

## NIETZSCHE E A MODERNIDADE

Samantha Arruda

**UNIRIO – PPGMS – Programa de Pós-Graduação em Memória Social - bolsista da CAPES  
Administradora e cineasta – membro da SEAF (Sociedade de Estudos e Atividades  
Filosóficas) - desde 1976  
samarruda@yahoo.com.br**

**Resumo:** Pretende-se com este trabalho mostrar como a modernidade se configura para Nietzsche, e o que a cultura e a política moderna representam para ele. A nosso ver, a grande preocupação do filósofo alemão é com a Europa do século XIX, com os desdobramentos possíveis da crise político-cultural que ele vivencia e da qual é o crítico agudo que conhecemos. Nietzsche não elabora um sistema político, mas propõe uma ação poética que revaloriza o vivido aceitando-o como variável fundamental no processo político-cultural da época. Essa ação política pretende então se configurar como uma crítica radical, até mesmo como a destruição do Logos moderno. Ele pretende resgatar para a humanidade aquilo que ela esqueceu: o amor, que quer dizer sem normas, algo capaz de aceitar tudo em nome da grande paixão, sem a qual não há sabedoria, não há conhecimento, não há arte, nem tampouco futuro. Percorrer essa *démarche* será nossa intenção maior.

**Palavras-chave:** Modernidade, Filosofia, Política.

**Abstract:** The aim of this work is to show how modernity is configured to Nietzsche, and that culture and modern politics represent him. Our point of view the great concern of German philosopher is with the nineteenth-century in Europe, with possible ramifications in political and cultural crisis that he lives being critical. Nietzsche does not develop a political system, but proposes an action which upgrades the poetic been accepting it as a variable key in the political-cultural era. This political action wants to configure as a radical critique, even with the destruction of modern Logos. He aims to restore what mankind forgot: love, which means no rules, anything capable of accepting all in the name of passion, without which no wisdom, no knowledge, no art, nor future. Browse this *démarche* will be our main intention.

**Keywords:** Modernity. Philosophy. Policy.

Nada mais atraente, após um primeiro contacto com a obra de Friedrich Nietzsche, do que afirmar que ele foi um pensador “a” ou “anti” político. Acostumados que estamos, desde os gregos, a pensarmos a “política” e o “político” como algo que requer um tratamento “específico”, ficamos surpresos quando não encontramos na obra do pensador alemão a construção de um “sistema” nos moldes de filosofia política antiga ou moderna. Ficamos surpresos, portanto, quando ali não encontramos nenhuma teoria sobre as “leis”, a “cidade”, o “governo”, o “Estado”, o “contrato social”, apresentada de modo sistemático. Como se isso não bastasse, a nossa impressão inicial tende a ser formada desde o momento em que também constatamos não ser tarefa fácil individualizar, por intermédio de títulos de capítulos, de secções,

de livros, um lugar na vasta obra de Nietzsche onde se encontrem condensadas suas reflexões sobre política, sejam elas quais forem. Existem poucos – mas importantes textos nos quais ele trata especificamente de questões ditas políticas. Entre esses, o mais importante parece-nos ser O Estado Grego, uma publicação póstuma. Existem também avaliações feitas por ele a propósito de questões e situações políticas vividas pelo ocidente ao longo de sua história. Elas podem ser encontradas na oitava parte do 1º volume do livro “Humano por demais Humano” e em alguns capítulos dos livros “Assim falou Zaratustra”, e “Para Além do Bem e do Mal”, bem como o amplo material que forma *Nachlass*, parte do qual foi usada pelos executores testamentários de Nietzsche para compor o livro “A Vontade de Poder”<sup>li</sup>.

No entanto, apesar dessas dificuldades e das impressões causadas por uma leitura superficial, nada há demais político do que o pensamento de Friedrich Nietzsche. Mas, como estamos arraigados a uma tradição que tende a pensar a coisa política basicamente na forma de poder político-estatal, torna-se difícil ver no Nietzsche analista e crítico dos valores, da moral, da cultura e da metafísica, o Nietzsche político. Como aquele que na “Genealogia da Moral”, por exemplo, percebe que “poder político”, “valor” e “cultura” são elementos que se co-determinam de modo essencial, sendo que os valores e o sistema da cultura na verdade constituem formas de poder político. Se a designação de valores constitui o meio de exercício do poder dos “mestres”<sup>lii</sup> e se a cultura é um meio de tornar o homem “necessário”, uniforme, semelhante entre os semelhantes, regulares e conseqüentemente avaliáveis”, ambos são formas de poder político<sup>liii</sup>.

Justamente devido a considerações como essas é que podemos nos perguntar legitimamente: qual é, afinal de contas, a opinião de Nietzsche sobre a coisa política? Qual o real significado de suas constatações quanto à ausência, na Europa do século XIX, de “autênticos filósofos”, capazes de “dar ordens e legislar”, capazes de determinar o “para onde” e o “para que” do ser humano<sup>liv</sup>? Constatações do gênero nos colocam, antes de mais nada diante de uma questão fundamental para o entendimento da análise que Nietzsche faz da política. Ela diz respeito à moralidade. A nosso ver, a grande preocupação do filósofo alemão é com a Europa do século XIX, com os desdobramentos possíveis da crise político-cultural européia que ele vivencia e da qual é o crítico agudo que conhecemos. É a partir dessa preocupação com o presente-futuro que devemos procurar entender o retorno de Nietzsche ao passado, sobretudo na avaliação que faz do período que vai da reforma de Clístenes (508 a.C.) até a guerra do Peloponeso (404 a.C.). Parece-nos incorreto supor que a avaliação que ele faz da Grécia seja o ponto de partida primordial para entender sua crítica de modernidade. O próprio método genealógico não permite confirmar essa suposição. Sua avaliação processa-se exatamente de modo contrário do que se supõe, ou seja, é antes a sua percepção das coisas modernas que se constitui num elemento essencial para sua análise da cultura grega, sobretudo as pré-socráticas. Nesse sentido, o uso de história que Nietzsche faz não parece ser guiado por interrogações a respeito do “como foi” esse ou aquele período da história da Grécia antiga. Responder à avaliação que

