

## 2

### **Crítica dos valores, sensibilidade moral e *décadence* em Nietzsche**

The imperfect is our paradise.  
 Note that, in this bitterness, delight,  
 Since the imperfect is so hot in us  
 Lies in flawed words and stubborn sounds.  
 Wallace Stevens

#### 2.1

##### **Nietzsche, filósofo da política?**

A análise da “grande política”, bem como dos temas relativos à política abordados por Nietzsche — como por exemplo, a questão da democracia e do estado de direito — requer uma atenção especial à *crítica dos valores morais*<sup>1</sup>, tal como ele a concebeu. Entretanto, antes de passarmos à análise da crítica, é necessário elencar alguns pontos relativos às dificuldades que o pensamento e o estilo de Nietzsche criam para o leitor. Equívoco, impreciso, excessivamente poético para o espírito científico, demasiado sutil para o gosto filosófico, o estilo nietzscheano reporta a elementos e objetos nem sempre observados, como por exemplo a questão da “grande política”, de que se ocupa essa dissertação. Entendemos que boa parte desses entraves foram criados propositadamente pelo próprio Nietzsche, com o claro intuito de provocar e estimular seus leitores. Dado o conteúdo problemático desta afirmação, julgamos necessário situar a crítica, discriminando alguns de seus métodos e problemas característicos, como por exemplo o problema do niilismo europeu e da *décadence*, o dípticos moral/valores e a distinção entre a crítica em Nietzsche e Kant.

---

<sup>1</sup> Cf.: GM, Prólogo, 6.

### 2.1.1

#### Crítica da modernidade política e crítica da moral.

O problema mais geral da filosofia de Nietzsche, a crítica dos valores morais, remete imediatamente ao *problema do valor da vida*<sup>2</sup> em relação às possibilidades de cultivo e aperfeiçoamento do tipo homem. Nietzsche nos pergunta se ainda podemos situar esta problemática, mesmo inseridos em uma cultura que há dois mil anos domestica, nivela e estimula à irreflexão. Sua obra se caracteriza por uma *crítica* aguda dos valores constitutivos da cultura ocidental moderna da qual somos herdeiros. O cristianismo, a política, o valor de verdade, a lógica, a ciência, a metafísica e todas as idéias e práticas que, segundo ele, “acusam a vida” ao invés de promovê-la<sup>3</sup>, revelam, em sua perspectiva, os sintomas da *décadence* nas “idéias modernas.” Entretanto, esta pluralidade de temas e enfoques, tão fundamentais em seu pensamento, muitas vezes estimulam contrasensos acerca de suas idéias políticas. O caráter múltiplo da *crítica*, aliado aos elogios intempestivos, aspectos contraditórios e “estilo multifário”<sup>4</sup>, entre outros complicadores, conduzem seus leitores por um emaranhado de questões. O fato é que, quando se trata de política em Nietzsche, a grande maioria dos comentadores adotam uma perspectiva cautelosa, sempre parcial, sempre esquivada entre ressalvas e cuidados quanto a conceitos, método, biografia etc. Outros preferem, ainda hoje, reiterar o que certos autores ao longo do século XX propagaram acerca do “caso Nietzsche”, ou seja: seu individualismo estético eliminaria qualquer hipótese de reflexão política. Em ambos os pontos de vista, trata-se de compreender a filosofia de Nietzsche e, sobretudo, o caráter político dessa filosofia, segundo um isolamento teórico orgulhoso em que o filósofo, ciente do *pathos de distância* que o separa do leitor, exercita sua “superioridade” através de um tom particulamente exaltado e provocador. Durante o século XX esta perspectiva atravessou diferentes interpretações da obra de Nietzsche, e prossegue sobremaneira nos trabalhos que ainda hoje insistem em pensá-lo a

---

<sup>2</sup> CI, V, 5.

<sup>3</sup> ABM, 3.

<sup>4</sup> Cf.: Nehamas. *Nietzsche, life as literature*, p. 13.

partir dos valores que ele propõe explicitamente que sejam superados, como, por exemplo, o próprio individualismo estéril e egoísta de que lhe acusam.

