude reacionária e fez com que se revelasse de modo mais nítido as diferenças entre burgueses e proletários, a partir desse momento “o inimigo principal é a concepção de mundo do proletariado”<sup>116</sup>, ou seja, se dá enquanto crítica da razão e do mundo objetivo das forças produtivas. Essa nova realidade se expressa também na filosofia, pois toda filosofia está, nos dizeres de Lukács:

determinada, no seu conteúdo e no seu método, pelas lutas de classe de seu tempo. E ainda que os filósofos ignorem em maior ou menor medida esta circunstância... este critério determinante de sua atitude diante dos problemas finais, se impõe apesar de tudo.<sup>117</sup>

Lukács aponta os acontecimentos históricos contra os quais a reação burguesa através de seus idealistas estaria se opondo: a Comuna de Paris, a fundação do grande partido de massas, etc. Nietzsche diagnostica no seu tempo as consequências do acirramento na luta de classes, os limites do modo de vida burguesa se mostram em sua alta suscetibilidade a dor acompanhada de uma brutalidade histórica, a angústia frente a perda de seus privilégios classistas se faz enquanto mal estar na cultura, e se torna rebeldia contra a democracia e o

---

<sup>115</sup> El Asalto a la razón, pg. 256.

<sup>116</sup> El Asalto a la Razón, pg. 250.

<sup>117</sup> El Asalto a la Razón pg. 252.



socialismo. A decadência burguesa se mostra de modo cada vez mais evidente, se manifestando no pensamento filosófico através de um relativismo com relação ao conhecimento objetivo e um pessimismo frente a vida e ao progresso.

Nietzsche é, para Lukács, o principal expoente dessa tomada de consciência por parte da burguesia, pois, mais que diagnosticar as crises estabelecidas, ele aponta para os meios de sair delas. Através da filosofia de Nietzsche, o intelectual burguês com inclinação a se aproximar das tendências progressistas da classe em ascensão (o proletariado), encontra uma espécie de terceira via que não lhe exige uma ruptura com sua classe. Opondo à revolução social um outro tipo mais “profundo”, uma revolução de caráter “cósmico biológico”, Nietzsche se torna o defensor dos privilégios da intelectualidade burguesa parasitária, o que explica sua longa influência é justamente sua capacidade multifacetada de suprir os problemas e interesses de uma tal intelectualidade.

Como Nietzsche era completamente ignorante no que diz respeito aos mecanismos estruturais da economia, para Lukács, único modo de se lidar de modo não metafísico, ou seja, materialista, com os problemas do capitalismo, só lhe restava como possibilidade a observação, a descrição e a expressão dos sintomas da superestrutura. É por ser incapaz de manusear, enquanto pensador, os instrumentos que lhe permitiriam descobrir “as verdadeiras forças propulsoras” da história e da sociedade, que seu discurso se limitou a se expressar de modo utópico-mítico.

A forma de sua filosofia, escrita em aforismos, ensaios e poesias, possui como antecessores Montaigne e Mandeville, bem como os moralistas franceses La Rochefoucault, Vauvenargues e Chamfort. Estes escritores têm em comum com Nietzsche o fato de serem também pensadores de um tempo de transição, e mostram com sua obra como a forma aforística é apropriada para este tipo de pensamento que se adianta aos rumos dos acontecimentos. Contudo, enquanto esses pensadores se adiantavam no sentido de criticar a moral burguesa capitalista antes mesmo que ela se consolidasse, Nietzsche, ao contrário, usa dos mesmos artifícios formais para se adiantar no sentido da brutalidade que o capitalismo deveria assumir em seu estágio imperial.

É notória a aversão que Nietzsche sentia com relação aos sistemas e aos pensadores sistemáticos. A crise da filosofia burguesa, que se mostrava como

“desintegração do sistema hegeliano”<sup>118</sup>, era também a crise de um modo milenar de se fazer e pensar a filosofia. Derrubava-se assim, em meados do século XIX, uma aspiração de ordenar em uma unidade e a compreender de modo harmônico a totalidade do universo que animou a filosofia por milênios, e conheceu com o sistema hegeliano o seu último avatar. O fim dos sistemas encaminhou a filosofia para um relativismo e agnosticismo quase como única saída para a necessária derrocada das sistematizações idealistas.

Lukács, para justificar sua postura metodológica, usa como exemplo as reconstruções das filosofias fragmentadas de Heráclito e Epicuro dado por Marx, para demonstrar que, apesar da forma com que um filósofo concebe sua obra, existe uma coesão real e sistemática que subjaz ao pensamento do filósofo. De modo que na filosofia de um Spinoza, por exemplo, há um sistema que difere e é ignorado pelo próprio filósofo, uma lógica que lhe é inerente enquanto produto de um determinado tempo. Esse ponto é muito importante pois é seguindo este modo de conceber a filosofia, que Lukács espera encontrar a coesão sistemática que orienta o pensamento de Nietzsche.