ele faz da cultura grega, com um simples “os fatos não se deram dessa maneira” significa não captar o essencial da análise nietzscheana. Essa análise parece-nos correta no essencial e no uso da história que ela implica na medida em que delinea aquilo que no desenvolvimento do período acima indicado tornou-se importante para nós, modernos e contemporâneos. Se de fato é assim, a avaliação que Nietzsche faz da Grécia procura tornar explícito não aquilo que aconteceu, mas aquilo que ainda se encontra presente na cultura moderna. É, por conseguinte, uma avaliação eminentemente preocupada com a modernidade e com o que ela tem de negativo.

Seria errôneo supor, no entanto, que Nietzsche estivesse preocupado em propor para a época moderna soluções idênticas àquelas passíveis de serem encontradas na polis grega, antes da sua decadência, o que para ele se dá com o advento do socratismo. Nietzsche era bem lúcido para perceber que as condições a que chegamos na modernidade não nos permitem sequer desejar algo semelhante.<sup>[vi]</sup> Na verdade, o retorno de Nietzsche à Grécia pré-socrática corresponde, em nosso entendimento, à busca de um padrão de julgamento crítico com o qual avaliar a Europa moderna. É esse retorno que lhe confirma que o ocidente moderno, que se quis “filho dileto” dos gregos, na verdade “perdeu” vários elementos constitutivos da sua autodeclarada paternidade e entre esses elementos estão, por exemplo, o sentido originário da noção de “natureza” *physis* e de autoridade, cuja perda não apenas proporcionou a desintegração definitiva dos valores que davam sentido “cósmico” ao conjunto daquela sociedade antiga, como também favoreceu o advento das formas de autoridade. Malgrado os esforços modernos na tentativa de recuperar os ideais da polis grega, a própria modernidade não é senão o ápice do processo que culminou na dissolução definitiva desse mesmo ideal. Nesse sentido, a obra de Nietzsche é uma tentativa de demonstrar que apesar desse esforço, nada há de menos relacionável do que os caminhos da cidade moderno-contemporânea e aqueles da cidade grega, a tal ponto que “nada podemos aprender com os gregos”<sup>[vii]</sup>. Se existe validade no retorno à cultura grego-antiga essa é apenas de cunho genealógico e não histórico. Sua importância está em ser capaz de proporcionar informações genealógicas e não “lições históricas” para a prática moderno-contemporânea, cuja trajetória deve ser não a de voltar aos gregos na tentativa de refundar suas soluções e valores político-culturais projetados, mas de ir além, transvalorar os valores e inventar o *übermensch* (o além-homem).

Como a modernidade se configura para Nietzsche? O que a cultura e a política moderna representam de fato?

Em certa passagem do livro “Assim falou Zarathustra”, mais precisamente no capítulo intitulado “Do Novo Ídolo”, Nietzsche escreveu a seguinte: “O Estado? O que é o Estado? Agora vos peço abrir as orelhas porque vos direi a minha palavra sobre a morte dos povos. O Estado é o mais frio dos monstros gélidos. Ele mente friamente e esta é a mentira que ocorre de sua boca: “Eu sou o Estado, sou o povo”<sup>[viii]</sup>.

É uma mentira. Os grandes criadores foram aqueles que criaram os povos e por cima de suas cabeças colocaram o manto de fé e de amor. Dessa forma prestaram um serviço à vida.

Destruidores são aqueles que em seguida disseminaram armadilhas, chamando-as de Estado, ou seja, uma espada e cem necessidades impostas ao povo<sup>[viii]</sup>.”

Em outra obra, "A Gaia Ciência" (1881-82) podemos ler o seguinte no § 377:

Nós os sem pátria (...) nós filhos do futuro, como podemos estar à vontade nos dias atuais? Somos avessos a todos os ideais nos quais até mesmo nessa frágil e fragmentada época de transição alguém poderia sentir-se como em sua casa (...). Nós não “começamos” nada, não queremos regredir ao passado ao passado, não somos absolutamente liberais, não trabalhamos para o “progresso” e assim não precisamos tapar os ouvidos para não ouvir as sereias futuristas do mercado que cantam “igualdades de direito”, “livre sociedade” “basta com os patrões e os escravos” (...); nós os sem pátria somos multiformes e híbridos e conseqüentemente escassamente tentados a participar da pérfida auto-admiração e da lascívia radical que se apresenta hoje em nossa Alemanha<sup>[ix]</sup>.”

Essas citações apresentam, no nosso entender, duas instituições centrais em Nietzsche: a de que o Estado moderno nada tinha a ver com o ideologicamente e filosoficamente era propalado pelo pensamento hegeliano e a que via na Alemanha (e nos alemães) a síntese do que havia de pior em matéria político-cultural, ao ponto de levá-lo a intuir premonitoriamente os efeitos do nacionalismo e do racismo naquele país. Não é, pois, sem razão, que alguns anos mais tarde (1887) ele viria escrever que a “teutônica” *Deutschland uber alles* (Alemanha acima de tudo) é o mais estúpido dos slogans jamais visto neste mundo, ao mesmo tempo em que tentaria formar uma liga anti-germânica, segundo carta escrita a Franz Overbeck em 10.06.1887.