Por outro viés interpretativo, Oswaldo Giacóia afirma que o principal mal-entendido acerca do caráter político da filosofia de Nietzsche “consiste justamente nesse erro de interpretação, que identifica o essencial da [sua] filosofia (...) com sua crítica da modernidade política.” Vale a pena acompanhá-lo adiante, quando Giacóia afirma que

é certo que essa crítica existe, (...) mas não é menos certo que ela é apenas uma faceta ou consequência da crítica da moral e da crítica da cultura empreendidas por Nietzsche, uma espécie de sub-produto de sua tentativa de ‘refutação genealógica’ do Cristianismo e de transvaloração de todos os valores superiores da cultura ocidental.<sup>5</sup>

Como procuraremos mostrar ao longo do trabalho, alguns comentadores da relação entre Nietzsche e a política projetam suas perspectivas sobre o autor e acabam por produzir uma imagem absolutamente divergente de suas reais intenções. Vejamos, por exemplo, Luc Ferry, que alinha Nietzsche como um “neo-conservador.”<sup>6</sup> Para Mark Warren, basta “uma olhada *prima facie* e se pode caracterizar a filosofia política de Nietzsche como *conservadorismo neoaristocrático*.”<sup>7</sup> Keith Ansell-Pearson, outro caro comentador deste intrincado Nietzsche filósofo da política, afirma com certeza que, em assuntos políticos, a perspectiva de Nietzsche “permanece profundamente metafísica (voluntarista e idealista).”<sup>8</sup> O mal-entendido ocorre quando se busca compreender a crítica da modernidade política em Nietzsche a partir da filosofia política de matriz contratualista, ou mesmo segundo os valores superiores do iluminismo, cujos princípios e objetivos divergem do pensamento nietzscheano já em seus pressupostos. No contexto da cultura ocidental, a política — sobretudo a modernidade política, republicana e jurídico-institucional — é considerada por Nietzsche como *mais um dos sintomas da decadence*, como “sintoma da

<sup>5</sup> Giacóia. “Crítica da moral como política em Nietzsche”, p. 147.

<sup>6</sup> Ferry, op. cit., p. 373-74.

<sup>7</sup> Warren, op. cit., p. 211.

<sup>8</sup> Ansell-Pearson, op. cit., p. 174.

vida que declina.”<sup>9</sup> O sentido político em Nietzsche emerge conforme tomamos seu pensamento como uma crítica da cultura, no seu sentido mais amplo, quer dizer, como “soma dos conhecimentos”<sup>10</sup>, e não como uma crítica no âmbito da filosofia política.

A *crítica* dos valores morais em Nietzsche visa a superação da composição moral sob a qual o mundo viveu nos últimos dois mil e quinhentos anos, incluindo-se aí o raio de valores dos quais somos contemporâneos. Para ele, esta superação depende de dois fatores. Por um lado, de uma *transvaloração de todos os valores*, ou seja, das possibilidades de se reverter o aspecto *décadent* da cultura ocidental; e por outro, pelas possibilidades de constituição de novas formas de vida, independentes do sentido eminentemente domesticador<sup>11</sup> da cultura ocidental. É sob este horizonte existencial que devemos situar o caráter político do pensamento de Nietzsche. Como afirma Pierre Klossowski, Nietzsche empreende um verdadeiro “combate contra a cultura”, que se exprime no seguintes termos:

O balanço que ele faz da cultura ocidental leva sempre à seguinte questão: o que pode ainda ser feito, a partir dos nossos conhecimentos, nossas regras, nossos costumes, nossos hábitos? Em que medida sou beneficiário, ou vítima, ou juguete desses hábitos? A resposta à essas perguntas foi o seu modo de viver e escrever, logo de pensar, sem contudo deixar de considerar seus contemporâneos.<sup>12</sup>

O pensamento de Nietzsche se torna fonte de reflexão sobre a política não somente porque oferece um contra-discurso contra os preceitos e práticas da modernidade política, mas sobretudo porque o “pano de fundo” que o emoldura, delineia uma crítica de conjunto da produção humana, uma crítica da cultura e dos valores morais do cristianismo e do humanismo metafísico. O que está em jogo não é a possibilidade platônica de estruturar um Estado tirânico, que tenha a hierarquia e o cultivo como projeto, tal como se pode, equivocadamente, depreender da “grande política” e suas alusões à guerra e à escravidão. Ao contrário, trata-se, não da obtenção de preceitos morais a partir dos quais o estado de direito funcionaria mais

<sup>9</sup> CI, III, 6.

