

## 4 O Problema da Cultura III – Nihilismo e Cultura

*A fórmula de nossa felicidade: um Sim, um Não, uma  
linha reta, uma meta  
O Anticristo, I*

### 4.1 Diagnóstico: nihilismo

A *crítica* dos valores morais corresponde a uma análise da “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” que constituem as formas de vida e o contexto social da Europa do XIX. Qual o diagnóstico gerado por esta *crítica*? Assim como o autor avista a vitória das forças reativas no desenvolvimento histórico do pensamento, do cristianismo e da cultura, também a política moderna é considerada como *mais uma* instituição que rebaixa e domestica o poder de transfiguração e a grandeza histórica do tipo homem. Mas qual seria então a forma, quer dizer, quais seriam os elementos constitutivos desse processo de rebaixamento cultural? A forma do nihilismo em Nietzsche – nihilismo entendido como generalização cultural dos valores *décadents* – se desenvolve a partir da análise profunda da constituição da cultura judaico-cristã, bem como de suas ramificações e transfigurações, como por exemplo as que ocorreram no chamado “novo mundo” sob a forma de novas crenças e hábitos.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. (...) sua ação é no fundo reação.<sup>119</sup>

Os valores da modernidade política, produzidos por uma hipotética “rebelião escrava na moral”, afirma Nietzsche, reproduzem um mundo fantasmagórico: a “delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática”<sup>120</sup>, mas também o positivismo, o “espírito objetivo”<sup>121</sup>, o nivelamento cultural do homem moderno, o “sentido histórico”<sup>122</sup>, o “esquartejamento” da

---

<sup>119</sup> GM/GM, I, 10.

<sup>120</sup> JGB/BM, 254.

<sup>121</sup> Idem, 207, 208.

<sup>122</sup> Idem, 224.

Europa em Estados nacionais<sup>123</sup>, o papel regulador da ciência<sup>124</sup>... Tomada pelos valores superiores, a cultura europeia exprime os sintomas da *décadence*. Mas o que levaria o homem a tal concepção de si e da vida? O que Nietzsche tem em mente quando nos diz que alguns valores “acusam a vida”?

Segundo a firme convicção materialista que Nietzsche aos poucos determina e alimenta, em acordo com sua concepção de cultura, a vida não tem um sentido próprio, imanente: todo sentido que se pode atribuir à vida deriva da capacidade humana de definir metas e valores. Uma vida que inspira grandeza há de se propor metas a cumprir, tarefas a serem realizadas como horizonte de realização. E, conseqüentemente, esta vida não economizará em atribuir valor e peso simbólico a essas realizações, timbrando-as com a mais alta estima. Sob a perspectiva do senso comum, metas e valores tendem a se confundidos em uma coisa só, isto é, entre a ação em si e a motivação da ação. Desse modo, julga-se o valor como algo bom ou ruim em si mesmo, como se "o valor do valor" fosse conferido por alguma instância extraordinária. Noções tão diversas como a democracia, o mercado e a divindade, amplamente tomadas como valores em si, em verdade correspondem a um determinado estado de coisas definido por condições dinâmicas. Em Nietzsche, porém, é preciso separar o que determina a meta daquilo que confere valor: uma vida é digna – isto é, dotada de sentido – somente se possui tais metas ou encontra sentido nas metas que se propõe. A meta está ligada a um estado de coisas e o valor é algo atribuído posteriormente. Por isso, de uma forma geral, a vida não tem sentido, e de uma forma particular, o indivíduo ou a comunidade confere sentido por meio de suas ações ou metas.

Uma meta justifica a vida de seu agente se o inspira a viver e crescer. De modo que dois fatores são importantes neste percurso. Em primeiro lugar, que o agente estime o valor da meta e, em segundo, que conceba a possibilidade de realização desta meta. De forma que o niilismo possui duas fontes, sendo a primeira uma preocupação que atormenta desde sempre o jovem Nietzsche, qual seja, a desvalorização das metas sobre as quais se funda o sentido de nossas vidas – mesmo o mito, mesmo a mais profunda ignorância que carregue em si “unidade de estilo” e reafirme seu credo. Depois, a convicção de que essas metas são irrealizáveis no mundo em que vivemos e as conseqüências psicológicas e

---

<sup>123</sup> Idem, 208.

<sup>124</sup> Idem, 24.

comunitárias desta percepção. Conseqüentemente, podemos supor que tanto a estima do agente pelo valor da meta pode ser alterado como também as condições de realização podem simplesmente não existir. Metas que não são passíveis de realização, porque não se realizam de modo algum neste mundo, interditam para o agente um sentido à sua própria vida. Mas, ao mesmo tempo, não significa afirmar que determinadas quimeras perdem o valor do ponto de vista do agente, ao contrário: ele pode permanecer comprometido com valores irrealizáveis por longo tempo, enquanto o sentido de sua vida se esvai no vão da existência. Sua vida, como Nietzsche bem ressalta – mas também seu pensamento, seus modos de vida, suas crenças, hábitos e, sobretudo, sua arte – será construída como negação, e não como uma atividade de afirmação desta única vida possível – o que, de um ponto de vista psicológico, gera ressentimento e conseqüente debilitação da cultura.

Não há sentido em fabular acerca de um “outro mundo”, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. (...) Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de um Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina.<sup>125</sup>

Os “valores superiores” acusam a vida por obra de um falseamento: eles substituem, como elementos anestésicos, o mundo efetivo da cultura e dos modos de vida por outro mundo “melhor”. Do ponto de vista do problema da existência, as bases filosóficas e práticas que regem o Estado de Direito — representação, cidadania, soberania, igualdade, direitos e deveres — se equiparam ao cristianismo com suas mistificações e promessas de um “outro mundo” porque ambos substituem as possibilidades de cultivo e desenvolvimento do tipo-homem por “valores superiores” que somente mascaram e falseiam as reais condições sob as quais se desenvolve a vida. Assim, a dinâmica do niilismo se exprime nos modos de vida como “perda dos instintos”, isto é, quando o homem passa a preferir aquilo que lhe é prejudicial<sup>126</sup>, quando não exercita seu “instinto de crescimento”<sup>127</sup>, quando se deixa levar por metas e valores que não lhe pertencem mas que ele abraça a qualquer custo. A *décadence*, a dinâmica própria do

<sup>125</sup> GD/CI, III, 6.

<sup>126</sup> AC/AC, 5, 6.

<sup>127</sup> Cuidemos, entretanto, de não compreender este crescimento como “progresso”, mas como ativação de potências recalçadas pelo trabalho aviltante, pelas limitações econômicas e o desespero religioso.

niilismo, portanto, corresponde a um processo de degeneração fisiológica decorrente da cristalização de modos de vida comprometidos com crenças de ordem religiosa ou política.

Adiante, porém, percebe-se que a questão do niilismo implica numa análise do problema do ressentimento. Convém ressaltar a forma como Nietzsche expõe este problema, fonte e estímulo de mal-entendidos e equívocos por parte de diversos intérpretes.<sup>128</sup> O ressentimento é analisado por Nietzsche de forma ambivalente, ora como algo relativo à esfera afetiva do ser humano, ora em relação aos valores do platonismo, do cristianismo e da modernidade política. Podemos afirmar que, para ele, o ressentimento faz parte do regime afetivo do ser humano, de modo que, desde que habita o planeta, o homem teria convivido com um impulso reativo que, diante da impotência para agir contra o desprazer, as intempéries e os inimigos, fantasia uma reação imaginária. Na visão de Nietzsche, os elementos políticos e culturais da vida moderna se revestem desse processo essencialmente reativo que, ao inserirem os indivíduos numa série de práticas e condições irrefletidas, os tornam vítimas de seus próprios valores. Neste sentido, a realização de uma crítica da cultura e dos valores adquire um duplo aspecto composto por uma perspectiva constitutiva e ontológica, e por outra, histórica e cultural, que às vezes dialogam, às vezes entram em conflito. Para acessar o rol de questões que envolve o problema do ressentimento, bem como de sua repercussão sobre a questão do niilismo, convém atentar para esta ambivalência como mais um procedimento utilizado por Nietzsche na construção de seu contradiscurso.