O que aconteceu na cultura europeia do século XIX no momento em que Hegel teorizou o saber absoluto e o colocou sem escrúpulos e reservas no centro do homem e do universo, operando uma síntese de logocentrismo, do antropocentrismo e do europocentrismo na filosofia da idéia? Este é o momento em que o autor da “Filosofia do Direito” via no Estado Moderno (leia-se prussiano) o reino do Espírito Ético e da Razão, capaz de unificar de modo definitivo, o poder estatal, a família e o indivíduo os quais, já na tragédia grega, apareciam francamente desunidos. O que aconteceu, portanto, entre esse momento e aquele em que Nietzsche via no Estado não mais a razão e sim a mentira, e no que ele chamava de “neurose do nacional” o fim da cultura e da própria razão?

Entre Hegel e Nietzsche, em meados dos séculos XIX e a sua segunda metade, as ciências avançaram substancialmente, articulando importantes considerações de ordem filosófica. A teoria de Darwin sobre a origem e evolução das espécies talvez possa ser tomada como paradigmática nesse período, devido justamente ao violento questionamento que impôs à teologia e à filosofia de então.

Mas não só as ciências proporcionaram, naquele período, novas considerações de ordem filosófica. Do ponto de vista político-social, dois grandes acontecimentos provocaram uma alteração significativa nas expectativas geradas pelo ideário da revolução francesa: o fracasso da revolução de 1848 em escala europeia e o fracasso da comuna de Paris em 1871, na França. Ambos provocaram um fortalecimento das estruturas estatais europeias, deixando claro que o Estado dito liberal, ao contrário do que parecia, era um Estado forte capaz de impor-se gradativamente, e com uma força em nada condizente com o credo humanista das liberdades do cidadão que então se ensinava nas escolas.

A grande beneficiária de todo esse processo foi exatamente a Alemanha que no período após 1870, com a indenização paga pela França em consequência da guerra franco-prussiana, conseguiu realizar o seu desenvolvimento econômico e reorganizar-se politicamente na forma de Império. O chanceler Bismark conseguiu triunfar em todas as frentes e através de sua política nacionalista de *Kulturkampf*, isto é, da luta estatalmente organizada em prol da cultura, impôs a presença massiva do Estado alemão em todos os âmbitos importantes da vida social daquele país. Já em 1870, no dia 7 de novembro, Nietzsche escrevia a seu colega de universidade, Barão Karl Von Gersdorff: “Cá entre nós, eu vejo a Prússia de hoje com um poder cheio do maior perigo para a cultura... nós precisamos ser bastante filosóficos para mantermos a nossa presença de espírito em meio a toda essa intoxicação, de modo a não permitir que nenhum ladrão venha nos roubar aquilo que os maiores feitos militares ou a maior exaltação nacional jamais repõe em seu lugar... muita luta será necessária para o próximo período de cultura e para esse trabalho precisamos nos manter preparados<sup>[xi]</sup>. Cinco semanas mais tarde escrevia para sua mãe e sua irmã : “Eu estou gradualmente perdendo a minha simpatia pela guerra de conquista alemã”<sup>[xii]</sup>.

Estas citações mostram que já por volta de 1870, Nietzsche veio instituindo os contornos políticos desse processo ao ponto de alguns anos mais tarde colocar às claras uma dimensão que não transparecia no interior da síntese entre Razão e Poder político operada pela teoria política moderada (particularmente, por Hegel), ou seja, deixava claro que o Estado não era o “reino da Razão” e portanto, não promovia a cultura. Ao contrário, o Estado era uma das formas *assumidas pela libido dominandi*, ou seja, uma expressão da vontade de dominação que modernamente veio assumir a forma negativa de Estado.

Mas afinal o que significava esse moderno “reino da Razão”? Que significados ele encerrava e o que se pretendia em seu nome?

O sistema da “Razão Moderna” se define negativamente, isto é, por oposição ao que é “tradicional”. Podemos definir tradicional como um conjunto de atos e regras que se impõe por si mesmo, ou seja, constitui o “não-dito” de uma cultura para aquele que vive imerso nela. No mundo regido pelo tradicional não existe espaço para comparações com outros costumes, pois nele a tradição vigora desapercibida. A tradição e o tradicional só se tornam uma coisa outra

que não a descrição e a prescrição dos comportamentos do homem, quanto uma cultura se vê obrigada a reconhecer que existe pelo menos um outro modo de organizar as atividades humanas, e que esse outro modo é criado pelo homem e pode portanto, ser designado com um modo de vida possível. No caso do ocidente moderno o que temos é exatamente a culminância de um processo que favorece a ruptura definitiva do procedimento dito tradicional. É claro que entre os modernos também se constitui uma “tradição”. No entanto, ela se inscreve num campo de práticas levadas a cabo contra aquelas sociedades realmente tradicionais, ou seja, sociedades onde o papel dos fundadores e sua ética são inquestionáveis e insubstituíveis.

No caso moderno, o que temos é uma “tradição progressiva”, isto é, uma forma de procedimento cultural capaz de agir positivamente sobre outras influências civilizacionais assimilando-as, se necessário; por conseguinte, ela é uma “tradição” que age sobre si mesma de modo constante e sincrético. Este processo que opõe o ocidente às sociedades tradicionais e às suas próprias tradições tem, a nosso ver, um eixo categorial que pode ser definido com o nome genérico de conquista racional da natureza.