<sup>10</sup> Klossowski. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 20.

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

<sup>12</sup> Klossowski, op. cit., p. 27.

adequadamente, mas uma crítica aos pressupostos mesmos do estado a partir de seu desempenho histórico. E é neste sentido essencialmente provocador que devemos tomar o caráter político que há no pensamento de Nietzsche. Ele, de fato, não traz em suas idéias uma boa palavra sobre a cultura, mas uma “contra-cultura.”<sup>13</sup> Sua intenção é, em primeiro lugar, redefinir o papel do homem no horizonte da cultura ocidental, incitando-o a se tornar beneficiário, e não vítima de seus próprios valores, como ocorre nas sociedades capitalistas, socialistas e religiosas.

Se quisermos encarar adequadamente o pensamento político de Nietzsche, teremos que lidar com imagens e idéias absolutamente reprováveis de um ponto de vista “humanitário”, entendendo-as como componentes necessários na articulação de um contra-discurso face à modernidade política, para a qual Nietzsche reserva os piores juízos. Mas, antes de condená-las, antes de, mais uma vez, reservar a Nietzsche a clausura do exotismo intelectual, negligenciando o poder provocador de seu pensamento, é importante atentar para os problemas que ele deseja expor através deste contra-discurso.

### 2.1.2

#### A atualidade de Nietzsche

Outra questão problemática, ainda no âmbito de uma preparação para compreensão desse viés político da obra de Nietzsche. Simultaneamente à preocupação de reinterpretar a história sob o viés do problema moral, Nietzsche reserva boa parte da crítica ao desempenho político de seus compatriotas — o “homem de hoje”, de quem ele se diz “fatalmente contemporâneo”.<sup>14</sup> Todavia, muitas das condições que vigoravam em sua época e que, segundo ele, propiciavam a manutenção do tipo homem rebaixado e mercantilizado, são amplamente encontradas em nossa atualidade. A transvaloração de todos os valores da cultura ocidental passa necessariamente pela superação da sociedade de consumo e conforto, do trabalho aviltante, das formas de vida comprometidas com crenças

---

<sup>13</sup> Deleuze. “Pensamento nômade.” In.: *Nietzsche hoje*, p. 57.

<sup>14</sup> AC, 38.

religiosas, ascéticas, estéticas. De modo que, a despeito dos seus mais de cem anos, a crítica que Nietzsche realiza ainda nos diz respeito, pois perduram as condições para rebaixamento e mediocrização do tipo homem. Assim, que não se estranhe se neste trabalho saltarmos de uma época à outra, ao sabor dos textos nietzscheanos. Nos utilizamos da mesma liberdade interpretativa com que Nietzsche transpôs os problemas de seu tempo para o amplo campo da cultura, da história e da moral.

Entretanto, cabe dizer que se as condições culturais condenadas por Nietzsche estão todavia presentes nos dias de hoje, o mesmo não ocorre com sua crítica. Se há mais de um século seu pensamento já não encontrava lugar nem à esquerda nem à direita dos movimentos sociais e partidários, hoje, com a derrocada e falência dos valores liberais e socialistas, podemos ver com mais clareza que não tendo nada a compactuar com esses movimentos, a obra de Nietzsche permanece como fonte quase inexplorada de reflexão política. Embora em nada semelhante aos cânones prescritivos da filosofia política de inspiração rousseauiana e hobbesiana, boa parte dos problemas levantados por Nietzsche encerram, em última instância, um sentido político profundo. Diante do ridículo espetáculo político-teológico que assistimos via satélite, diante da falência da representação política — alguém mais duvida de sua ineficácia? — diante das guerras e do “racismo institucional”<sup>15</sup> que protege os países desenvolvidos, percebe-se que a filosofia de Nietzsche, embora em um sentido muito particular, *sempre fora política*, pois sempre buscou desarticular o discurso do poder, sempre contra a mediocrização das formas de vida, sempre contra os valores de regulação e contenção tão caros à sociedade contemporânea. Se há uma política em Nietzsche, ela deve ser entendida não a partir das matrizes modernas da filosofia política, ou seja, não a partir da necessidade de conter e domesticar o homem através da imposição de regras de convívio, ao contrário: se o homem é inescapavelmente um animal político — pois troca, aprende e exercita seu poder em relação com outros indivíduos — o “político” na filosofia de Nietzsche não deve ser entendido como a “pequena política”