A unidade central que imprime coerência sistêmica à filosofia de Nietzsche é a repulsão frente ao socialismo e a luta pela criação de uma Alemanha imperialista. O pendor nacionalista do jovem Nietzsche é ilustrado pelo ardor com o qual ele se envolveu na guerra franco-prussiana em 1870, quando já professor na Basileia, poderia ter se negado a participar da guerra. No entanto, ele não só participou como se entusiasmou bastante com a bravura dos soldados prussianos. É preciso lembrar que para se tornar professor na Basileia, Nietzsche teve que se tornar cidadão suíço e assim só pôde participar da guerra como enfermeiro, o que lhe contrariou a vontade patriótica de pegar em armas<sup>119</sup>. Após a guerra veio os eventos da Comuna de Paris que lhe causou uma muito forte impressão, esse impacto é algo não apenas documentado em sua correspondência, como foi também largamente comentada. Em especial, sob os eventos da guerra e a Comuna de Paris, é a carta para seu amigo o Barão de Gersdorff datada do dia 21 de junho 1871, em

---

<sup>118</sup> El Asalto a la Razón, pg. 260.

<sup>119</sup> Halevy, Daniel; Nietzsche uma biografia; Rio de Janeiro: Campus, 1989.

que Nietzsche emocionado com os falsos rumores sobre um incêndio que teria devastado o Louvre escreve:

Podemos recobrar a confiança. Não, nossa missão alemã ainda não acabou. Sinto-me mais do que nunca cheio de coragem, pois nem tudo foi destruído pela superficialidade e a elegância franco-judaica nem pela cúpida agitação do ‘tempo presente’. Há ainda, apesar de tudo, uma valentia, uma valentia alemã diferente em sua essência do *élan* de nossos vizinhos, dignos de pena. Para além das lutas entre nações, nos aterrorizamos com essa cabeça de hidra internacional que fez uma aparição tão terrível, anunciando para o futuro combates de uma natureza muito diferente...<sup>120</sup>

Esse fervor patriótico pode ser, com efeito, percebido em toda a produção de Nietzsche nesse período, sobretudo em seu primeiro livro *O Nascimento da Tragédia*, em que a forte influência de Wagner se conjuga com sua admiração pela Alemanha. Desta época em que Nietzsche ainda era professor, são os estudos sobre a Grécia antiga. Sua interpretação sobre a antiguidade dá ênfase ao fundo bárbaro que anima a civilização, esse fundo se mostra socialmente com a instituição da escravidão como princípio necessário para a produção de toda cultura. Contudo, a sensibilidade que Nietzsche mostra com relação a esse tema se esvazia de qualquer poder crítico, uma vez que, para ele, não se trata de superar esse fundo bárbaro no sentido de humanizar esses impulsos, mas antes, de construir sobre eles, como os gregos fizeram, a grande cultura, trabalhando para que esses impulsos encontrem os canais adequados para seus fins.

Poderíamos talvez argumentar que essas tendências nietzschianas teriam se esvaziado em sua ruptura com Wagner e Schopenhauer, porém, argumenta Lukács, essa ruptura se deu apenas na medida em que Nietzsche se revolta com a pusilanimidade de seu tempo “em nome do futuro imperialista” por ele planejado.

---

<sup>120</sup> Gostaríamos de chamar a atenção pelo modo como Lukács aqui elegeu sua citação, ele cita justamente a passagem que mais causaria desconforto e omite a passagem em que Nietzsche analisa o papel das pessoas envolvidas com essa “cabeça de hidra internacional”. Dizemos isso não sem levar em conta o fato de que numa exposição das ideias de um autor, sempre temos que nos decidir sobre nossas citações e que, em geral, optamos por umas e não por outras movidos pelo efeito que buscamos criar. Mas nesse caso específico, apoiados por outras interpretações da mesma carta, acreditamos que fosse importante destacar ao menos essa outra passagem: “No entanto, mesmo no apogeu de minha dor, eu não poderia jogar a menor pedra nesses sacrílegos, eles não são aos meus olhos mais que os instrumentos de uma culpabilidade universal que deve nos dar muito a refletir...” Klossowski parte dessa carta para fazer toda uma interpretação que entende no combate contracultura o norte das preocupações da filosofia de Nietzsche, esse momento traumático do incêndio da Tuilleries teria alertado Nietzsche para essa culpabilidade universal da Cultura e suas implicações sociais com seu alicerce, a escravidão. KLOSSOWSKI, Pierre; Nietzsche e o Círculo Vicioso; ed. Pazulin; Rio de Janeiro, 2000.

Wagner e Bismarck, fervorosamente admirados em sua juventude, passam então a ser os símbolos do presente a ser ultrapassado, a atitude a-histórica de Schopenhauer é substituída cada vez mais pela mitificação da história. Mas apesar das rupturas, no plano da teoria do conhecimento, alerta Lukács em sua desconfiança, Nietzsche permanece até o fim “no terreno da teoria berkleyiana-schopenhaueriana”<sup>121</sup>, o que quer dizer no âmbito de um agnosticismo cético, o que muda realmente é o uso que passa a ser adaptado aos novos fins que ele passa a ter em mente.

No segundo período do pensamento de Nietzsche, sua nova posição política se concentra em tornar inócuas as críticas levantadas pelo movimento socialista. A dedicatória que Nietzsche faz então, por ocasião do centenário de Voltaire, que coincidiu com a publicação de *Humano Demasiado Humano*, apontava para a necessidade de uma evolução contra a revolução: “uma subversão bem pode ser uma fonte de fora em uma humanidade debilitada, mas nunca um ordenador, arquiteto, artista, consumidor da natureza humana”<sup>122</sup>.