À primeira vista, pode parecer banal afirmar que aquilo que veio movendo o ocidente foi o princípio de conquista racional da natureza, causa conseqüência de sua modernidade. No entanto se compararmos, ainda que superficialmente, as sociedades modernas com sociedades tradicionais veremos que tal afirmação procede. Parece-nos evidente que a sociedade humana tem mantido com a natureza cósmica uma determinada relação de subsistência e conquista, não se contentando com o que ela oferece, e conseqüentemente transformando a matéria bruta em matéria humanamente utilizável. Essa relação é variável; por exemplo, relativamente à sociedade grega pré-socrática, vemos que ela comportava uma concepção na qual o homem era visto como ser da natureza, isto é, englobado por ela, mesmo quando a submetia parcialmente por meio de seu trabalho, de seus ritos, de seu pensamento mito-poético ou mesmo filosófico, com o qual procurava então o seu justo lugar no interior da ordem natural das coisas. Sabemos perfeitamente o significado do mundo grego na formação da cultura ocidental. Pois bem, o marco fundamental a partir da qual se instaura a modernidade aparece quando aquilo que para o grego era destino comum – viver conforme a ordem da natureza e a ordem do cosmos – é gradativamente transformado pelo homem moderno em problema técnico. A natureza passa então a ser vista não mais como algo englobante que dá sentido ao todo e ao indivíduo, mas sim como algo exterior, espaço a ser ordenado e unificado com vistas à sua conquista e domínio. Para isso é preciso considerá-lo não mais como o lugar dos deuses e de suas epifanias ou como caos desordenado submetido ao acaso, mas sim como um todo regido por determinadas leis cujo conhecimento nos permite o domínio.

A emergência desse ponto de vista supõe profundas transformações religioso-espirituais; mas, sobretudo, pressupõe a concepção do homem como princípio ordenador, sujeito da conquista, do qual emana todo o sentido ou a Razão. Assim sendo, o homem moderno não mais se vê

como uma força biológica, como um ser cósmico oriundo de forças naturais. Agora, na modernidade, ele se vê e se compreende como sujeito racional, como cidadão de uma cidade independente; que se compreende social e racionalmente no ato de agenciar as forças da natureza a seu favor, inclusive as de seu próprio corpo enquanto “natureza”. Portanto, se vê de modo ofensivo, isto é, compreendendo como óbvio o fato de que a natureza deve ser conquistada e recriada e que nada poderá impedir essa conquista. Conseqüentemente, a atitude defensiva das sociedades tradicionais com base na ação prescritiva, nos encantamentos e nos rituais religiosos, é substituída modernamente pela atitude ofensiva com base na ação eletiva, no cálculo e na ciência que “escolhem” a partir de critérios ditos “racionais”, e que não mais visam exorcizar medos ou dominar forças maléficas, nem tampouco entender o mistério da natureza, mas sim apropriá-la para uso e fins ditos humanos. Nesse sentido, muito embora a ciência e a técnica não sejam especialmente modernas, o são os seus efeitos, já que constituem o suporte para ação desses “homens puramente homens<sup>[xiii]</sup>” que, se levamos Descartes a sério, dependem exclusivamente de si mesmos e do fato de que são capazes de estabelecer seus fins de modo “claro” e “distinto”, ou seja, racionalmente.

Sabemos que a filosofia moderna foi o território onde se concebeu os elementos teóricos mais significativos desse sistema da Razão Moderna. Sabemos também que a filosofia política moderna, enquanto uma expressão desse sistema veio, conforme Maquiavel e Hegel, que o Estado deveria ser exatamente o lugar de emancipação desse “homem puramente homem”, ser de Razão e ordenador do mundo. E isso porque no interior do Estado ele conseguiria libertar-se de sua “natureza selvagem”, do mundo imundis da discórdia, das pulsões e das paixões, por meio do entendimento-coerção-conquista de suas tendências “naturais”. A filosofia política moderna veio indicando sobre tudo que tal emancipação era passível de ser reproduzida *ad infinitum* – na medida em que correspondesse à atividade racional do sujeito-cidadão – por meio das instituições políticas e da forma social. Essa filosofia política representou do ponto de vista teórico, a elaboração do processo de constituição da Razão e da racionalidade no plano da vida sócio-política. Se nos seus primórdios foi unânime em registrar uma oposição entre um estado de natureza – estado “primitivo” - e um estado de Razão – Estado propriamente dito - na sua fase madura operou, por intermédio do direito natural, a síntese desses estados. Concebeu então o indivíduo como sujeito moral, cujos direitos naturais – liberdade, por exemplo – encontrariam no Estado e na lei uma garantia definitiva contra a voracidade “natural” desses próprios direitos, pois a liberdade “natural” do indivíduo poderia levá-lo a querer toda a liberdade, a propriedade “natural” que o indivíduo tinha das coisas naturais poderia levá-lo a querer ser proprietário de tudo, o que reproduziria assim o séquito da discórdia ou o hobbesiano “homem lobo do homem” de Hobbes.

O objetivo da Razão Moderna tornada estado é, portanto, conquistar, por intermédio do contrato, da lei e da norma isto é, da Razão, “o mundo natural” das paixões, dos desejos, das pulsões, dos instintos, dos sentimentos e dos afetos. Toda uma esfera dita “inferior”, “primitiva”,

“selvagem”, “natural” do indivíduo deveria tornar-se positivada através do pensamento e através do Estado enquanto “Reino da Razão”. Assim, o Estado deveria regular as virtualidades da natureza humana (Razão, Liberdade, Propriedade) através de sua ordenação legal-estatal. Enquanto que, no entender dos modernos, o selvagem (ou o tradicional) agia premido pelas suas necessidades, sendo objeto delas – necessidades já que não as dominava, o homem moderno, civil, era capaz de controlá-las dando-lhes, pela Razão e pelo conhecimento, forma, direção e resolução. Ao poder do pensamento-Razão cabia, então, operacionalizar o conhecimento e o controle das coisas naturais, e dentre essas o próprio corpo do homem.