---

<sup>15</sup> Marable. *L'amerique noire*. In: Open Magazine, Westfield, New Jersey, 1992.

republicana que vimos até então, mas como uma política para fins de cultivo do tipo homem e da humanidade, uma “grande política.”

A filosofia de Nietzsche, nesta perspectiva, passa por um processo de “esclarecimento”, após anos seguidos de equívoco e má utilização.<sup>16</sup> Temas como a “grande política” e a política alemã emergiram de seus textos graças a uma perspectiva diferenciada nascida dos esforços de Georges Bataille e Pierre Klossowski, que se prolonga no resgate histórico-filológico e interpretativo de Giorgio Colli e Mazzino Montinari e desemboca, nos dias de hoje, em que boa parte da filosofia política contemporânea se utiliza de seu aporte crítico como ponto de partida.<sup>17</sup> Pois, ao articular uma crítica dos pressupostos que fundamentam a cultura de nosso tempo — lançando, inclusive, um olhar sobre a standardização das estruturas econômicas, políticas e sociais —, a crítica em Nietzsche nos dispõe ferramentas de compreensão tão problemáticas quanto indispensáveis. De acordo com a noção de que a *crítica dos valores morais* se caracteriza, sobretudo, por uma crítica da cultura e quaisquer assuntos que abordemos em Nietzsche, a política inclusive, deve levá-la em conta, podemos afirmar que sua obra adquire nos dias de hoje uma força de sugestão ainda maior, justamente por perdurarem as condições de rebaixamento cultural do homem, acentuadas pela projeção de um sentido eminentemente mercantil e econômico sobre os valores que norteiam a vida na Terra.

---

<sup>16</sup> Cf. p. ex., Pfaff. “L’ombre portée de Leo Strauss.” *In.*: The International Herald Tribune. Trad. do inglês por Marcel Charbonnier. Paris, 15 de maio, 2003. Neste artigo, narra-se a relação entre Leo Strauss e o conservadorismo americano, citando Nietzsche como uma das suas maiores influências. É desnecessário demonstrar que, se a “grande política” se orienta para fins de cultivo do tipo homem e da humanidade, certamente não se pode pensar na sociedade e no estado americano como exemplos.

<sup>17</sup> Como exemplo, Robert Kurz com sua “crítica radical do valor” e Antonio Negri com a “crise da representação”, que realizam uma crítica cultural e moral do ocidente, apontando, por trás da fachada econômica progressista e do discurso caridoso, a cínica manutenção da forma-estado, do aparelho jurídico e do valor-mercadoria. Kurz, Robert. *Os últimos combates*. 4ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997 e Negri, Antonio. *O Poder Constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