A obra de Nietzsche é tão orientada por sua batalha contra o socialismo, argumenta Lukács, que, uma vez instaurada a lei contra os socialistas em 1878, ele se aproxima das tendências liberais e democráticas como se pode perceber nos livros desse período: *Humano Demasiado Humano* volumes I e II. Nietzsche teria, por conta da instauração dessa lei (da qual não há uma única menção em sua obra), se voltado para algum tipo de democratismo, crendo que através dele se poderia ainda, de forma eficaz, combater o movimento socialista. Mas, logo em seguida, Nietzsche retoma sua hostilidade a favor de seu projeto para uma nova aristocracia, como começa a ser esboçado a partir de *A Gaia Ciência* e se desenvolve nos livros seguintes. Mas é em *O Crepúsculo dos Ídolos*, num aforismo chamado “A questão dos trabalhadores”, que essa posição se mostra de modo inequívoco, ele arremata o aforismo com as seguintes palavras:

Tornaram-no [o trabalhador] apto para o serviço militar, deram-lhe o direito de associação, o direito ao voto político: como admirar que hoje ele já sinta sua existência como uma calamidade (expresso moralmente, como injustiça –)? Mas que querem?, pergunto mais uma vez. Querendo-se um fim, é

<sup>121</sup> El Asalto a la Razón, pg. 267.

<sup>122</sup> HDH §463.

preciso querer também os meios: querendo-se escravos, é uma tolice educá-los para senhores. – <sup>123</sup>

Lukács, buscando extrair as consequências políticas desse aforismo, entende que para Nietzsche, em primeiro lugar, toda a questão dos operários decorre de uma incompetência das classes dominantes em gerir e criar uma classe de trabalhadores satisfeita, “um tipo chinês”, ou seja, é por causa da decadência dessas classes que o escravo se permite a rebelião e de nenhuma forma por algum tipo de progresso conquistado pelos próprios trabalhadores. E em segundo lugar, se mostra a necessidade de produzir um “novo tipo de escravo pronto para as condições modernas”, mas a produção dessa nova escravidão não poderá ser realizada pela decadente classe burguesa, é preciso produzir antes uma nova aristocracia imperialista que possa levar a cabo essa tarefa. De sua desilusão democrática, Nietzsche passa a vaticinar uma era de grandes guerras e revoluções e contrarrevoluções, de cujo caos surgiria o seu ideal: o império dos “senhores da terra” que governará a massa dos escravos dóceis e amestrados.

Um dos motivos pelos quais se toma Nietzsche por um pensador de esquerda é sua polêmica contra Bismarck, porém, mais uma vez, essa polêmica não se faz no sentido das tendências de esquerda mas como uma polêmica mais a direita que o próprio Bismarck. Nietzsche se revolta contra os alemães de seu tempo por eles não serem suficientemente imperialistas e reacionários. O verdadeiro teor político de Nietzsche está em sua Grande Política: “A manutenção do Estado militar é o último e supremo recurso para assumir ou manter a grande tradição com vistas ao tipo superior de homem, ao tipo de homem forte.” Para provar que a crítica de Nietzsche a Bismarck era na verdade uma crítica de ultra direita, Lukács cita uma suposta carta que ele teria escrito a sua irmã Elizabeth Förster de meados de Outubro de 1888 que dizia: “Nosso novo imperador me agrada cada vez mais... Compreende já o que é, como princípio, a vontade de poder.”<sup>124</sup> Ou seja, o imperador Guilherme, compreendendo a necessidade de ser mais duro do que se permitia Bismarck, teria dado mostras de compreender o verdadeiro propósito do conceito nietzschiano da vontade de poder.

---

<sup>123</sup> C.I. IX §40.

<sup>124</sup> Essa carta, assim foi descoberto mais tarde, é uma falsificação, sobre esse tema voltaremos mais adiante quando apresentaremos as críticas ao texto de Lukács feitas por Montinari.

Lukács continua sua investida contra Nietzsche passando para análise de sua crítica a moral, mais uma vez o procedimento é mostrar como se esconde por trás de um aparente questionamento radical um reacionarismo. Para isso, Lukács ataca outros sentido que poderiam nos levar a crer em Nietzsche um homem interessante para um projeto político de esquerda. Uma leitura corrente pretende associar Nietzsche ao Iluminismo<sup>125</sup>, para Lukács isso se dá com efeito, mas o “novo Iluminismo” propagandeado por Nietzsche estaria completamente esterilizado de qualquer tendência progressista. O velho iluminismo teria se dado no sentido da exigência burguesa, aliada às forças populares, pelo fim dos privilégios feudais e uma instauração de igualdade entre todos, bem como a propagação das luzes da razão que servia de base teórica para as exigências políticas. O novo, ao contrário, se daria enquanto caminho para as novas “naturezas dominantes” as quais seria permitido tudo aquilo que não é ao rebanho. O novo Iluminismo planejado por Nietzsche se daria no projeto de sua transvaloração dos valores que liberaria a nova raça de senhores dominantes de todo pudor moral, de toda má consciência para com o seu egoísmo necessário para aplicar as medidas de fundação do novo império. Nietzsche se opõe assim a todo espírito revolucionário característico do antigo Iluminismo, atacando sobretudo Rousseau com suas “apaixonadas tolices e meias verdades” que “despertaram o espírito otimista da Revolução” contra a qual Nietzsche gritou, se apropriando da frase de Voltaire, “Ecrasez l’infâme”<sup>126</sup>.