Tomado como ausência de metas e objetivos, o niilismo concentra três elementos centrais que, entrelaçados, compõem sua face mais problemática: a diferenciação entre moral nobre e moral escrava; a questão do ato criador e de seu agente, o “tipo superior”; e a questão do ressentimento como gerador de valores. Primeiramente, para Nietzsche, dois tipos de moral são possíveis: a moral nobre e a moral escrava. Ele afirma que

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando a terra, encontrei certos traços que

---

<sup>128</sup> ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 55: “O diagnóstico feito por Nietzsche do niilismo é importante porque nos revela o contexto (uma crise de valores morais) em que hoje temos de pensar sobre política e problemas dessa ordem.” O niilismo não pode ser considerado somente como uma “crise”, isto é, um evento historicamente delimitado e passageiro, como tentaremos mostrar adiante.

regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos. E uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma moral dos senhores e uma moral de escravos; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*.<sup>129</sup>

A moral nobre, aquela que dá forma a uma cultura forte e afirmativa, se define por ação e criação, enquanto a moral escrava é caracterizada pela inércia e pela conservação. Entretanto, qualquer possibilidade de se pensar a questão moral em Nietzsche como um jogo maniqueísta entre opostos bem delimitados (“ativo” e “reativo”, por exemplo), se dissolve diante do excerto acima. A moral nobre exprime a atividade, enquanto a moral escrava denota reatividade, mas não se trata de uma oposição, muito menos de uma identificação da moral de senhores com o “tipo superior”, como crê Ansell-Pearson.<sup>130</sup> Pois o que Nietzsche adota como escopo quando se refere à moral não é a capacidade de escolha performativa entre uma moral nobre e outra escrava – como se se tratasse de apartar “classes sociais” –, mas a capacidade individual ou mesmo comunitária de mediar as inflexões escravas e nobres que habitam tanto as almas quanto os grupamentos humanos. A este respeito é importante lembrar que Nietzsche não identifica o tipo nobre com a casta dominante – exceto quando se esforça em edificar um pré-história da moral, supondo que, em muitos casos, a proeminência política era determinada pela proeminência espiritual<sup>131</sup>. Isso nos leva a crer que o diferencial não reside nos elementos herdados ou reificados por um sistema de valores determinados, mas justamente nas margens desses mesmos valores, em contínua ligação com os espaços onde a cultura ainda não foi cristalizada sob a forma do hábito e da crença. Portanto, Nietzsche não propõe que se substitua uma humanidade escrava por uma outra, nobre e bem lograda, mas que se possa estabelecer formas de vida adequadas à realização dessa mediação, de modo a favorecer a criação de uma cultura auto-suficiente, que promova, antes de mais nada, o gênio, o artista, o “tipo superior”. Neste ponto, retomemos a questão da cultura: o que Nietzsche pretende que se combata senão a impotência do indivíduo diante de valores com os quais ele pouco tem em comum, a partir dos quais se

<sup>129</sup> JGB/BM, 260

<sup>130</sup> Cf.: ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 126.

<sup>131</sup> GM/GM, I, 6.

torna apenas um brinquedo de seus hábitos – como no caso da Alemanha de Bismarck? O que diferencia, neste primeiro momento, a moral nobre da moral escrava é o fato de que a moral nobre *cria valores* enquanto a moral escrava “é essencialmente uma moral da utilidade”<sup>132</sup> e da reprodução mecânica, que se nutre de valores constituídos e compartilhados por todos. Assim, de um lado residem os elementos que desestabilizam a comunidade, renovam os hábitos, trazem novas formas de pensar e de viver, sem que seu agente esteja livre de determinadas inflexões da moral escrava. De outro, o cultivo das crenças e da convicção, sem que seu agente esteja completamente privado de inflexões nobres. Essa outra tensão, característica da crítica, define em parte a perspectiva que Nietzsche adota acerca do problema moral, pois idealizar um indivíduo completamente imerso em valores nobres ou escravos é algo tão inconcebível quanto abstrato.

Se o que distingue a moral nobre da moral escrava é a possibilidade de ação e criação, então, no mesmo passo em que analisamos o problema moral, devemos igualmente delimitar a questão do *ato criador*, que por sua vez implica na existência do indivíduo apto a criar valores. O niilismo, neste primeiro momento, nos coloca a seguinte questão: o que a comunidade pretende afastar de seu convívio à medida que se identifica com os elementos e valores que conferem estabilidade e previsibilidade ao cotidiano?

A origem de toda moral deve ser buscada nas pequenas conclusões execráveis: “O que me prejudica é algo ruim (prejudicial em si); o que me ajuda é algo bom (benéfico e vantajoso em si); o que me prejudica *uma vez* ou *algumas vezes* é o elemento inimigo em si e por si; o que me ajuda *uma vez* ou *algumas vezes* é o elemento amigo em si e por si.”<sup>133</sup>

Mais adiante:

Na base de toda crença está a sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente. (...) A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor.<sup>134</sup>

E ainda:

Seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o *prazer* e a *dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cômico de suas energias criadoras

<sup>132</sup> JGB/BM, 260.

<sup>133</sup> M/A, II, 102.

<sup>134</sup> MAI/HHI, 18.

e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derrisão, e também compaixão. Compaixão por vocês! (...) Vocês querem, se possível – e não há mais louco “possível” – *abolir o sofrimento*; e quanto a nós? – parece mesmo que não nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim*! Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível – que faz *desejar* seu ocaso! A disciplina do sofrer, do grande *sofrer* – não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana?<sup>135</sup>

Toda moral escrava, inclusive as inflexões “escravas” dentro de um grupamento humano ou de um indivíduo, se ressentido do desprazer e da dor que a imprevisibilidade e a insegurança eventualmente podem trazer. Para Nietzsche, “ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido, [pois] ouvimos mal a música estranha.”<sup>136</sup> Se a comunidade prima pela constituição valorativa comum, a partir da qual se reduzem ao máximo os atos e gestos que geram imprevisibilidade de comportamentos e ideias, excluindo peremptoriamente o desprazer e a dor, os valores comuns emergem como signo ilusório, cristalizado e estático da cultura. Como forma de afastar os perigos, os indivíduos ratificam o Estado, as leis, e todo o aparato de contenção e regulação da comunidade como dispositivos úteis na garantia de uma distância segura das sensações desagradáveis, embora, em contrapartida, esta garantia torne comuns os desejos e projetos pessoais e, portanto, nivele a cultura. O temor, agindo como “pai da moral”<sup>137</sup>, instaura uma espécie de recusa de todo elemento desestabilizador, de todo elemento que introduz na comunidade um determinado item de estranhamento, de abertura para algo que não se conhece ainda.

A cultura, que, segundo a complexa hipótese de Nietzsche, transmutou-se no que conhecemos como modernidade política<sup>138</sup>, mera administração da “civilização”, opera como “instrumento de domesticação” cuja função é “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”<sup>139</sup>, para fins de coexistência. Trata-se, portanto, de reverter esse processo em direção a uma cultura da auto-suficiência e da força ativa, que considera a dor e o desprazer – e também o “desconhecido”, o “estrangeiro” – como elementos fundamentais de crescimento e autoconhecimento. O contradiscurso de Nietzsche traz o combate contra a supressão do tipo singular,

<sup>135</sup> JGB/BM, 225.

<sup>136</sup> Idem, 192.

<sup>137</sup> Idem, 201.

<sup>138</sup> Idem, 202.

<sup>139</sup> GM/GM, I, 11.

cujos atos e ideias não se guiam pelos hábitos da maioria, às vezes ao preço de sua própria vida. A rebelião escrava na moral opera contra as exceções, uma forma de expurgar todos os procedimentos e ideias que injetam estranheza e desconfiança no corpo social. Baseado nestas ideias, Nietzsche afirma que a moral do homem moderno é uma “moral de rebanho”, pois, inscrito nela, o homem busca, tal como no cristianismo, instituir uma igualdade de condições baseada em imperativos abstratos que, entretanto, rebaixam e nivelam a atividade dos indivíduos capazes de produzir as condições para os “novos valores”. Basta atentarmos para a generalização dos valores mercantilistas, que operam sobre todas as camadas da vida contemporânea – incluindo aí as obrigações do trabalho, do capital e dos direitos e deveres – para medirmos o alcance da crítica nietzschiana: ela diz respeito à sua época, mas também à nossa.