Se por um lado os pensamentos claros e distintos – racionais – deviam proporcionar os meios hábeis para fazer dos homens senhores e possuidores da natureza, por outro lado, enquanto princípio de dominação, deviam ser coexistentes ao corpo humano enquanto depositário das “paixões” e dos “instintos” enquanto mundo das forças “primitivas”. Nesse sentido podemos supor que o Estado Moderno – de Razão – não é senão a organização englobante do poder da Razão – pensamento (o “abstrato”) sobre aquilo que não é “pensamento”, o corpo “o concreto”. Através dos rituais da moral, do direito, da religião organizada, da política, da ciência, isto é, através da Razão, o Estado moderno e suas instituições acreditam serem capazes de fazer o indivíduo participar, enquanto cidadão, de sua própria racionalidade. Esse “sujeito livre”, princípio soberano, autônomo, e ordenador da filosofia moderna é o mesmo que na Razão de Estado pensa encontrar definitivamente o Estado de Razão. Nesse sistema da Razão Moderna, mesmo ali onde o Estado exerce a violência, a correção e a guerra – vide as guerras coloniais – essas não são mais pensadas ou pensáveis como “violência selvagem”; e isto porque são iluminadas por valores, produtos por excelência da Razão. A violência só se torna selvagem quando não tem como suporte um “ideal”, <sup>[xiii]</sup> uma Razão, ou seja, quando não é garantida pelo poder do pensamento, assim como esse pensamento é visto como sem poder quando não inclui, por meio das normas, a coerção da Razão sobre o mundo da natureza pulsional do homem.

Pois bem, o mundo cuja crise Nietzsche sente, observa, vive e intui as dramáticas conseqüências é exatamente esse mundo da modernidade com suas certezas no futuro, na Ciência, na História, no Estado, e, sobretudo no Progresso enquanto significando o destino necessariamente bom da humanidade. A crise que ele enfrenta é exatamente a desse sistema da Razão, do mundo do pensamento, representado na e pela Razão desde Maquiavel até a segunda metade do século XIX. No seu conjunto esse mundo da representação também constitui uma espécie de senso comum que unificava as ações e constituía o amálgama de sua organização: a ideologia política. E, tanto para os teóricos modernos como Hegel, quanto para os publicistas daquela época, era comum pensar o Estado como a síntese do significado, do significante e da própria significação, ou seja, como algo

A Razão Moderna e o imaginário social que ela constitui fizeram do poder do pensamento uma “segunda natureza” a dominar e a enclausurar a primeira. “Eles desprezavam o corpo, escreve Nietzsche a propósito dos modernos, deixaram-no de lado: mais ainda, trataram-no como inimigo (...). Para que isso fosse também concebível havia a necessidade de apresentar diversamente o conceito de “bela alma” e reavaliar o valor natural, até que finalmente uma criatura pálida, doentia, idiotamente fanática fosse concebida como a perfeição, o analgésico, transfiguração, o homem superior”. Acreditamos que Nietzsche foi um dos primeiros, senão o primeiro, a decodificar essa “segunda natureza” com todas as implicações desse procedimento. Com ele o poder do pensamento – Razão, o valor passa a ser questionado e indagado a partir daquilo que não é sistema, não é valor, não é unitário nem tampouco pensamento, ou seja, a partir do que é descentrado, marginal, impotente, mudo e fragmentado. Dessa perspectiva Nietzsche examina, por exemplo, a família moderna, que deveria ser o lugar por excelência da moralidade, do ponto de vista da imoralidade nela existente: o próprio matrimônio. O sujeito de direito, eixo da sociedade civil, é considerado do ponto de vista de quem não tem o direito de ser sujeito, mas que na verdade é objeto do poder estatal; o cidadão legitimador e garantia de racionalidade estatal é visto como quem não é garantido nem tampouco legitimado pelo Estado. A oposição pela riqueza-pobreza, felicidade-dor, desejo-lei que a Razão Moderna, imaginava ter “dialeticamente” superado é recoberta por Nietzsche e nessa operação torna-se bastante claro com a Razão ao tentar suprimir, superando um desses elementos da oposição quando, na verdade, o conservou mudo e sobre o silenciado e não-dito construiu então suas regras universais.

A singularidade dessa operação nietzscheana está no fato de ela ter tornado visível, não o que por ventura estivesse oculto naquilo que se ensinava (ou se ensina?) na família, na escola, no trabalho e no exército e que se dizia explicação “racional” (o “respeito-culto” à Lei, ao Estado, ao Saber, à Disciplina, à Autoridade). Mas, paradoxalmente, ter tornado visível o inexplicável que sempre esteve diante de todos nós com a força da sua proclamação “irracionalidade”: a dor, a infelicidade, as desesperações, as destruições dos afetos, a massificação, o enrijecimento mortal das relações interindividuais, a solidão, assim como as paixões, os desejos que correm por debaixo do que é não-paixão e não-desejo. Assim, ele tornou visível aquela busca – marginal na maioria das vezes – de alguma outra coisa que não o Deus que está morto, capaz de reforçar nossas individualidades tornando ao menos aceitável, e ainda que por um curto lapso de tempo, a inevitabilidade e a imponderabilidade do nosso próprio viver e do nosso próprio morrer. Esse foi, sem dúvida, o seu grande projeto: fazer ver que o mundo da política organizada por e para Estados declaradamente nacionais e, ao mesmo tempo, suportes do capital financeiro, apátrida por excelência; que no mundo das religiões organizadas a partir de Igrejas com ou sem vínculos com o poder estatal; que no mundo cotidiano organizado a partir da crença em valores culturais tidos como “perenes”, “universais”, porque supra-sensíveis; que

enfim, nesses mundos, é impossível tornar-se um homem que não seja uniforme e que não faça da cultura um elemento meramente reprodutor: um homem supérfluo e atordoado.