Que o Iluminismo fosse animado pela ilusão de instaurar o reino da razão, não passando assim de uma idealização da classe burguesa, é algo que não escapou a Marx e Engels, mas é em sentidos opostos que as críticas são dirigidas. O ponto de aproximação entre Nietzsche o Iluminismo e os moralistas franceses é ver no egoísmo próprio ao individualismo capitalista o fenômeno básico da vida social, enquanto que o marxismo o entende como algo a ser superado junto do sistema que o produz. A técnica de Nietzsche é a apologia indireta, por isso pode contar com um proceder crítico inclemente. Também, pela mesma razão, pode se aproximar dos

---

<sup>125</sup> Queremos lembrar uma muito elegante interpretação acerca do Iluminismo de Nietzsche feita por Thomas Mann, escritor tão apreciado por Lukács, que serve de base a um ensaio sobre Freud; MANN Thomas; *Ensaio*; A Posição de Freud na Moderna História das Ideias; ed. Perspectiva, 1988.

<sup>126</sup> HDH §463. Sobre o uso da frase de Voltaire, Lukács nos lembra que ela foi escrita contra a superstição católica e as tendências obscurantistas feudais que ainda persistiam em sua época, fazendo inapropriado, ao seu ver, o uso por parte de Nietzsche para criticar a Revolução; *El Asalto a la Razón*, pg. 268.

moralistas franceses. Mas essa inclinação não deve encobrir a contraposição ideológica de suas tendências fundamentais.

Os moralistas franceses e os Iluministas enquanto preparadores da ascensão burguesa tinham que necessariamente lidar com a “função social do egoísmo”. Já Nietzsche, enquanto apologista indireto, quando aborda o problema do egoísmo, não o trata mais desde o ponto de vista dos ideólogos da nascente sociedade burguesa, que em diversos casos eram progressistas e até mesmo revolucionários, mas antes, afirma e projeta as tendências egoístas de uma sociedade declinante que encontrará sua correta exaltação no período imperialista: “me proponho a tranquilizar a consciência dos egoístas” seria a palavra de ordem para uma nova classe de tiranos.

Para executar sua planejada “transvaloração de todos os valores”, faltava a Nietzsche um novo tipo de homem, sua ética se encarregará de selecionar, educar e disciplinar no sentido de produzir esse novo homem. Para isso se faz necessário “liberar os instintos”, uma vez que toda moral até hoje se fez contra os instintos vitais. A crítica de Nietzsche não se limitará apenas a moral teológica-cristã, mas também a moral deontológica e laica de Kant. Existiria a possibilidade de talvez aproximá-lo da ética dos afetos de Spinoza, mas na verdade, a teoria dos afetos deste se encaminha para a auto-superação desses mesmos afetos implicando a tendência de estabelecer um homem “social harmônico, humanístico e capaz de dominar a si mesmo, superando o puramente instintivo”<sup>127</sup>. Com Nietzsche, ao contrário, a burguesia declinante deve desencadear tudo o que há de mal e bestial no homem, para poder produzir os ativistas que assegurariam a dominação burguesa contra os escravos rebelados.

Por conta dessa necessidade surge para Nietzsche o reconhecimento do tipo criminoso. Porém, mais uma vez, essa tendência em Nietzsche só é rebelde em aparência. Algumas literaturas do período da ascensão burguesa (Schiller, Kleist, Pushkin, Balzac, etc...) denunciavam as injustiças da sociedade absolutista-feudal por empurrar homens de grande valor ético e moral para a delinquência por conta de sua luta contra o regime. Nietzsche, ao contrário, teria buscado tranquilizar a consciência do delinquente para que ele pudesse superar suas deformações morais e

---

<sup>127</sup> El Asalto a la Razón pg. 282.

aderir à nova elite por ele preconizada: “todos os grandes homens foram delinquentes, o delito é inseparável da grandeza”.

Contra os intérpretes que buscam suavizar a mensagem de Nietzsche, suas tendências ao renascimento da barbárie, a glorificação do terror branco, a afirmação da crueldade e da bestialidade, Lukács lembra que o próprio Nietzsche não se escondia sob nenhuma máscara moral, sendo esse provavelmente seu único mérito. O uso da linguagem da biologia é um modo de pôr a serviço da instauração de seu mito as conquistas da ciência, ocultando o que há por trás de sua glorificação dos piores instintos. O além do homem, por exemplo, foi compreendido como a superação biológica da espécie, mas o próprio Nietzsche se esforça em desfazer esse mal-entendido “o homem é um fim” ele diz no início do *Anticristo*, assim sendo, esse além do homem deve querer dizer aqueles “senhores da terra” animado por uma nova moral bárbara. Para produzir a cultura é preciso o renovamento da barbárie, tanto no sentido da produção de uma nova raça de escravos quanto na liberação dos instintos agressivos que a estabeleceria, a superação da decadência através da grande política com sua era de grandes guerras e revoluções, não quer dizer, para Lukács, outra coisa.