Não se quer dizer com isso, no entanto, que a comunidade se defina somente pelo partilhamento de valores comuns. Isto porque em algum ponto determinado do tempo de vida de uma comunidade, os valores oficiais também foram considerados estranhos. No momento seguinte foram adequados a finalidades diversas, e ao fim de um processo indeterminado, vieram à tona e se cristalizaram sob a forma de convicções. A convicção é o elemento que petrifica os valores, tornando-os absolutamente aceitáveis ou recusáveis: “É das paixões que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*.”<sup>140</sup> A crítica da moral em Nietzsche, como escrevemos anteriormente, não é exatamente uma crítica à moral em si, mas à moral de rebanho que se afirma sob a forma de convicção, sob a forma de uma *inércia do espírito*. Entretanto, esta inércia também possui limitações, pois a própria comunidade, ainda que inconscientemente, trata de modificar seus próprios valores, ora sob a forma de uma corroboração conjunta, ora sob a forma do ato criador, inoculado pelo “tipo superior”. Neste sentido, em Nietzsche, a criação de valores não possui somente o caráter de uma ação prospectiva. E mesmo o “tipo superior” não se refere somente ao *Übermensch*. Ao contrário, para Nietzsche, em toda comunidade, desde sempre, os indivíduos e suas práticas gregárias conviveram com o “tipo superior”, o “caso erétil”<sup>141</sup>, o indivíduo que espalha na comunidade o germe da desestabilização. Como ele afirma,

<sup>140</sup> MAI/HHI, 637.

<sup>141</sup> KLOSSOWSKI, op. cit., p. 27.

Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um tipo mais elevado realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de super-homem. Tais acasos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em algumas circunstâncias, representar um tal acerto.<sup>142</sup>

Entretanto, Nietzsche observa, nem sempre o tipo superior edifica uma moral independente, uma moral de cultivo da plenitude fisiológica e intelectual. Os indivíduos que encarnaram o tipo superior no cristianismo e na modernidade promovem a percepção de que o melhor a fazer é postular uma vida melhor fora deste mundo, amenizando o sofrimento, atenuando a interferência de elementos que poderiam estimular outros tipos de moral.

Já houve, freqüentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido. Ele foi, isto 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>143</sup>

Precisamente nesse ponto reside a questão do ressentimento. Sendo a criação de valores verificável em toda e qualquer comunidade, bem como o papel preponderante do “tipo superior”, como localizar a problemática do niilismo se Nietzsche ora critica, ora promove a criação de valores? Para o autor, a desgraça maior ocorre quando o teólogo representa o tipo superior eleito pela comunidade. O teólogo, o sacerdote e também todas as suas transmutações caracteristicamente modernas, incluindo aí o filósofo:

É necessário dizer a quem consideramos como nosso contraste: – aos teólogos e a todo aquele que tem sangue de teólogo nas veias – a toda a nossa filosofia... – (...) Enquanto o sacerdote passar por uma classe *superior*, o sacerdote, esse caluniador, esse envenenador da vida por *ofício*, não há resposta à pergunta: o que é a verdade? A verdade voltou-se de pernas para o ar, se o consagrado advogado do nada e da negação passa por ser o representante da verdade...<sup>144</sup>

Para Nietzsche, os tipos superiores que se destacaram no horizonte constitutivo da civilização ocidental, isto é, os teólogos e sacerdotes, não souberam compreender o “sentido de necessidade”<sup>145</sup> que está implicado no papel do tipo

<sup>142</sup> AC/AC, 4.

<sup>143</sup> Idem, 3.

<sup>144</sup> Idem, 8.

<sup>145</sup> WB/Co. Ext. IV., 1.

superior, e não produziram as condições necessárias para conferir um sentido positivo à vida, ao contrário: se há uma forma de se conceber a influência cristã no mundo, esta se dá a partir da negação desta existência e da divinização de uma outra, na qual seus valores e metas seriam realizáveis – uma existência fictícia. Nestas condições, “a moral, não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto de vida, e sim tornada abstrata, antítese da vida”<sup>146</sup> A religião cristã se caracteriza pelo “instinto teológico” que substitui a experimentação por uma cultura de regulação e contenção. Nietzsche alerta para o perigo do ensinamento teológico para a vida na medida em que resulta numa submissão a preceitos abstratos que inibem o desenvolvimento de formas de vida inexploradas, arruinam o corpo e a capacidade de atividade e agenciamento. Desta forma, duas “realidades fisiológicas” podem ser observadas na constituição da moral sacerdotal. Primeiro, um “ódio instintivo contra a realidade”; depois, uma “exclusão instintiva de *toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento.*”<sup>147</sup> Ódio à realidade tal como ela se apresenta e conseguinte fabulação acerca de outra realidade; exclusão de tudo aquilo que é fonte de dor, temor e sentimentos desprazerosos; por fim, voz ativa para sentimentos persecutórios, delirantes e para a condescendente economia da culpa.

## 4.2

### O tipo superior: sensibilidade moral e *décadence*

A análise do niilismo tal como Nietzsche o percebe revela a “doença da vontade”<sup>148</sup> incrustada nos hábitos e valores europeus. Para ele, essa doença foi disseminada pelo socratismo e pelo cristianismo e atravessou todos os setores da vida. A moral escrava ganha espaço por meio do trabalho aviltante, das limitações econômicas e do desespero midiático e religioso, que permanecem como estímulo à conformação e à regulação do corpo social. Se o niilismo cristão se caracterizava por um ódio à realidade, este niilismo contemporâneo denunciado por Nietzsche se reveste de aparente asepsia moral, submissão ao valor-mercadoria e à forma-Estado, informação espetacular e cultivo da indiferença. Somente um processo de reativação e desbloqueio de potências recalçadas pela

<sup>146</sup> AC/AC, 25.

<sup>147</sup> Idem, 30. (Os grifos são do autor).

<sup>148</sup> JGB/BM, 208.

virulência dos valores mercantilistas poderá iniciar um processo de reversão deste niilismo contemporâneo. Superá-lo depende, pois, de uma atividade que não é exclusivamente política ou econômica, nem somente relativa a um cultivo individual, mas estritamente vinculada à ação em todos esses âmbitos.

Do ponto de vista do problema do valor da vida, a *décadence* se configura no plano dos valores compartilhados e da conduta individual como um sentimento generalizado de recusa à totalidade da existência – o que evidentemente constitui uma recusa à existência mesma. Mas, para Nietzsche, a “grande libertação” do jugo sacerdotal em todas as suas manifestações é a compreensão ontológica de que “não existe nada fora do todo”.<sup>149</sup> Esta cisão imaginária, que resulta em má compreensão da realidade, une religião e política, sobretudo porque as bases filosóficas e práticas que regem o Estado de direito em favor de maior grau de sociabilidade – progresso, representação, cidadania, soberania, igualdade, direitos e deveres – se equiparam ao cristianismo com suas mistificações e promessas de um “outro mundo”, falseando as reais condições sob as quais se desenvolve a vida. Neste contexto

...as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebe todas as honras – pois são as propriedades mais úteis no caso, e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência. A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade.<sup>150</sup>

Para Nietzsche, a *décadence* é “sintoma de vida que declina” justamente por conta dessa má compreensão do corpo e da realidade. No plano da conduta individual, a *décadence* se exprime quando se pode observar uma “perda dos instintos”, quando o homem passa a “preferir aquilo que lhe é prejudicial”<sup>151</sup>, quando não exercita seu “instinto de crescimento”; ou seja, quando, por uma má compreensão do corpo em seus aspectos fisiológicos e afetivos, o indivíduo passa a interpretar moralmente os sinais de sofrimento e desgosto, introduzindo elementos compensatórios em sua visão de mundo, como no caso das religiões, por exemplo. Já no plano gregário, a *décadence* se exprime no “egoísmo de nações”<sup>152</sup>, na

<sup>149</sup> GD/CI, VI, 8.

<sup>150</sup> JGB/BM, 260.

<sup>151</sup> AC/AC, I, 6.

<sup>152</sup> Idem, Introdução.

domesticação interna em favor de maior sociabilidade, e, portanto, em favor de um nivelamento *a fortiori*, que, segundo Nietzsche, se configura como estímulo à mediocrização geral – em ambas as esferas, a má influência dos sacerdotes atravessou de um lado a outro as formas de vida que constituem nossa época.

Justificando sua “neutralidade (...) e ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida”, Nietzsche afirmava ser um “experimentado em questões de *décadence*”, que “para os sinais de ascensão e declínio (...) tem um sentido mais fino”, pois “conhece ambos, é ambos.”<sup>153</sup> Não cabe ao “filósofo do futuro” refutar as condições para uma situação *décadent*, mas preparar o espírito para a perspectiva trágica e dispor o estômago para os inconvenientes da vida, sem necessariamente adotar uma moral atenuante, religiosa, militar ou institucional. No horizonte do problema da existência, a *décadence* não deve ser simplesmente superada, já que as condições para sua propagação multiforme, ou seja, das práticas que rebaixam, mecanizam e mercantilizam o tipo homem, são as mesmas com as quais contará o “filósofo do futuro” em seu projeto de transvaloração de todos os valores.