Diante desse imenso projeto era necessário rever a modernidade e demonstrar que o procedimento dito racional, ou seja, que o sistema da Razão e seus subprodutos – a conquista racional da natureza e o processo de enquadramento social da diferença e de realização do social e do político – não podiam ser explicados a partir dos valores elaborados por um sujeito que se auto representava como capaz da universalidade, porque princípio soberano da razão que agia “transcendendo” os “mesquinhos” desígnios da sua “primeira” natureza. Ao contrário, devido às próprias conseqüências da modernidade era preciso mostrar que as normas de conhecimento e de valoração não eram dissociados do agir. Assim sendo, era necessário demonstrar que entre conhecimento e os “mesquinhos” desígnios naturais há um nexos profundo ditado pela própria condição do homem diante da natureza, o que permite supor que as raízes nas formas de entendimento estão sim, estranhadas em necessidades vitais do corpo enquanto complexo bio-histórico-social e não nas eventuais exigências de uma “espiritualidade” alimentado pelo sangue-frio de uma Razão absoluta qualquer.

Se de fato as coisas se dão assim tratava-se, por conseguinte de tematizar claramente aquilo que, segundo Schopenhauer, não havia até então atingido a meditação dos professores de filosofia – importantes suportes da moralidade então vigente – ou seja, tratava-se de ver e dizer que o mundo se fragmentava porque o sistema de razão moderna não mais conseguia legitimar as exigências da moralidade e da vida sócio-cultural que ela mesma havia engendrado. Dessa forma, a moral, o direito, a filosofia, a religião, a ciência, não mais conseguiam compor o imaginário social de modo a adequar as condutas às necessidades do “ideal” moderno. Assim sendo o que se fragmentava era a unidade monolítica formada a partir da relação de um pensar que se entendia responsável somente diante da Razão com um corpo que deveria se submeter a esse procedimento ou então se tornar clandestino e/ou marginal quando rompesse com os valores socialmente vigentes. Nessa fragmentação o que aparecia, então, eram as exigências do corpo, do chamado “irracional”, do não-dito que aspirava à palavra. O que Nietzsche chamou de niilismo europeu configura exatamente este processo eminentemente político caracterizado pela perda da crença na irredutibilidade e na veracidade dos valores “perenes”. Da mesma forma configura-se a ação do mundo-verdade, pela insuportabilidade em face de um mundo carente de sentido e ao mesmo tempo pela necessidade de criar novos valores, mas dessa feita diante da ausência de coisas tidas como absolutas, eternas e supremas.

Para Nietzsche essa ruptura-crise de unidade monolítica da Razão Moderna revelava simplesmente que a história da “verdade”, tal como a filosofia quis, era essencialmente a história do devir, poder de um princípio (o da Razão) transformado em sistema de dominação. Uma história que também é uma miserável história: o homem busca um princípio sobre o qual

pode apoiar-se para depreciar o homem; inventa um mundo para poder caluniar e sair desse mundo, de fato estende sempre a mão em direção ao nada, e o designa como “Deus”, “Verdade” e em cada caso como um juiz e um condenador desse modo de ser. Nessa crise, na configuração do fragmentado, ou seja, no fragmento, o corpo e a sensibilidade não mais coincidem com o pensamento e, portanto, não mais se auto representavam na Razão e nas suas emulações devendo, por conseguinte, buscar novas fontes de inteligibilidade. Se por Razão designávamos, como Hegel, a identidade entre o “real” e “racional” proporcionados pelo conceito. Essa identidade era o que dava sentido ao todo da existência, tudo aquilo que não possuísse conceito era conseqüentemente cego. Ora, ao se fragmentar o mundo da Razão, seus fragmentos vão constituir exatamente essa realidade sem conceito, investimentos que não mais se enquadram na identidade real-racional. O que surge dessa fragmentação é, portanto, grávido, de excesso, de encontrões, é sem direção, sem sentido porque é cego.

Dentro dessa perspectiva podemos dizer que o autor de *A Vontade de Potência* é o filósofo do fragmento, do singular. Ao escrever “Vocês crêem, portanto que seja obra fragmentária só porque ela se dá e se deve fazer em pedaços?” Na verdade sintetizava a razão de ser de sua própria vida intelectual. No nosso entender, toda a sua reflexão constitui um gigantesco esforço na tentativa de captar os próprios fragmentos do mundo moderno que não é passível de conceito (pelo menos nos moldes da racionalidade moderna), mas que pode constituir uma nova forma de inteligibilidade desse mesmo mundo fragmentado. Disso decorre um tema (e uma metáfora) que lhe é muito cara: a necessidade de inocência e de esquecimento no interior de uma cultura que veio afirmando o primado de culpa. Essa necessidade é a de se tornar criança. Isso porque a criança, o infantil (“o que não fala”) exprime uma condição em conceito, complexa, já que seu balbuciar denota um desejo fragmentário, que vem do “corpo” e não do “pensamento”. E se o que caracteriza a criança é a eterna reinvenção do jogo de inventar, “tornar-se criança” significa então viver a vida como um jogo: conhecendo-lhes as regras, mas nunca se sabendo se vai ganhar ou perder.