Para Lukács, a ética nietzschiana nada mais é do que a ética da classe dominante, opressora e exploradora. Decorrem dela dois aspectos importantes: Primeiro, Nietzsche defende, ao contrário dos apologistas diretos que mascaram hipocritamente as contradições do capitalismo, o seu lado hediondo. E em segundo, ele reconhece, ainda que a sua maneira, a luta entre senhores e escravos como determinante para a constituição de toda moral, como está explícito em *A Genealogia da Moral* e em *Além do Bem e do Mal*. E, novamente se contrapondo aos apologistas diretos, não busca por uma moral universal e válida para todos os homens, mas coloca expressamente em conflito os dois modos de valoração moral. Essa última característica dá a sua crítica uma maior força contra todas as demasiadas concessões que a classe de senhores fez aos escravos.

A apologia do egoísmo resulta na instauração de uma boa consciência dos intelectuais parasitários que, com ele, se sentem rebeldes e libertários sem, contudo, realizarem qualquer verdadeira alteração em sua situação ou a na sociedade.

É somente a partir de sua ética que podemos entender o ateísmo de Nietzsche. Esse também é um exemplo daquilo que leva a intelectualidade a



perceber em Nietzsche um rebelde. Porém, o que aqui também se revela, para Lukács é o seu reacionarismo encoberto pela apologia indireta.

Um dos pontos levantados por Lukács que possui uma relevância maior para a interpretação que buscamos fazer nas primeiras páginas desse trabalho é a polêmica com o darwinismo, que Lukács não deixa de oferecer também uma interpretação. Assim como para nós, esse é também um ponto importante na interpretação de Lukács, pois se os apologistas diretos do capitalismo se utilizaram do darwinismo para enaltecer e justificar as desigualdades sociais, Nietzsche, apesar de se posicionar de um modo todo oposto, teria alcançado um resultado próximo, pois as duas tendências extraem do darwinismo nada mais que “um pretexto convertido em mito para a luta ideológica contra o proletariado”.<sup>128</sup>

Lukács admite uma diferença entre Nietzsche e os apologistas diretos, pois para ele, Nietzsche está sempre adiantado no sentido de afirmar as tendências imperialistas antes mesmo que elas se constituam historicamente. Desse modo, a conclamação de Nietzsche em defesa dos fortes se mostra como a atitude tendenciosa de quem, movido pelo desespero de uma classe que perde seus privilégios, percebe a vitória de seus inimigos de classe, o proletariado. Segundo Lukács, Nietzsche teria percebido na decadência das forças autoritárias promovidas pela democracia e a igualdade dos direitos, a impossibilidade cada vez maior de colocar os fracos no seu lugar, e a partir daquele momento essa tendência apenas cresceria de modo que não haveria mais possibilidades para os fortes tal como ele os entendia. O biologismo de Nietzsche, apenas superficialmente aparentado ao darwinismo, teria também com relação a esse grande avanço da razão que é a teoria da evolução das espécies de Darwin, convertido o avanço em retrocesso, na direção de sua mítica concepção de um mundo como vontade de poder

Com relação a esse ponto, não podemos deixar de apontar como faltou uma certa sutileza na leitura de Lukács. Lukács, movido por um ressentimento que não busca se ocultar, não poderia ter olhos para o que há de interessante nas colocações de Nietzsche em sua relação com o darwinismo. O diagnóstico de Nietzsche nos parece mais profundo e delicado do que a interpretação lukacsiana pode levar a crer, por exemplo, o lugar do forte parece com efeito ter se corroído, se é que em algum

---

<sup>128</sup> El Asalto a la Razón pg. 302

momento ele tenha sido algo bem estabelecido, de modo que cada vez mais toda e qualquer pretensão a nobreza nos gestos e no pensamento, sejam elas legítimas ou não, se tornaram impossíveis, sobretudo porque não há mais percepção para esse tipo de acontecimento. Tão habituados estamos com a grosseria dos modos de vida burguesa que dificilmente perceberíamos no forte sua força, ainda que ela nos atingisse como um tapa no rosto. Somos educados para perceber e exaltar apenas o que nos torna ordinários e fracos, em nossos afetos, pensamentos e ações – cultivamos apenas nossa decadência. Disso resulta que perdemos a sensibilidade para a força, esteja ela onde estiver, só conseguimos nos lamentar e nos compadecer da sorte que nos é dada, sem jamais planejar a audácia de nossa grandeza, sem ousarmos o poder das forças que somos.

Acreditamos que Nietzsche, com sua conclamação, abre caminho para pensarmos a política para além dos lugares rígidos em que ela é, em geral, pensada. O conceito de força, sendo transversal na natureza como na sociedade, pode se passar das oposições classistas, um forte pode se formar em qualquer estrato que seja da sociedade, desde que tenha as condições necessárias para tanto. São essas condições que devem ser colocadas como problema político, entendendo também aqui que o pensamento deve estar para além de bem e mal.

O projeto de Lukács visa alertar contra toda tentativa de se entender Nietzsche como um autor ligado as tendências progressistas da esquerda política. Perseguindo a via oposta a de Bataille que, como vimos, tentava separá-lo de quaisquer tendências políticas, inclusive as de esquerda. Lukács se esforça para compreender Nietzsche como um autor essencialmente político, mas, no entanto, de sua leitura, ele surge como o mais cínico apologista da tirania e do reacionarismo que jamais filosofou e seduziu com sua filosofia. Para além da pertinência que esse projeto pode ter, é necessário ressaltar alguns equívocos que Lukács, conscientemente ou não, comete em sua interpretação.