As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (...) enquanto a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a escravidão no sentido mais sutil: o homem forte, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi –<sup>154</sup>

Nesse sentido, a *crítica* visa a um destinatário, aquele tipo “mais forte e mais rico” a que nos referimos acima e que não constitui exatamente um arquétipo, mas um indivíduo intrínseco a todo e qualquer desenvolvimento humano. Este homem existe, já existiu, e sempre existirá, embora para Nietzsche seja extremamente difícil encontrá-lo nos dias de hoje.<sup>155</sup> Nietzsche não nos fala “do ponto de vista da eternidade”, mas a partir da apreciação longa e dolorosa do processo de formação dos Estados nacionais, da mercantilização gradual da vida e das relações entre política e religião. Como se comportará este “tipo mais forte” diante da situação histórica dos últimos cem anos, em que se observa o entrelace

<sup>153</sup> EH/EH, II, 1.

<sup>154</sup> JGB/BM, 242.

<sup>155</sup> Idem, 260.

das diversas culturas e morais? Num certo sentido, a característica fundamental deste “tipo mais forte” é a capacidade de digerir os sentimentos de crescimento e declínio com naturalidade, reverter a “tábua de valores” vigentes, realizar algum movimento superior através de atitudes cotidianas, sem lamentar as condições ontológicas e políticas dadas. Neste caso, a situação individual, subjetiva-afetiva, que, no entanto, se relaciona com as formas de vida conjuntas, é fundamental e determinante na constituição de uma comunidade qualquer, sobretudo nos aspectos que concernem à organização política. O desenvolvimento de um *pathos de distância* e cultivo de uma afetividade individual diferenciada não são vistos por Nietzsche como um perigo à estabilidade da comunidade. Ao contrário, é somente a partir do cultivo dos “rebentos mais nobres, delicados e espirituais”<sup>156</sup> que se pode inocular um processo de alteração e decomposição das formas de vida derivadas do sistema de valores cristãos e mercantilistas, em direção a uma vida mais potente e autônoma. Não se trata, no entanto, de uma apologia do individualismo.

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

---

<sup>156</sup> MAI/HHI, 481.

Boa parte da cautela suscitada pela simples menção dos aspectos políticos da obra de Nietzsche ocorre porque sua crítica dos valores e da cultura recusa frontalmente os valores compartilhados de alto a baixo na escala da política institucional e dos valores do Iluminismo. Mas esta recusa agride não somente os pressupostos teóricos dessas forças políticas; Nietzsche não se dirige a uma “crença” nem à teoria puramente intelectual, mas a cada leitor. O que ele quer é chamar atenção para aquilo que se esconde por trás da “sensibilidade moral”<sup>157</sup> de cada leitor, fustigando, mais especificamente, nosso *gosto* moderno:

A mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente não aquilo pelo qual freqüentemente são tomadas, as causas dessa mudança. Como se transforma o gosto geral? Quando indivíduos, poderosos e influentes, exprimem o seu *hoc est ridiculum* [isto é ridículo, isto é absurdo], ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, e o fazem valer tiranicamente: – com isso impõem a muitos uma obrigação, que gradualmente se torna o hábito de outros mais, e, por fim, uma *necessidade de todos*.<sup>158</sup>

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

o homem não é igualmente moral em todas as horas, isso é sabido: julgando sua moralidade segundo a capacidade de grandes decisões de sacrifício e abnegação, então é no afeto que ele é mais moral (...)<sup>159</sup>

Mais adiante, ele diz: “o afeto é o inimigo mais difícil de vencer”. Entretanto, na medida em que a felicidade, para ele, depende do sentimento com que se vence uma resistência<sup>160</sup>, podemos dizer que as condições de superação do desprazer, da dor, do contragosto que nos toma diante de toda opinião, toda forma de vida estrangeira e desconhecida, são as mesmas condições de possibilidade do tipo “mais forte”. Assim, o caráter político que se encontra no cerne do pensamento nietzschiano só pode ser compreendido na medida em que nós, leitores, produzimos em nós mesmos uma “outra sensibilidade”, divergente da

---

<sup>157</sup> JGB/BM, 186.

<sup>158</sup> FW/GC, 39.

<sup>159</sup> MAI/HHI, 138.

<sup>160</sup> AC/AC, 2.

sensibilidade moral republicana, cristã e kantiana. Por este motivo ele é tão categórico, quando, na introdução de *O Anticristo*, afirma:

As condições para que alguém me entenda, e me entenda por necessidade, eu as conheço muito bem. Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza, para apenas suportar a minha seriedade, a minha paixão. É preciso estar habituado a viver nos montes – a ver abaixo de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo de nações.<sup>161</sup>

A crítica não se propõe a “ensinar a pensar”, não prescreve nenhuma fórmula, pelo contrário: na crítica que Nietzsche empreende “não se trata de justificar, mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade.”<sup>162</sup> As possíveis contradições de seu estilo e seu pensamento, ressaltadas por muitos de seus comentadores, não reportam a um discurso racional e abstrato acerca da vida, mas nos estimulam, através de provocações e supostas “contradições”, a buscar essa outra sensibilidade. O que Nietzsche pretende estimular não é a confirmação do desejo impessoal por paz e segurança; não é a simples aceitação da impotência do sistema representativo; não é a vida como hedonismo, busca por celebridade, segurança financeira, ou o simples desafogo na religião e nas para-religiões: ao contrário, a crítica é uma exortação ao cultivo de formas de vida que superem os perigos que a formação e o peso normativo da cultura opõem ao indivíduo. Na medida em que a crítica se destina aos modos de vida e aos valores constitutivos dos diversos grupamentos humanos, ela se dirige, portanto, não somente a grupos específicos, nem exclusivamente a filósofos e intelectuais, mas sobretudo ao leitor anônimo, que tenha ouvidos para o caráter plural de seu pensamento.

### **4.3** **Sobre a frase “o valor do mundo é invalorável”**

Retomemos o argumento no qual Nietzsche atribui parte do caráter niilista da vida moderna a um “ódio instintivo à realidade”. O mecanismo para que se produza esse juízo, novamente pautado pelo antropocentrismo, indica que a própria noção de realidade é assimilada segundo uma perspectiva na qual os valores não são afirmados conforme sua possibilidade de realização, mas ao

<sup>161</sup> AC/AC, Pr.

<sup>162</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 77.

contrário, encontram legitimidade nos mitos e nas crenças cultivados pelos diversos grupamentos humanos. Considerando o niilismo como uma “doença da vontade”, a própria ausência de mitos e crenças parece, aos olhos de Nietzsche, algo ainda mais grave. A submissão a “valores superiores” se torna mais grave conforme se desmancha o laço imanente entre esses valores e a vida efetiva. Se esta realidade não serve aos propósitos de certas formas de vida, se não opera o horizonte de expectativas de uma determinada comunidade, que tipo de concepção da realidade essa moral encerra? E o que Nietzsche propõe em substituição a esta perspectiva? Em um livro sugestivamente chamado *L'ontologie de Nietzsche*, Pierre Boudot, afirma que Nietzsche “confiou uma nova linguagem à ontologia”<sup>163</sup>. Desconfiado e curioso em relação a esta afirmação, mas compartilhando com ela de algumas outras tantas suspeitas, gostaria de propor uma reflexão acerca da célebre frase de Nietzsche, tomando como ponto de partida a suposição de que há em em seu pensamento alguns elementos teóricos que, se não encerram uma ontologia, ao menos indicam a posição do autor em relação à questão. Nietzsche escreve, num aforismo póstumo datado de 1888:

Consequentemente, resta perguntar: como a ilusão do ser pôde nascer (como sua formação se tornou necessária) (...) mas, desse fato, reconhecemos que esta hipótese do ser é a fonte de todas as calúnias no que diz respeito ao mundo. (...) 1. o vir-a-ser não possui nenhum estado final, não repousa sobre um “ser.” 2. o vir-a-ser não é um estado aparente: talvez o mundo seja, ele mesmo, uma aparência. 3. o vir-a-ser possui o mesmo valor a todo instante: a soma de seu valor permanece igual a ele mesmo: em outros termos: o mundo não tem valor porque lhe falta qualquer coisa, de acordo com o qual ele fosse valorável e ao qual relativamente a palavra “valor” tem algum sentido.