## 2.2

### Crítica da moral e *décadence*

#### 2.2.1

##### O díptico moral/valores

Diante dos descaminhos da civilização ocidental, tão terríveis quanto estimulantes, Nietzsche nos leva a considerar a seguinte questão: com o desenvolvimento da sociedade industrial e ampliação das condições de comunicação, cada vez mais, o mundo nos revela uma complexa teia de significados e de intérpretes para estes significados. Muitos se arrogam o direito à verdade, mas na história do pensamento poucos se preocuparam em avaliar o valor do valor de verdade, isto é, se este valor propiciava uma perspectiva produtiva e afirmadora da vida, ou se, ao contrário, promovia um estado generalizado de crença, dependência e passividade; tampouco se empenharam em identificar as motivações por trás da necessidade de se afirmar o valor de verdade como valor nobre, bom e útil. Ora, não devemos nos perguntar quem afirma e com que intenção afirma tais valores, inclusive pesquisando em nós mesmos até que ponto participamos, com idéias e atitudes, de valorações que não nos dizem respeito? Nós que vivemos num país cujo rumo permanece vinculado à história do colonialismo, nós do “terceiro mundo”, não deveríamos considerar a discrepância solidária entre a tradição racional que se desenvolve a partir do século XVI e, simultaneamente, o colonialismo impulsionado pelo avanço dos valores mercantilistas sobre o mundo, às custas de expropriação e violência?<sup>18</sup> Mais precisamente, não devemos pesquisar a fundo, buscando inclusive nas formas de vida, isto é, procurando exteriormente aos desenvolvimentos exclusivamente teóricos, os efeitos de um sistema de valores sobre a conduta e os hábitos? Da mesma forma, se quisermos nos situar sob uma perspectiva realmente crítica, não devemos também nos perguntar pelas modulações que esses valores produzem sobre a vida, e que podem ser

---

<sup>18</sup> Cf.: GC, 147: “O que os povos selvagens tomam primeiramente dos europeus? Aguardente e cristianismo, os narcóticos europeus. — E o que os leva mais rapidamente à ruína? — Os narcóticos europeus.”

observadas na instituição da lei e do estado, mas também nas expressões microscópicas de um corpo social?

Assim, problematizar o conteúdo político do pensamento nietzscheano requer que se faça um questionamento radical dos pressupostos dos valores morais que norteiam as práticas e idéias da vida contemporânea. Mas o elemento catalisador que permite este salto, aparentemente arbitrário, da época de Nietzsche para a nossa, é a perspectiva crítica. A análise do conteúdo político em Nietzsche é inseparável de um exame da *crítica*, tal como ele a concebeu. Deleuze afirma que “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma *crítica*.”<sup>19</sup> E, de fato, é o que podemos ler em *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche afirma sua *nova exigência*:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.<sup>20</sup>

Embora formulada em sentidos diversos, a crítica, como crítica dos valores morais, sempre esteve presente na filosofia nietzscheana. Em *Ecce Homo*, Nietzsche identifica o início de sua crítica à moral em *Aurora* (1881). Entretanto, já no panfleto intitulado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral* (1873), percebemos a inquietação do autor acerca do problema da insipidez do valor de verdade — sobretudo a verdade de cunho socrático-positivista — e de seu relativo sucesso no horizonte da cultura moderna. Adiante, em *Humano, Demasiado Humano* (1878), também encontramos elementos de uma crítica à moral em diversos níveis: crítica da religião, da filosofia, do comportamento, dos modos de vida, da política etc. Ao mesmo tempo, antes mesmo de utilizar a palavra “genealogia”, Nietzsche já se refere a uma espécie de “preparação” que permite ao filósofo “o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”, dando “ao

---

<sup>19</sup> Deleuze, op. cit., p. 1.

<sup>20</sup> GM, Prólogo, 6.

espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura.”<sup>21</sup> Em outro momento, refere-se a

uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as *emoções* que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade.<sup>22</sup>

Ainda em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche alude a uma “história da evolução dos organismos e dos conceitos”<sup>23</sup>, bem como a uma “arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes”<sup>24</sup>. Não nos enganemos quanto ao caráter impreciso das definições que sugerimos aqui sob a denominação *crítica*, quando Nietzsche ora chama de ciência, ora de arte, este imenso trabalho de pesquisa e pesagem dos valores morais *in loco*. A estrutura da crítica dos valores morais é propositalmente inversa às estruturas da metafísica alemã; conserva uma pluralidade de enfoques, desestabiliza o próprio solo argumentativo; desequilibra as mediações possíveis, apela para as emoções. Nesta perspectiva, Nietzsche participa do mesmo movimento materialista de desarticulação da ideologia alemã, que Heinrich Heine e Karl Marx empreenderam a partir de meados do século XIX, cujo legado aponta, entre outras “verdades desagradáveis”, o profundo atraso alemão em relação aos outros países da Europa como um reflexo, por um lado, de sua galopante militarização<sup>25</sup>, e por outro, da insipidez delirante de sua metafísica.