O primeiro deles é com relação ao método por ele adotado – buscar, mesmo contra as intenções do autor, por uma unidade que enquadre um pensamento num sistema coeso, levanta uma série de problemas – um deles é que a interpretação de Lukács acaba por ser inteiriça e sólida demais para que possa passar as sutilezas do pensamento de Nietzsche, e com isso ela acaba por perder muito do que nele é

interessante. A postura anti-sistemática adotada não só por Nietzsche, mas por todo pensamento contemporâneo, é algo do qual não podemos mais simplesmente negar como apenas um capricho na história do pensamento, pois a abertura dos contornos rígidos que caracterizavam um modo de se fazer filosofia se tornaram difusos por motivos filosóficos que ultrapassam os interesses classistas que, com efeito, podem também estar ligados a ele. A vontade imensa de esterilizar a filosofia de um irracionalismo reacionário, faz com que Lukács perdesse os olhos para uma mensagem presente na filosofia de Nietzsche da qual, no atual contexto da sociedade de controle e da biopolítica, não podemos nos passar, ou seja, as relações de poder na constituição dos corpos e dos desejos.

Em seguida, é preciso ressaltar que, como nos alertou bem a propósito Mazzino Montinari<sup>129</sup>, eleger como princípio para a unidade do pensamento de Nietzsche um combate contra o movimento socialista é uma interpretação que se excede ao dar demasiada importância a uma preocupação de segunda ordem para o pensamento de Nietzsche. Nesse texto, Montinari mostra o pouco contato que Nietzsche teve durante sua vida com o movimento socialista, sendo sua referência bibliográfica limitada a nomes como Lassalle e Dühring. De resto, Nietzsche entrou em contato, a partir de sua convivência com Cosima e Wagner, com algumas experiências que o casal vivenciou com o movimento socialista da época, e em seu contato com Malwida von Meysenburg a velha “idealista” que foi amiga próxima de Nietzsche, algum conhecimento que ela obteve em sua convivência com algumas pessoas importantes nos movimentos políticos da época.

A questão é que para Nietzsche o inimigo não era principalmente o socialismo, mas o cristianismo. A polêmica que ele levantava contra os socialistas decorria de uma postura contra um igualitarismo que possui suas raízes na imagem de que todos somos iguais perante Deus, sendo o socialismo apenas uma expressão moderna desse ideal cristão. É preciso lembrar com relação a esse tema que o próprio Marx fazia severas críticas à igualdade tal como ela serviu de palavra de ordem para a burguesia. A preocupação central de Nietzsche era lidar com o

---

<sup>129</sup> MONTINARI, M.; Equívocos Marxistas; foi originalmente publicado em *Su Nietzsche*, Roma, ed, Riuniti, 1981, p. 90-103. Usamos a tradução feita por Dion Davi Macedo. Mestre em filosofia pela PUC-SP e publicado na edição 12 dos Cadernos Nietzsche; SP 2002.

pessimismo e o niilismo decorrentes da tradição cristã ocidental que têm como consequências a instauração da fraqueza e sua administração pelo democratismo moderno.

Outro problema da interpretação de Lukács é seu esforço em demonstrar por trás de todos os principais conceitos de Nietzsche a construção de mitos imperialistas. É, em geral, uma má interpretação tentar entender conceitos como a Vontade de Poder, o Eterno Retorno e o Além do Homem, como uma “mitomania” conceitual (também Baumlér não sabia o que fazer do Eterno Retorno, reduzindo esse conceito a um mero mito sem importância para o todo da filosofia de Nietzsche). É preciso lembrar que, ao menos aos olhos do próprio Nietzsche, esses conceitos foram criados por sua “paixão pelo conhecimento”; inclusive, no que diz respeito ao Eterno Retorno, Nietzsche buscou efusivamente fundamentá-lo junto as teorias científicas de sua época. Nietzsche demonstra sempre muita exigência para com o conhecimento em geral e com todos os problemas psicológicos que surgem nessa tarefa, buscando extrair e limpar de toda moralidade nossa capacidade de conhecer o mundo.

Para além dos problemas suscitados pelo método de Lukács existem ainda alguns problemas de ordem filológica para os quais Montinari nos chama a atenção. O mais alarmante deles decorre da citação feita por Lukács para provar que a polêmica de Nietzsche com Bismarck seria relevada de uma crítica de direita. O equívoco se dá pelo fato de Lukács citar uma falsificação da irmã de Nietzsche que se esforçava para ver o irmão reconhecido pelo sistema vigente sob o governo do imperador Guilherme II. Montinari cita uma carta de Peter Gast sobre essa falsificação:

Ora, o senhor deve saber como a senhora Förster ardia de desejo de atrair o interesse do imperador por Nietzsche e – possivelmente – induzi-lo a alguma declaração positiva a favor do mesmo. O que ela faz com esse objetivo? escreve esta frase: ‘a vontade de potência como princípio já seria compreensível para ele (ao imperador)!’. Ela se recordará de onde vem esta frase: do esboço do prefácio à Vontade de potência, publicado no XIV volume [da Grossoktavausgabe]. A redação desse esboço representa uma das tarefas mais difíceis de decifração da escritura de Nietzsche. Os Horneffer já haviam tentado fazer isso antes de mim; mas a sua decifração tinha mais lacunas do que palavras. Mas justamente esta frase se acha escrita por inteiro em sua decifração. Quem se dedica a decifrar de novo o que outros já tentaram decifrar, encontra mais obstáculos do que contribuições nas tentativas de seus predecessores. Em suma: eu, que decifrei o fragmento até

o fim, não tinha notado naquele momento que a decifração dos Horneffer, ‘A vontade de potência como princípio já poderia ser compreensível para eles (para os alemães)’, não pode, em absoluto, harmonizar-se com o resto do esboço do prefácio. E quando, em abril do ano passado, tive de novo entre as mãos aquele caderno, a minha suspeita foi confirmada: em vez de ‘já compreensível’ [schon verständlich], deve-se ler indiscutivelmente ‘difícilmente compreensível’ [schwer verständlich]! Agora, se a senhora Förster quisesse ser exata, deveria fazer publicar: ‘a vontade de potência como princípio seria para ele (para o imperador) dificilmente compreensível’ – não é divertido?”.

A piada de Peter Gast não é vazia de consequências, pois ela indica de um modo mais claro todo o sentimento anti-germânico que caracteriza o pensamento de Nietzsche nos seus últimos anos de sua produção intelectual. Poderíamos dizer, ecoando sua piada através dos anos que se seguiram, que “a vontade de poder como princípio seria dificilmente compreensível para Hitler e Mussolini”, sem com isso estarmos longe da verdade.

De todo modo, dizer que Nietzsche é um filósofo do nazismo é no mínimo um anacronismo. Mas que se possa fazer uma interpretação desse tipo do pensamento de Nietzsche é algo que se pode chegar sem muitos problemas, por vias marxistas ou não. É preciso ter em conta os momentos contraditórios e paradoxais que animavam Nietzsche, por um lado, aquilo ao que ele clamava com sua imagem do espírito livre, com o anúncio da morte de Deus, e sua ardorosa vontade de futuro e da Terra, nos leva a crer junto com Bataille, que interpretá-lo como uma mera apologia da brutalidade imperialista seria perder o que pode melhor caracteriza sua filosofia; em contrapartida, não conseguimos nos sentir a vontade com nenhuma interpretação de Nietzsche que não traga consigo um desconforto com o estabelecido, com o já alcançado, com o que não seja fome de domínio e de imposição expansiva, características que num determinado contexto das forças políticas podem se configurar enquanto uma atitude imperialista. É que os problemas decorrentes de uma tomada de consciência com relação as consequências do niilismo na política, – a farsa repleta de atitudes frouxas e covardes no espetáculo midiático que é a democracia moderna – nos deixa um tanto constrangidos com seus rumos. Os motivos que Nietzsche apresenta contra a democracia são relevantes demais para os descartar apressadamente, pois combater o niilismo e a instauração da fraqueza como *modus vivendis*, é também combater a

democracia moderna, sua gestora e propagadora. Mas supor que a única alternativa à moderna democracia seja algum tipo de totalitarismo, seja ele de esquerda ou de direita, demonstra apenas que nossas forças não são poderosas o bastante para plasmar um futuro que, no entanto, vai se formando apesar de nossas pusilanimidades e falta de imaginação política.

Esse aspecto talvez não apareça de modo explícito e inequívoco nos textos de Nietzsche, contudo, é algo que pode ser desprendido no *pathos* que os anima, e em sua característica patética, que o leva a compreender que, para além das identidades, sejam elas quais fossem, classistas ou especistas, o que importa é a força. É que a força passa por nós numa transversalidade vital que não respeita nossas categorias, essas são sempre mais aparentadas às necessidades promovidas por nossas fraquezas do que pelo poder de nossas forças. E isso, definitivamente, não é da ordem das metáforas, nem se resume ao plano do espírito e da cultura, isso se diz da produção de nossa vontade, de nossas desejos e de nosso corpo, o que faz de Nietzsche um precursor de toda a percepção acerca da política da vida que hoje se faz tão importante no pensamento biopolítico. Por essas razões, não conseguimos aceitar uma total despolitização da obra de Nietzsche. Montinari, por exemplo, ainda em seu artigo de defesa contra Lukács, caracteriza assim as polêmicas políticas de Nietzsche: “a polêmica política, em muitos aspectos absolutamente limitada, amesquinhada e com os estigmas da proveniência pequeno-burguesa de Nietzsche”, parece não compreender todo o poder da mensagem e dos desdobramentos dos problemas decorrentes da questão do niilismo para a política. Através de uma “bem intencionada” vontade de manter Nietzsche afastado daquilo que moralmente julgamos nefasto, acabamos por adulterar o poder agressivo de sua mensagem. Ou ainda, silenciemos o que nos convém silenciar, para que ele possa aparecer como um simples analista da cultura que pode fazer uso de metáforas agressivas, mas que, no entanto, não passam de metáforas, o que de todo modo preserva sua inocência e ingenuidade com relação as questões políticas.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Outro crítico marxista de Nietzsche é Domenico Losurdo, um pensador italiano que há poucos anos lançou uma biografia e balanço crítico de Nietzsche intitulado *O Rebelde Aristocrata*. O livro de Losurdo conta com muitas vantagens comparado com as possibilidades filológicas que seu antecessor Lukács encontrou no seu tempo. Não só a obra de Nietzsche passou por uma intensa revisão filológica, no projeto levado a cabo por Colli e Montinari, que deu origem a edição crítica, como também, nesse entretanto, muita coisa foi feita no campo da história das ideias. É sobretudo com o avanço nessa área que Losurdo pode nos apresentar sua crítica de modo mais completo e detalhado do que o projeto de Lukács dos anos 50.