Eu busco uma concepção de mundo que faça justiça ao seguinte fato: o vir-a-ser deve ser explicado sem recorrer a esse gênero de intenção finalista. Eu penso que o vir-a-ser se justifica a todo instante (ou invalorável: aquilo que retorna ao mesmo): o presente não pode ser justificado em razão de um futuro ou o passado em razão de um presente. (...) Mais rigorosamente: de uma maneira geral não admitimos nenhum ser, – porque então o vir-a-ser perde seu valor e aparece perfeitamente insensato e supérfluo.

O valor total do mundo é invalorável...<sup>164</sup>

<sup>163</sup> BOUDOT, Pierre. *L'Ontologie de Nietzsche*. Paris: P.U.F., 1971, p. 7.

<sup>164</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres Philosophiques Complètes – XIII - Fragments Posthumes (automne 1887 – mars 1888)*. Ed. crítica org. por Colli e Montinari. Trad. Pierre Klossowski e Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1976, p. 233-34.

No horizonte da cultura moderna, o cristianismo e o Estado de Direito, a despeito de suas peculiaridades históricas, conservaram, entretanto, uma inflexão cultural comum que, segundo Nietzsche, resulta extremamente comprometedora do ponto de vista do problema da existência, a submissão gregária aos chamados “valores superiores”, expressa historicamente na valorização da moral escrava. Na apreciação dos traços de continuidade das diversas épocas, Nietzsche distingue a idéia de “valor superior” como o conceito propulsor da cultura ocidental. Mas o que vem a ser um “valor superior”, tal como Nietzsche o compreende? Ele afirma que o “valor superior” se deseja “superior à vida”, isto é, superior à realidade efetiva. Diante do sofrimento trazido pelo perecimento natural do corpo, por reveses de toda sorte e pela pressão psicológica ocasionada por leis morais, os indivíduos são impelidos aos sentimentos mais confusos, e não sabem como lidar com o desprazer, o acaso e a pressão social. A imprevisibilidade da natureza e das ações transmite medo à comunidade, que por sua vez, elabora mecanismos de compensação e estabilização. Assim, o “valor superior”, de caráter eminentemente gregário, oferece um parâmetro para a conduta, promovendo as ações aceitáveis em detrimento das ações que desestabilizam e põem em risco a comunidade. Ele representa justamente o princípio ativo que determina, por meio da ilusão de outra realidade, uma compensação imaginária para os acontecimentos que não aceitamos e dos quais não podemos fugir. É precisamente neste ponto que o problema do ressentimento adquire novamente uma importância fundamental. Vejamos o que o filósofo escreve a respeito da constituição do “valor superior” no cristianismo:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada, senão *causas imaginárias* (“Deus”, “Alma”, “Eu”, “Espírito”, “Livre-Arbitrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“Pecado”, “Salvação”, “Graça”, “Castigo”, “Perdão dos Pecados”). Um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “Espíritos”, “Almas”); uma *ciência natural imaginária* (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia imaginária* (apenas mal entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – “arrependimento”, “remorso”, “tentação do demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia imaginária* (“o Reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). – Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato desse último *refletir* a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Somente depois de

inventado o conceito de “natureza”, em oposição a “Deus”, “natural” teve de ser igual a “reprovável” – todo esse mundo fictício tem raízes no *ódio* ao natural (– a realidade! –), é a expressão de um profundo mal estar com o real...<sup>165</sup>

No cristianismo, o indivíduo que se orienta pelo valor superior, que herda e propaga uma moral que não é passível de realização plena, “crê em realidades que não são realidades”<sup>166</sup>, adquirindo uma perspectiva finalista da existência e reforçando a crença em fatos morais. Para Nietzsche, no entanto, “não existem absolutamente fatos morais”<sup>167</sup>, mas somente interpretações. Neste caso, a crítica dos valores morais dirige-se aos valores superiores, não somente porque estes interdita a ação renovadora, mas também porque nascem de uma concepção teleológica do real. A eficácia do valor superior estimula a rigidez moral, que é prejudicial não somente porque torna obscura a relação entre o indivíduo e a vida, mas sobretudo porque estimula um equívoco, qual seja: o equívoco teleológico. Observemos o trecho em que Nietzsche se refere a uma “ciência *natural* imaginária”, caracterizando-a por um antropocentrismo e por “uma falta absoluta do conceito das causas naturais.” Notemos que a ciência natural a que Nietzsche alude é posta em xeque por conta do termo “imaginário”, e não pelo termo “ciência natural”, denotando uma restrição quanto ao método, e não quanto ao problema em si. A primeira ilusão alimentada por esta “ciência natural” concebida pela religião e pela metafísica é a ilusão do antropocentrismo. Já em 1873 Nietzsche escreve:

Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto humano nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzo do mundo girassem nele.<sup>168</sup>

Uma primeira característica do caráter teleológico da realidade que habita a religião e a metafísica é a perspectiva antropomórfica. Credo que seu intelecto, sua vida, desempenha um papel central na ordem da natureza, o ser humano se toma como “ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do

<sup>165</sup> AC/AC, 15.

<sup>166</sup> GD/CI, VII, 1

<sup>167</sup> Idem.

<sup>168</sup> WL/VM, I.

mundo, desde o seu início.”<sup>169</sup> Se deflagra, então, o círculo vicioso característico da moral escrava: a crença no valor superior, cuja manutenção é realizada por um antropocentrismo, que por sua vez produz a degeneração fisiológica, e conseqüentemente, o sofrimento, de modo a retornar novamente para o poder balsâmico do valor superior. Ao realizar essa denúncia, Nietzsche, entretanto, não deseja diminuir o homem perante a natureza, mas enfocá-lo de uma forma adequada dentro de seus próprios limites. Na religião, Deus, tomado como dimensão divina e imortal do intelecto humano, conservaria em suas ações e seu pensamento as mesmas relações de tempo, espaço, cultura etc., cuja invenção, nós humanos, atribuímos a ele. Criamos a regra para, depois, atribuímos sua criação a um ser superior. Assim, o intelecto humano figuraria como parte fundamental na ordem do real, pois atestaria, em última instância, um certo privilégio natural do homem em relação à natureza. O ser humano, privilegiado na ordem da natureza, traria consigo um traço do divino, uma espécie de contiguidade espiritual entre ele próprio e Deus. Para Nietzsche, entretanto, de um ponto de vista ontológico, este mesmo intelecto não extrapolaria a vida humana, situando-se de forma bem modesta na ordem do real. Assim, se a essência do humanismo metafísico característico da modernidade se resume à construção de uma teoria irresoluta entre o humano e o divino, qualquer contraprojeto que preconize sua superação implica em um retorno a Nietzsche. Ao afirmar que “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão”<sup>170</sup>, Nietzsche denunciou os valores superiores, característicos do cristianismo, que teriam transubstanciado-se nos valores da mais moderna filosofia e da mais avançada ciência, reproduzindo a mesma relação de reversibilidade entre a divinização do homem e a humanização do divino. Portanto, a “morte de deus” implica na superação do homem tal como a modernidade política e a metafísica o conceberam até então: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado.”<sup>171</sup> Superar o homem metafísico, portanto, corresponde a superar a teleologia e o antropomorfismo.

Toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos:

---

<sup>169</sup> MAI/HHI, 2.

<sup>170</sup> JGB/BM, 202.

<sup>171</sup> Za/ZA, I, 3.

assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.<sup>172</sup>

O “filosofar histórico” não diz respeito à história como disciplina, mas ao tomar consciência das estruturas antropomórficas compensatórias que sustentam a religião e a metafísica. Desse modo, superar a avaliação metafísica da existência requer a abolição do antropocentrismo, mas também a atenção contumaz ao campo da atividade humana. Entretanto, em vez de simplesmente situar a crítica em um determinado contexto histórico, deve-se considerar que, por mais que Nietzsche concentre sua artilharia sobre os artefatos morais que constituem tanto o mundo mítico quanto o mundo “político”, pode-se observar na crítica dos valores morais certos aspectos que delineiam a posição do homem em relação à sua existência. A palavra “posição” não deve incomodar, pois, como sugerimos anteriormente, não se trata de conferir atributos estáticos ao homem, mas considerá-lo segundo as limitações próprias às condições ontológicas dadas – o que requer a “modéstia” citada anteriormente. Os problemas levantados pela crítica dos valores morais, pouco a pouco nos revelam que Nietzsche, crítico de *toda* a tradição metafísica, estabelecia, a seu modo, uma concepção do ser – mesmo que se possa afirmar que ele nega as condições de possibilidade do ser, esta negação encerra, ainda assim, uma concepção da natureza, do homem e do mundo.