Pensar assim é pensar a vida como sistema complexo regido pelo aleatório. Mas isso significa afirmar, como Nietzsche o fez que a filosofia moderna, enquanto sistema unitário, metafísico, que busca fundamentos simples, absolutos, certos e seguros estava indo por água abaixo e com ela a sua relação mais ambiciosa: a que unia filosófica e ideologicamente a idéia de Razão àquela de Verdade, Ciência, Progresso, Felicidade, Liberdade. A vida do conceito já não mais coincidia com a do corpo; a totalidade do conceito, que Hegel identificava com o Estado mesmo, tornava-se então inadequada para reger a multiplicidade de formas possíveis que a vida engendra aleatoriamente. Nesse sentido é que Nietzsche identifica a superação do Estado Moderno como advento de um novo tipo de homem capaz de dispensar os “absolutos”. Isso porque lá onde o Estado é pensado na modernidade, como se fosse um absoluto, como se atuasse com e para a eternidade, com e para a história. Compreende-se assim que a importância da reflexão nietzscheana sobre a política não está no fato dela conter um protesto

mais que radical contra Estado moderno. Seu alcance vai um pouco mais além. Na verdade, sua crítica é justamente contra a politização do existente, das formas de existência, de pensamento e de cultura, iniciada a partir dos momentos mais tardios da modernidade. E essa crítica se dá não apenas devido ao fato dessa politização ser tendenciosa, capaz de alterar as verdades, de falsificar as informações e de utilizar o saber como um meio de dominação. Mas devido ao fato de que ela tem-se fechado às vias do possível, tem-se unidimensionalizado, tanto o universo social quanto o simples indivíduo; tem, portanto se reprimido quando não destruído as formas alternativas e diferenciais. Toda política enquanto *realpolitik*, enquanto “realismo político”, não pode abandonar o acontecimento, não pode, por conseguinte, abandonar o instituído, o “real”. Assim para o Estado moderno uma relação “produtiva” entre o “real” e o “possível”, entre o existente e a utopia torna-se definitivamente ameaçadora. E quando ela se dá, muitas vezes é brutalmente desfeita. Desde o momento em que o “real”, que Hegel acreditava unido ao “possível”, passa a ser definido pelas instituições estatais, o próprio Estado, enquanto força instituída tende a negar estatuto de “realidade” ao que porventura venha a ser um novo instituinte e, dessa forma, funciona como uma casamata na rota por onde o futuro passa. Por isso mesmo é que Nietzsche paradoxalmente escreveu o seguinte: não é mais possível viver fora da política, mas para quem viver e conhecer, a política é impossível.

A esta altura é bem possível que já tenhamos nos colocado a seguinte pergunta: será que o filósofo alemão, ao desvelar e criticar os efeitos reais desse vínculo entre razão-poder político, razão-sistema de dominação, razão-conquista, não teria tomado o partido do não-saber contra o saber, partido do “discurso sem lei e sem norma”, contra a “Razão ordenadora e universal” dos modernos, partido do “corpo irracional” contra o “espírito racionalizante”?

No nosso entender, interpretar dessa maneira o esforço crítico nietzscheano é deformar o seu pensamento, é supor que nele o fetiche do *Logos* é tacitamente substituído pelo fetiche não menos criticável do absurdo e do irracional. Interpretar dessa maneira o pensamento de Nietzsche é supor que ele se movia num universo definido por fetiches e de certa forma permanecia prisioneiro das radicais disfunções modernas. Para ele, não se tratava de tematizar esse gênero de substituição, mas de colocar a questão do conhecimento num patamar discursivo que não se identificasse com o patamar metafísico, que sustentava a ciência que ele conhece, e da segunda metade do século XIX, de feição empirista, ainda prisioneira dos paradigmas (filosóficos ou não) definido pela física newtoniana, das questões relativas ao método e que atribuía estatuto do conhecimento somente ao saber dito científico-filosófico. Para ele, cremos, a questão do conhecimento se coloca entre a possibilidade de um conhecer poético e as exigências de um saber abstrato. Parece-nos que Nietzsche era do parecer que o poético, na medida em que se funda sobre o vivido, possibilita um conhecer qualitativamente diverso daquele proporcionado pela ciência e até mesmo pela filosofia (leia-se metafísica). Esse conhecer poético penetra o vivido e suas esferas, dando-lhe ou desvelando-

lhe um outro sentido. Parece-nos que ao proceder desse modo pretendia unificar o filosófico (saber abstrato) com o poético (saber vivido), de modo a tentar superar os limites do *Logos* cujo uso tem na modernidade um lugar privilegiado: o Estado. Uso político, que no discurso do homem de saber moderno, filósofo ou cientista, culminou na recusa de tudo o que pudesse ser designado como residual, que fosse o diferente, ou que remetesse ao vivido e ao singular confundindo-os com o que não tem saber, com o particular, com o ignorante, com o mal usado etc.

Como meio de expressão, a medida poética – que em Nietzsche se resolve com o recurso à linguagem aforística – foi tida como o meio de coibir os esforços limitadores do saber institucionalizado, saber político-estatal que só vê os “fatos”. Assim sendo, a reflexão nietzscheana sobre o saber e o não-saber ou sobre a impressão no pensamento, tomou o rumo oposto ao da modernidade. O que se observa na Razão moderna é o desenvolvimento metódico de postura que pretende conquistar o não-saber anexando-o, enquadrando-o, resolvendo-o no seu universo conceitual. Por sua vez, a reflexão de Nietzsche assume uma postura diferente: procura antes de tudo desvelar o sentido próprio do não-saber, para então revelar discursivamente o não-sabido, e tornar manifesta a interpretação (violência) disciplinar e repressora que o designou e colocou na condição de não-saber. Assim fazendo a sua reflexão, foi capaz de deslocar o epicentro do conhecimento da “verdade” para o “poder” permitindo-nos entrever as implicações dessa Razão-Poder no interior de uma cultura que vem exercendo o seu poderio sobre o saber com o monopólio do próprio saber.