## As abreviações usadas para as obras de Nietzsche foram:

NT - O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo

EH - Ecce Homo: Como Alguém se torna o que é

GM - Genealogia da moral: uma polêmica

Z - Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para Ninguém

HDH - Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres

CI - Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo

GC - A gaia ciência

A - Aurora

ABM - Além de bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro

Ant – O Anticristo

VP - Vontade de Poder

---

De um modo mais historicamente consequente, Losurdo nos apresenta Nietzsche, mais do que como um proto-nazista, como um expoente da aristocracia radical. Por isso, para Losurdo, diferente de Lukács, não basta apenas percorrer a história alemã do século XIX para compreender a posição das ideias de Nietzsche na história, mas é antes preciso acompanhar todo o debate em torno da escravidão, da eugenia e do imperialismo que norteou a produção intelectual não só na Alemanha, mas em todo o mundo Ocidental.

Uma intensão importante no livro de Losurdo é preservar, contra o que ele chama de “hermenêutica da inocência”, todo o veneno muitas vezes intragável presente na obra de Nietzsche. Sua polêmica contra uma certa leitura padrão, que ele reconhece sobretudo em Colli e Montinari, bem como na filosofia dita pós-moderna, Giovanni Vattimo, Michel Foucault e Jacques Derrida, por exemplo.

A postura de Losurdo é mais interessante que a de Lukács na medida em que aquilo que parece animar a controvertida posição em que ele coloca Nietzsche em diálogo com as teorias de seu tempo, parece mais querer fazer jus a um radicalismo que é próprio a Nietzsche e que aparece muitas vezes amortecido em seus intérpretes.

Em contrapartida, o cinismo com que ele busca defender tanto a irmã Elizabeth Förster da crítica de manipuladora, quanto Lukács da crítica de que seu livro na passa de um policiamento ideológico do ortodoxismo marxista, nos parece ligeiro demais, quase uma provocação vazia. Segue interessante, contudo, o modo como ele soube retratar Nietzsche com a terribilidade que lhe é própria.

**Bibliografia:**

ARNAUD, Alain e EXCOFFON-LAFARGE, Gisèle. Bataille. Paris: Seuil, 1978.

BATAILLE, Georges. Oeuvres Complète, tome I. Paris: Ed. Gallimard, 1970.

- Oeuvres Complète, tome II. Paris: Ed. Gallimard, 1970.
- Oeuvres Complète, tome VI. Paris: Ed. Gallimard, 1973.
- L'expérience interieure. Paris: Ed. Gallimard, 1954.
- L'erotisme. Paris: Les éditions de Minuit, 1957.

BLANCHOT, Maurice. L'entretien infini. Paris: Ed. Gallimard, 1969.

- La communauté inavouable. Paris: Les éditions de Minuit, 1983.
- L'Entretien Infinies. Paris: Gallimard, 1969.

BURCKHARDT, Jacob. A cultura do renascimento na Itália. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DE MELLO, Mário Vieira. Nietzsche: O Sócrates de nossos tempos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

DE SOUZA, Paulo César. Freud, Nietzsche e outros alemães. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a Filosofia. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

ESPOSITO, Roberto. Communitas: Origen y destino de la comunidade. Tradução de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.



FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder: Nietzsche a genealogia e a história*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal editora, 2008.

GRAEBER, David. *Debt – The first 5000 years*, New York: Melville House, 2011.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche uma biografia*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Tomo I*. Tradução de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*, em Col. Os Pensadores. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Tradução de Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LUKÁCS, Georg. *El Asalto a la Razón*. Tradução de Wengelslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche, O Rebelde Aristocrata*. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MACHADO, Roberto. *Foucault a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

MANN, Thomas. *Ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MONTINARI, Mazino. *Equívocos Marxistas*; em *Su Nietzsche*, Roma: ed, Riuniti, 1981. Tradução de Dion Davi Macedo. Publicado na edição 12 dos Cadernos Nietzsche; SP 2002

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- *A Vontade de Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977.
- *Considerações Intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editora Presença, 1976.
- *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- *Fragmentos Póstumos sobre política*. Tradução e introdução de José Emilio Esteban Enguita. Madrid: Trotta, 2004.
- *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- *La Volonté de Puissance*, Tradução Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1935.
- *La Vie de Frédéric Nietzsche d’après sa correspondance*. Tradução de Georges Waltz. Paris: Les éditions Rieder, 1932.
- *Obras Incompletas, Col. Os Pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- *Vontade de Potência*. Tradução e introdução de Mario D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- *Escritos sobre política. Vol. I e II*, tradução e introdução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*, em *Col. Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural 1973.

SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo Como Vontade e Representação. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

SLOTERDIJK, Peter. O mesmo barco: Ensaio sobre a hiperpolítica. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

ZWEIG Stefan; Os Construtores do Mundo. Tradução de Alice Ogando. Porto: ed. Porto, 1955