De forma geral, a crítica nietzschiana propõe a síntese de um movimento duplo, complementar: ora referindo-se à esfera cultural, isto é, às possibilidades de intervenção efetiva sobre o mundo; ora em relação à investigação acerca da efetiva posição do homem diante da realidade, questão eminentemente ontológica e que determinaria o horizonte de expectativa adequado ao que se pode esperar da realidade. Se não há, nem na ordem da natureza nem na humanidade como um todo, nenhum resquício de finalidade, interditando toda teleologia, então a abertura de sentido do real predica à própria atividade humana a produção e manutenção de seus valores e modos de vida. A divisão entre aspectos orgânicos/culturais e aspectos ontológicos facilita nossa exposição, mas não permite afirmar se há algum primado da ontologia sobre a crítica ou vice-versa. Nietzsche “procura, antes, suprimir a distinção entre fisiologia e psicologia.”<sup>173</sup>

<sup>172</sup> MAI/HHI, 2.

<sup>173</sup> MARTON, Sacrlett. *Nietzsche – Das Forças Cósicas aos Valores Humanos*. Ed. Brasiliense, 1990, p. 33.

Por meio de sua crítica, também especula acerca da essência do ser, sem entretanto considerá-lo como *primo ens*, como ser originário do qual derivam todos os outros. Ao contrário, o ser para Nietzsche se afigura como imanência, isto é, como acontecimento indiscernível da ordem natural, como vir-a-ser.

A tradição metafísica que liga Aristóteles a São Tomás de Aquino sempre fora marcada pela distinção entre a metafísica geral (o universal) e a metafísica especial (o particular), distinção esta que desempenhará um papel fundamental no horizonte constitutivo da modernidade. Esta dicotomia pode ser concebida também segundo uma relação entre essência (universal) e existência (particular), pois desde Platão estabeleceu-se uma clara distinção entre a vida – condicionada, imperfeita, múltipla –, e o pensamento – incondicionado, divino, modelar. Para Nietzsche, entretanto, devido às dificuldades e sofrimentos, a vida inspiraria nos filósofos, tal como nos sacerdotes, a necessidade de produzir um outro registro da realidade, livre dos percalços da existência singular. Amparada na discursividade comunicativa, que estabelece formas de transmissão da idéia de “perfeição” – ou, pelo menos, da sensação de perfeição – a reflexão acerca da questão do ser adquiriu, já em seu nascimento, esta ambiguidade que marcará inclusive a dicotomia entre os termos ontologia e metafísica. Se perdura uma identificação entre os termos metafísica e ontologia, isto ocorre porque consideramos a ontologia não como metafísica geral, mas, ainda que com reservas, como “metafísica especial.” Se a ontologia é a determinação da constituição dos entes e do ser em si, isto é, uma ciência das essências e não das existências, o que nos impede de levar em consideração uma ontologia que investiga a constituição complexa da essência (geral) *enquanto* coisa existente (particular)? Nietzsche não busca, como Wolff, uma apropriação conceitual da realidade; nem como Kant, uma teoria do *primo ens*, do qual dependem todos os seres, ao qual todos os seres são irreduzíveis, isto é: Nietzsche não privilegia o intelecto humano na ordem natural, mas o submete à ordem natural. A ontologia de Nietzsche poderia, assim, ser considerada uma *ciência das essências enquanto existentes*, nos quais os aspectos particulares da vida não se situariam em relação ao aspecto geral, mas, de outra forma, a generalidade do ser corresponderia a uma longa e acurada pesquisa pela totalidade das singularidades existentes. O pensamento de Kant, que, segundo Nietzsche, teria sido inspirado pela “fantasmagoria conceitual exangue e

sem sol”<sup>174</sup>, a que ele próprio chama “profundidade”, estaria mais próximo de uma deontologia, isto é, de um estudo prescritivo do ser; enquanto o aspecto ontológico da filosofia nietzschiana remeteria ao “ser” (isto é, aos “seres”) como é dado em sua singularidade, desprovido da clássica divisão entre ser e existir. Ser é existir, existir é ser. Note-se aqui que o interesse de Nietzsche acerca da fisiologia, entre outros campos do saber não-filosófico, vem em favor de uma pesquisa profunda do ser enquanto pluralidade e efetividade.

Consideremos, provisoriamente, a “ontologia” em Nietzsche como uma ciência das essências enquanto existentes. De saída, observa-se que essa ontologia não carece fundar outro mundo, outra dimensão cognoscente que não a existente e factível. Como ele afirma:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que esta pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). (...) Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo evento. Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.<sup>175</sup>

A ciência rigorosa que “pode nos libertar” da ignorância e do medo representa justamente a pesquisa pelo conjunto das existências singulares. A coisa em si, o elemento externo e lógico que, segundo a metafísica geral, seria o responsável pela essência do mundo, é caracterizada por Nietzsche como vazia de sentido. Os fenômenos, aquela dimensão da existência relegada a segundo plano pela metafísica, seriam, eles próprios, de um ponto de vista ontológico,

<sup>174</sup> JGB/BM, 254.

<sup>175</sup> MAI/HHI, 16.

acontecimentos vazios de sentido. Para Nietzsche, o sentido da existência, sua essência, não reside fora do mundo, mas na própria experiência. A essência do mundo é a “inocência do vir-a-ser”<sup>176</sup>, isto é, a abertura de sentido da realidade (em Nietzsche, o eterno retorno). E a existência, essencial, é o movimento difuso da vida que se espalha pelo universo (a Vontade de Poder).

Assim, Nietzsche afirma que “o valor total do mundo é invalorável” porque à medida que sua concepção de mundo se adequa ao problema do valor da vida, se distinguem elementos a partir dos quais podemos pensar e agir, e outros elementos que, sendo absolutamente desconhecidos e, pelo menos por ora, inatingíveis, não podemos nem nos referir sem recorrer à metáforas e projeções antropomórficas. Se “o único fato fundamental é que não há *nenhuma* finalidade” e não há nenhum “ser” a não ser o “vir-a-ser”, então a concepção de mundo de Nietzsche afirma o ser como movimento. O ser não “é”, por assim dizer; o ser “está sendo” na unidade total e fulgurante do acontecimento. O “vir-a-ser não possui nenhum estado final, não repousa sobre um ‘ser’”, de modo que também não se pode afirmar que os aspectos ontológicos do pensamento de Nietzsche se articulam a partir de carências, pois para ele não falta nada à realidade, não é dado ao homem “esquecer o ser”... Enfim, o mundo é invalorável não por conta de um projeto vinculado a qualquer perspectiva compensatória do real, mas porque, como afirma Nietzsche, o mundo “sempre retorna ao mesmo.”

#### **4.4 O Eterno Retorno, pensamento e experiência**

Mas o que significa “retornar ao mesmo”? Representaria uma recaída inesperada no universo de conceitos metafísicos contra os quais Nietzsche se dirigiu com tanta virulência? Tal recaída implicaria em um segundo olhar confiante na força do “mundo das idéias”, uma concessão à teleologia? Não exatamente. Pensar os movimentos da crítica em termos de retrospectção e prospecção pode fornecer outra base teórica, para evitar a manutenção da imagem terrível e incompleta que se tem do pensamento político em Nietzsche. A urgência da “Grande Política” é uma urgência por ação, pois não há mais nada que possa ser realizado senão a partir da ação do pensamento e do corpo. A incapacidade de ação, a conformação, a

---

<sup>176</sup> GD/CI, VI, 8.

adequação são, no entanto, formas de ação. À medida que Nietzsche prossegue em sua pesquisa acerca do valor da vida, à medida que o problema do valor da existência se afigura de forma múltipla em seu pensamento, o filósofo descobre nas teorias existentes o elemento *décadent*, responsável pela má compreensão acerca da abertura de sentido da realidade. Se o pensamento do humanismo metafísico que distingue o aporte da filosofia política que grassou na era moderna, então é na desarticulação de seu pressuposto teológico e teleológico que se articula a filosofia política de Nietzsche, sobretudo concernente à “Grande Política”.