Essa mesma reflexão também tem por objetivo a decodificação da linguagem daquilo que o saber recusa como fonte de inteligibilidade e de conhecimento, trazendo à tona seus valores subjacentes para aceitá-los ou não. Por isso mesmo nos parece difícil classificar o sistemático e o aforístico de Nietzsche, mestre em desenvolver raciocínios por oposição, mestre em deslocar sucessivamente o significado de suas afirmações, na tentativa de assim poder resgatar a multiplicidade de sentidos que se pode atribuir a cada coisa e ao próprio mundo. Assim sendo, não nos parece que possa existir uma coisa chamada “nietzscheana” ou algo que tenha as mesmas proporções que encontramos no cartesianismo, no kantismo ou no hegelianismo. O que existe, a nosso ver, no caso de Nietzsche não é um sistema, mas uma ação poética que revaloriza o vivido aceitando-o como variável fundamental no que se refere à produção de conhecimentos. Dessa forma, relativiza-se o papel do concebido que no *Logos* moderno veio sendo visto como o elemento determinante. Essa ação política pretende se configurar como uma crítica radical, até mesmo como a “destruição” do *Logos* moderno enquanto “Cogito” que é ao mesmo tempo princípio de autoconhecimento e de identidade, e que delineia um poder que se configurou rapidamente com o poder politizável e enclausurador: o da Razão. Uma “destruição” da qual, no entanto, Nietzsche esperava uma outra coisa bem clara: esperava um ato de afirmação e de invenção que deveria apontar para um futuro que não fosse prefigurado ou predeterminado por nenhuma “providência”, por

nenhuma "racionalidade" oculta ou por nenhum Estado. Por isso seria capaz de resgatar para a humanidade aquilo que ele constituía uma necessidade vital possivelmente esquecida pelo ocidente: o amor na sua acepção latina – amore – que quer dizer "sem normas", algo capaz de aceitar tudo em nome da grande paixão, sem a qual não há sabedoria, não há conhecimento, não há arte, nem tampouco futuro.

## Referências

Deleuze, G. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris, P.U.F., 1970

Nietzsche, F. *La Volanté de Puissance*. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. *La Genealogie de la Morale*. Paris: Union Generale d'Éditions, 1974.

\_\_\_\_\_. *Par delà le bien et Le mal*. Paris: Union Generale d'Éditions, 1971.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: Ed. Presença, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ansi parlait Zarathoustra*, Paris: Gallimard, 1972. *Le Gai Savoir*. Paris: Mercure de France, 1972.

---

<sup>[i]</sup> Esse livro tem uma trajetória complicada. Na verdade, ele é uma seleção, efetuada após a morte de Nietzsche, das notas que ele escreveu entre 1883-1888 e como tal foi submetido a vários "arranjos", o que proporcionou, pelo menos duas avaliações falsas do pensamento do filósofo alemão.

<sup>[ii]</sup> Nietzsche, F. *La Genealogie de la morale*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1974, 1ª dissertação.

<sup>[iii]</sup> Ibid, 1ª dissertação.

<sup>[iv]</sup> Nietzsche, F. *Par delà le bien et le mal*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1971. Parágrafo 211.

<sup>[v]</sup> os gregos parecem-me estar muito longe de nós, *Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: Ed. Presença, 1973, p. 140.

<sup>[vi]</sup> Ibid, p. 140.

<sup>[vii]</sup> Nietzsche, F. *Ansi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971, 290 p.

<sup>[viii]</sup> Nietzsche, F. *Le Gai Savoir*, Paris: Galimard, 1970. Parágrafo 377.

<sup>[ix]</sup> Citado por Janko, Lavrin. Nietzsche. *A Biographical Introduction*. Ed. Studio Vista, 1971, p.15.

<sup>[x]</sup> Ibid, p.17

<sup>[xi]</sup> A expressão é de Descartes, *Discours de la méthode*, in *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, pág. 127.

<sup>12</sup> Segundo Nietzsche, o surgimento ideal tem 3 fontes:

- a. Culturas estéticas, ou estetizantes, as quais vêem o mundo de modo mais perfeito e constituem o estilo mais elevado. (culturas pagãs);
- b. Culturas que vêem o mundo como um vazio, onde a espiritualização e a dessensualização assumem o nível de perfeição (ideal cristão);
- c. Culturas que radicalizam na concepção do vazio e do absurdo e que protegem o ideal no antinatural; culturas como a moderna que egam o natural (a vida).

<sup>13</sup> Nietzsche, F. *Aurore*. Paris: Mercure de France, 1972, parágrafo 86.

<sup>14</sup> "O Estado organiza a imoralidade – internamente: como polícia, lei penal, classes, comércio, família; externamente: como vontade de potência, de guerra, de conquista, de vingança. Como o Estado consegue fazer uma grande quantidade de coisas que o indivíduo jamais suportaria

executar? Através da interposição das virtudes de obediência, dever, patriotismo e lealdade” Ainsi parlait Zarathoustra, Paris, Gallimard, 1971, p.290.

<sup>15</sup> “Eu chamo Estado o lugar onde todos, bons e maus, são bebedores de veneno: Estado, lugar onde todos, bons e maus, perdem-se de si mesmos; Estado onde o lento suicídio de todos se chama vida, onde acaba o Estado, começa o homem que não é supérfluo.” Ibid, p. 292.

<sup>16</sup> Nietzsche, F. *Genealogie de la morale*. Paris: Union Générale d’Editions, 1974, 2ª dissertação.

<sup>17</sup> \_\_\_\_\_. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971, “As três metamorfoses”.