Neste ponto, gostaríamos de contextualizar o modo como Nietzsche trata da *moral*, bem como a relação ambígua que ela mantém com a palavra “valores” em seu pensamento. No registro dos fenômenos, os valores são crenças relativamente inabaláveis, constituídas e reificadas por obra de motivações e condições esparsas e diversas, ficando sua análise à mercê ou da simpatia dos grupos que compartilham esses mesmos valores, ou da antipatia daqueles que não os compreendem. Os valores são elementos multifacetados, intercorrelacionais e abrangentes, cujo produto total — a

<sup>21</sup> HDH, prólogo, 4.

<sup>22</sup> Idem, 1.

<sup>23</sup> Idem, ibidem, 10.

<sup>24</sup> Idem, ibidem, 35.

<sup>25</sup> Cf.: Elias, *Os alemães ¾ A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, p. 123-24.

“cultura” — reflete uma série de padrões, que Nietzsche chama “moral”. Por isso, pensar os “valores” é, automaticamente, pensar os “modos de vida” que lhe são correlatos, *pois o valor não é um artefato ideal, mas expressão dos modos de vida*. O valor não é um “plano mental”, nem um conceito a partir do qual se deflagra a ação, mas um complexo expressivo formado por atividades diversas, práticas e mentais: “ao falar de valores, falamos sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores.”<sup>26</sup>

Na medida em que a crítica tem por objeto comum a moral e, portanto, tem por horizonte a capacidade intrínseca ao homem de produzir modos de vida e valores correlatos — que inclusive se refletem na organização política e social —, podemos dizer que o sentido primordialmente político em Nietzsche se efetua na preocupação em pensar as formas de vida e sua expressão positiva e verificável, mas também, e sobretudo, as possibilidades de seu cultivo. Desse modo, a crítica da moral que Nietzsche empreende não é exatamente uma crítica à moral em si<sup>27</sup>, mas à sua perigosa aclimatação, especialmente em ambientes religiosos ou democráticos, nos quais o sentimento de segurança, as conveniências e facilidades impróprias para o cultivo do *Übermensch* são largamente difundidos. A crítica dos valores morais se refere, em parte, à moral “no sentido pejorativo”<sup>28</sup> — moral de rebanho —, mas também às possibilidades de cultivo de outros hábitos e valores. Não se trata portanto da “destruição da moral”, pois não está em poder do homem prescindir dela. A moral, como corpo de valorações intrínseco às formas de vida dos grupamentos humanos, é elemento constituinte e fundamental de suas relações. Trata-se portanto da possibilidade de se cultivar outra moral, e portanto, outras formas de vida, em direção a “uma elevação do homem.”<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> CI, V, 5.

<sup>27</sup> Cf.: p. ex., HDH, 1 e GC, 114.

<sup>28</sup> Leiter. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, p. 74. “Nietzsche takes to be characteristic generally of “morality” in his pejorative sense (...) that is, morality as the object of his critique.”

<sup>29</sup> ABM, 257.

## 2.2.2

### O díptico niilismo/*décadence*

Nietzsche realiza a *crítica* dos valores morais analisando a “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” que constituem as formas de vida e o contexto social que o rodeia. 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 tipo homem. Mas qual seria então a forma, quer dizer, os elementos constitutivos desse processo de rebaixamento? A forma do niilismo em Nietzsche — niilismo 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. Entretanto, vejamos quando Nietzsche se refere à “rebelião escrava na moral”:

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>30</sup>

Percebe-se que a questão do niilismo implica numa análise do problema do ressentimento. Porém, antes de prosseguirmos, chamamos atenção para a forma com que Nietzsche expõe o problema, fonte e estímulo de mal-entendidos e equívocos por parte de diversos intérpretes.<sup>31</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 da modernidade política, concretamente materializados nas formas jurídicas e

<sup>30</sup> GM, I, 10.