Deste modo, retomemos a pergunta: o que significa retornar ao mesmo? Em *Ecce Homo*, ele descreve o exato momento em que lhe ocorre o conceito de Eterno Retorno. Interpreta sua criação como produto de uma experiência peculiar, afirmando inclusive que ela já havia sido prenunciada não somente em estudos, mas na mudança de seu gosto, particularmente em relação à música. De forma que talvez ele tenha razão quando afirma que, devido a seu caráter de experiência pessoal, o pensamento do eterno retorno “por muito, muito tempo tem de ser pequeno e impotente.”<sup>177</sup> Para Klossowski, por exemplo, o eterno retorno é a afirmação de uma alta tonalidade da alma (*hohe Stimmung*), um sentimento decorrente de uma experiência peculiar.

A ilusão da política, da qual sorrio do mesmo modo como os contemporâneos sorriem da ilusão religiosa de outros tempos, é antes de tudo *mundanização*, a crença no *mundo* e o tirar da cabeça “além” e “ultramundo.” Seu alvo é o bem-estar do indivíduo *fugaz*: por isso o socialismo é seu fruto, isto é, os *indivíduos fugazes* querem conquistar sua felicidade, por associação; não têm nenhuma razão para *esperar*, como os homens de almas eternas e de vir-a-ser eterno e futuro vir-a-ser melhor. Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa, – pois assim será *em todo caso!* Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra subordinar-se, seguir, obedecer, o mais alto sentimento, que obedeça; *Mas que tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie nenhum meio!* Isso vale a *eternidade!*<sup>178</sup>

Mas este alto sentimento não deve ser tomado como o “sentimento forte” ou como norma, pois, como afirma Nietzsche, “é o contrário que ordenam as mais

<sup>177</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo. Nova Cultural. 1999, p. 390.

<sup>178</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo. Nova Cultural. 1999, p. 390.

profundas leis da conservação e do crescimento: que cada um invente a sua virtude, o seu *imperativo categórico*.”<sup>179</sup> Entretanto, afirma Klossowski:

Não existiria, na experiência vivida por Nietzsche, uma antinomia implícita entre o conteúdo revelado e o ensino desse conteúdo (como doutrina ética), assim formulado: age como se tivesses que reviver inúmeras vezes e deseja viver inúmeras vezes – pois, de um modo ou de outro, terás que reviver e recomeçar?<sup>180</sup>

Se o encontro entre a experiência vivida e a necessidade de comunicá-la culmina na ausência de conteúdo, visto que, de um ponto de vista externo, a intensidade afetiva só pode ser representada e não experimentada, o que me autoriza, então, a pensar o eterno retorno como parte de uma ontologia, se ela mais cedo ou mais tarde, recairá novamente no antropocentrismo? Quando este sentimento se evapora, resta a experiência como lembrança; mas o que teria ocorrido a seu conteúdo? Poderia esta forma de afirmação ter-se transmutado em perspectiva ética? Se a antinomia entre experiência e conhecimento é flagrante neste sentido, sob que aspectos se pode conceber o eterno retorno como perspectiva ontológica?

Em primeiro lugar, “reviver inúmeras vezes” não significa retornar ao mesmo espaço e tempo, nem buscar repetir somente as experiências agradáveis, nem afirmar seus valores através do mero orgulho pessoal. A expressão “como se” (viva *como se...*) não está relacionada a um tempo que se esgota, ou a uma definição de caráter, mas ao cultivo da “alta tonalidade da alma”, que pode ser formulada também como a busca por nosso próprio “imperativo categórico.” A vida, inclusive, não pode ser pensada em termos de passado ou futuro; nossas experiências são meros produtos das interpretações dos acontecimentos sucessivos, de modo que somente nos resta viver sob o mais alto sentimento. Guardemo-nos<sup>181</sup> inclusive de perguntar o que é o tempo para Nietzsche. Ele é apenas uma projeção útil à regulação de sistemas criados pela mente humana. O corpo envelhece não porque o tempo passa, mas porque o movimento auto-produtivo da realidade e das coisas não cessa jamais. O tempo não anda para

<sup>179</sup> AC/AC, 11.

<sup>180</sup> KLOSSOWSKI, op. cit., p. 77.

<sup>181</sup> Diversos aforismos do caderno M III 1 iniciam-se com a forma retórica “Guardemo-nos de dizer...” (*Hüter win uns*) que, segundo Paolo D’Iorio, é uma alusão irônica endereçada a Eugen Dühring. Acerca do caráter paródico desta forma de expressão, v. D’IORIO, Paolo. “O eterno retorno. Gênese e interpretação”. São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 20: 69-114. 1997, p. 74.

frente, mas também não é puramente circular, pois a superação da Vontade de Poder no eterno retorno não retorna, mas se afirma no mesmo movimento, no mesmo momento. Até a concepção circular do tempo não passa de uma projeção mental, pois o círculo, ao retornar ao “mesmo” não está retornando à parte anterior.<sup>182</sup> O “tempo” não anda para frente, não progride. Como Vontade de Poder, representa apenas uma força, gerada pelo exercício do pensamento, e que, na ontologia de Nietzsche, também se afirma no “círculo”, não fora dele. A ilusão de um tempo progressivo resulta do confronto psicológico gerado pela falsa estabilidade da consciência e pela ruína do corpo. A sucessão temporal é produto da memória, e a continuidade entre o alto sentimento e o momento seguinte se mostra precária. De modo que a parte comunicável do conteúdo da experiência do eterno retorno é seu aspecto ético, por assim dizer. Assim, reformulemos a frase de Klossowski, em favor do pensamento nietzschiano: age (sempre) como se tivesses que reviver inúmeras vezes esta (ou aquela) alta tonalidade da alma.

Nesta experiência, o “esquecimento” desempenha um papel essencial, mas não para reiterar a interpretação de Heidegger. Segundo Klossowski, “o esquecimento esconde o eterno *devoir* e a absorção de todas as identidades do ser.”<sup>183</sup> E isto em virtude do fato de que, não se restringindo os modos de existência ao princípio de identidade e realidade, ambos calcados no livre arbítrio e na estabilidade da comunidade, o “esquecimento” age como um agente liberador da ação, que possibilita o deslocamento da identidade estática – considerada como uma qualidade própria do processo civilizatório – para a consideração fundamental de que “o eu é um outro”. Somente o potencial transfigurador da personalidade dá conta da pluralidade efetiva da ação humana. O livre arbítrio, como representação de uma suposta unidade da consciência humana, falseia esta pluralidade em vistas de suprimir a diferença no âmago da comunidade. Ao nível orgânico, a individuação dos elementos naturais visíveis aos olhos humanos ocorre por conta da coesão atômica dos corpos, e o envelhecimento atesta não uma suposta “passagem” do tempo, mas o inexorável movimento da matéria e da

<sup>182</sup> D’Iorio, op. cit.; p. 70-71. D’Iorio afirma que o principal equívoco de Deleuze foi ter concebido o eterno retorno a partir de um fragmento isolado (IX, 11 [311] de 1881), em que Nietzsche discute a concepção circular do tempo de Johannes Gustav Vogt. Por questões editoriais, restou a concepção circular enunciada no aforismo em questão. Mas D’Iorio lembra que: “Pela ação combinada de recortes arbitrários de fragmentos, da perversão da ordem cronológica, de omissões e imprecisões (...) o diálogo entre Nietzsche e Vogt é apagado e parece que Nietzsche (...) está em vias de criticar sua própria idéia de eterno retorno como um ciclo.”

<sup>183</sup> KLOSSOWSKI, op. cit., p. 77.

realidade. O que representa o “eu” neste contexto, se não uma ficção útil e prolífica? No plano do pensamento, não somos uma identidade fechada sobre si mesma. Para Nietzsche, o pensamento consciente, inclusive, não possui a importância que lhe é atribuída na modernidade. Como ele afirma:

Comparada ao enorme e múltiplo trabalho pró-e-contra, tal como se pode observar na organização vital de cada organismo, o mundo consciente quanto a sentimentos, intenções, apreciações de valor, não é mais do que uma parte ínfima.<sup>184</sup>

A consciência para Nietzsche é uma parte ínfima da natureza que, delimitada pelo “sentimento consciente”, se mantém ludibriada pela suposta estabilidade da matéria. Mas não haveria uma característica funcional neste sentimento consciente, que o faria se desenvolver de modo muito específico, recalcando outras identidades, e mesmo outras possibilidades de pensamento consciente? Klossowski sustenta que, após a experiência extática que lhe inspirou o eterno retorno, Nietzsche articulou uma memória do “esquecimento”, sobre a qual se projetaram as diversas identidades possíveis que, embora afirmadas no eterno retorno do mesmo, foram ilusoriamente rechaçadas pela concepção teleológica, em nome do princípio de realidade e da pessoa responsável, o que parece perfeitamente afinado com a crítica de Nietzsche aos “valores superiores” e a concepção de um sujeito de conhecimento:

Devemos sublinhar a importância da perda da identidade que se tinha antes. A “morte de Deus” (do Deus fiador da identidade do eu responsável) abre para a alma todas as suas possíveis identidades, já apreendidas nas diversas *Stimmungen* (tonalidades da alma) da alma nietzscheana; a revelação do eterno retorno traz como necessidade as realizações sucessivas de todas as identidades possíveis: “todos os nomes da história, no fundo, sou eu” – finalmente “Dioniso e o crucificado.”<sup>185</sup>

O esquecimento a que se refere Klossowski é o esquecimento da identidade consciente, que, por sua vez, livre da ignorância antropocêntrica, se desgarrar de sua efígie social, incorporando a condição pulsional ao pensamento consciente. Vale prosseguir no intrincado argumento de Klossowski:

A anamnésia coincide com a revelação do eterno retorno. Como pode o Retorno não trazer o esquecimento? Aprendo não apenas que eu (Nietzsche) estou de

<sup>184</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres Philosophiques Complètes – XIII - Fragments Posthumes (automne 1887 – mars 1888)*. Ed. crítica org. por Colli e Montinari. Trad. Pierre Klossowski e Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1976, p. 171.

<sup>185</sup> KLOSSOWSKI, op. cit., p. 77.

volta ao momento crucial onde culmina a eternidade do círculo, exatamente quando a verdade do retorno necessário me é *revelada*; mas aprendo também, ao mesmo tempo, que eu era *outro*, diferente daquele que sou *agora*, porque esqueci essa verdade, logo tornei-me outro ao aprendê-la. Será que vou mudar e esquecer, mais uma vez, que mudarei necessariamente durante uma eternidade – até reaprender de novo essa revelação?<sup>186</sup>

Porque se abria para as diversas identidades do ser, refletindo a absoluta ausência de sentido do real, a experiência do eterno retorno foi fundamental para Nietzsche sentir sua perfeita necessidade, tanto como pensamento supremo quanto como sentimento elevado.<sup>187</sup> Assumindo o eterno retorno como uma experiência, Klossowski mantém a ontologia de Nietzsche longe de quaisquer antropomorfismos porque assume o elemento fundamental, afetivo e experiencial de sua ignorância, e não confere leis externas ao mundo senão como exercício do pensamento. De forma que, como experiência da afirmação absoluta, o eterno retorno é também uma crítica aos princípios de realidade e identidade. Nas palavras de Klossowski, Nietzsche opera a partir de uma “consciência da inconsciência”<sup>188</sup>, quer dizer, uma consciência do eterno retorno e das identidades recalcadas pelo princípio de realidade. O eterno retorno é a própria totalidade do *devenir*, o que não quer dizer que, de um ponto de vista psicológico, essa afirmação tenha um caráter contemplativo. Ao contrário, se é no próprio pensamento e em seus movimentos relativamente imprevisíveis que o delírio identitário se cristaliza, é neste mesmo registro que sucederá sua desconstrução.

Tomando o signo do Círculo vicioso como definição do Eterno Retorno do Mesmo, um signo chega ao pensamento nietzscheano com um *acontecimento que vale por tudo que um dia pode acontecer*, por tudo o que aconteceu, por tudo o que poderia acontecer no mundo, ou seja, no próprio pensamento.<sup>189</sup>

Contra todas as cosmologias da época, a concepção de Nietzsche é apresentada como uma experiência e não como um pensamento que, de forma mágica, infere a essência do universo. Mas uma tal cosmologia não remeteria também às possibilidades e limites do conhecimento humano? Na medida em que a ordem do real é definida como abertura de sentido e afirmação de todas as coisas, interditando qualquer possibilidade teleológica, quaisquer antropomorfismos, não

---

<sup>186</sup> Idem.

<sup>187</sup> Idem, p. 80.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 86.

seriam a própria experiência e a própria realidade o único plano possível para o desempenho da atividade humana? Mais que isso: não estaríamos definitivamente enredados nesta enorme gama de afetos e relações, definidos e limitados tanto pelas condições biológicas e físico-químicas, quanto pela ação da moral sobre nossos modos de vida? Num certo sentido, se nos afirmamos no “círculo” – ou melhor, se *constituímos* o círculo, pois não estamos meramente inseridos –, vivendo segundo certas limitações, só temos duas formas de lidar com a vida, ambas “culturais”: ou nos referindo aos *aspectos retrospectivos*, referente aos produtos e resquícios de tudo o que já foi vivenciado e produzido por nossos antepassados; ou nos referindo aos *aspectos prospectivos*, relativos às projeções e planejamentos para o futuro. Sem que se percebam esses aspectos, tal como Nietzsche percebeu, os componentes da crítica dos valores morais podem passar como mero estilismo: a “visão geral”, a genealogia, a interpretação, o aforismo, a criação de valores, entre outros, são elementos retrospectivos e prospectivos definidos pelo pano de fundo ontológico do pensamento nietzschiano.

Contra a “pequena política”, niveladora e utilitária, Nietzsche opõe um postulado: *tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento*, não importa como o traduzirão em palavras. Não é certamente uma exortação à realização de *qualquer* coisa, do cultivo de qualquer sentimento. Ao contrário, é um postulado para o cultivo da grandeza entre os homens, e que esta grandeza se traduza em feitos e metas e não apenas em uma cultura que a cada dia afasta os elementos da vida e da arte, do corpo e do intelecto. Se a efetivação da “mais alta tonalidade da alma” é algo subjetivo, por outro lado, ela tem um caráter bem preciso: ela é *alta* tonalidade, o sentimento mais nobre possível, o que significa dizer: o sentimento mais autônomo e independente de valorações internas ou mesmo da ameaça de que os valores percam o sentido. Mesmo a subserviência, mesmo a obediência, caso sejam afirmadas pelo indivíduo como seu mais alto sentimento, devem ser projetadas e cultivadas. Pode-se entender este trecho como uma espécie de cínica conclamação para aqueles que querem se submeter à rotina do trabalho, por exemplo. Mas não se pode atribuir a Nietzsche o rótulo de individualista, pois, lembremos, ele aposta suas fichas no tipo superior, mas também em sua capacidade de inocular o germe da mudança através da comunidade, pois não está em nosso poder atuar externamente ao corpo de valorações pelo qual estamos envolvidos. Trata-se, portanto, mais uma vez, da

afirmação do que se é, dessa vez, em toda a sua dimensão, e não exclusivamente do pensamento consciente. Para Nietzsche, somos indivíduos conscientes e racionais somente quando conseguimos, em meio ao caos da existência, reunir subsídios para que esta consciência aparente adquira forma própria. O que Nietzsche estimula, em última instância, é a experimentação das diversas identidades recalçadas pela normatividade civilizatória.

Para Nietzsche, a reformulação no campo epistemológico do problema “homem” e do problema “mundo”, característicos do humanismo metafísico, é condição fundamental para que se concebam novas possibilidades de organização política e social. De nossa parte, supomos que uma perspectiva adequada acerca do problema da existência em Nietzsche deva levar em conta, ao mesmo tempo, a ontologia e a política. A ontologia de Nietzsche, desprovida de um caráter finalista, situa o homem como componente da natureza que, como tal, experimenta a todo instante o “retorno ao mesmo.” A política, pois, se põe como efetividade, mas também como caminho *possível* para os indivíduos libertados do jugo religioso e metafísico. No que diz respeito às experiências políticas que privilegiam o indivíduo fugaz como fim em si mesmo, Nietzsche é categórico: a política moderna estimula arranjos sociais e valores morais que reduzem as possibilidades de cultivo e aprimoramento do homem, condenando-o à contenção e regulação, como “rebanho autônomo.” Como elemento prospectivo, destinado à projeção do futuro, a política em Nietzsche tem nome e sobrenome: a “Grande Política” (*der große Politik*). A “consciência da inconsciência” se traduz em organização social quando, apesar de saber-se limitado por condições ontológicas, o indivíduo celebra não sua liberdade, mas, sobretudo, a indestrutível e plena adesão à vida. A “Grande Política” em Nietzsche é a fruição desta necessidade como o mais alto sentimento que se pode ter. Mas Nietzsche não indica fórmulas para acessar o conteúdo e o modo de obtenção deste sentimento; não é algo que se prescreva, mas que se dá no âmago da cultura. Esta imprevisibilidade, no entanto, não interdita o caráter provocador e afirmativo de seu pensamento.