<sup>31</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.

no Estado. Podemos dizer 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 e os inimigos, fantasia uma reação imaginária. Na visão de Nietzsche, os elementos políticos e culturais da vida moderna — e contemporânea, insistimos — 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 crítica adquire um duplo aspecto composto por uma perspectiva constitutiva e ontológica, e outra, histórica e cultural, que às vezes dialogam, às vezes entram em conflito — como é o caso da citação acima, onde elementos constitutivos e historicamente delimitados se misturam na análise. Se quisermos acessar o rol de questões que envolve o problema do ressentimento, bem como de sua repercussão sobre a questão do niilismo, devemos atentar para esta ambivalência como mais um procedimento utilizado por Nietzsche na construção de seu contra-discurso.

Levando em conta esta ambivalência, enumeremos três elementos centrais que, entrelaçados, compõem a problemática do niilismo e da *décadence* em Nietzsche, a saber: 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 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>32</sup>

---

<sup>32</sup> ABM, 260

A moral nobre para Nietzsche se define pela 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, quer dizer, entre senhores e escravos, entre ativo e reativo, se dissolve diante desta afirmação. A moral nobre exprime aquilo que Deleuze chama de força ativa, enquanto a moral escrava denota uma força reativa; 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>33</sup> Pois o que Nietzsche tem 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 à 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 — a não ser quando realiza suas análises pré-históricas, onde a proeminência política é determinada pela proeminência espiritual.<sup>34</sup> Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche nos lembra que

é possível que hoje em dia se encontre no povo, no povo baixo, especialmente camponeses, mais nobreza relativa de gosto e tato na reverência do que nesse semimundo do espírito que lê jornais, os homens cultos,<sup>35</sup>

o que nos leva a crer que o diferencial não reside nos elementos herdados ou reificados por um sistema de valores determinados, mas justamente às 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. Neste ponto, retomemos a questão do “combate contra a cultura”: o que Nietzsche pretende que se combata

<sup>33</sup> Cf.: Ansell-Pearson, op. cit., p. 126.

<sup>34</sup> GM, I, 6.

<sup>35</sup> ABM, 263

senão a impotência do indivíduo diante de valores com os quais ele pouco tem em comum, a partir dos quais se torna apenas um brinquedo de seus hábitos? 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>36</sup> 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 conceber a vida e o mundo, sem que, entretanto, seu agente esteja livre de determinadas inflexões da moral escrava; de outro lado, o cultivo do hábito estável e cristalizado, das crenças e da verdade estática, da convicção, entretanto sem que seu agente esteja privado de inflexões nobres. Essa outra tensão, característica da crítica, define em parte a perspectiva que Nietzsche adota acerca do problema moral, pois para ele, idealizar um tipo absoluto 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 em 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>37</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

---

<sup>36</sup> ABM, 260.

<sup>37</sup> A, II, 102.

originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor.<sup>38</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 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>39</sup>

Toda moral escrava, inclusive as inflexões “escravas” dentro de um grupamento humano ou de um indivíduo, se ressentem 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>40</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 idéias, 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, como “pai da moral”<sup>41</sup>, instaura uma espécie de recusa a todo elemento desestabilizador.

O “combate contra a cultura”, portanto, não deve figurar como um argumento contra a cultura em si, mas pela mudança de sentido da cultura,

---

<sup>38</sup> HDH, 18.

<sup>39</sup> ABM, 225.

<sup>40</sup> Idem, 192.

<sup>41</sup> Idem, 201.

tal como ela se desenvolveu até então. A cultura do ponto de vista socrático e judaico-cristão que, segundo a complexa hipótese de Nietzsche, transmutou-se no que conhecemos como modernidade política<sup>42</sup>, opera como “instrumento de domesticação”, cuja função é “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”<sup>43</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 auto-conhecimento. O contra-discurso de Nietzsche traz o combate contra a supressão do tipo singular, cujos atos e idéias não se guiam pelos hábitos da maioria, às vezes ao preço de sua própria vida. A rebelião escrava na moral é uma “revolução” contra as exceções, uma forma de expurgar todos os procedimentos e idéias que injetam estranheza e desconfiança no corpo social. Baseado nestas idéias, 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. 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 nietzscheana: 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 em 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>44</sup> A crítica da moral em Nietzsche,

---

<sup>42</sup> Idem, 202.

<sup>43</sup> GM, I, 11.

<sup>44</sup> HDH, 637.

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 futura. 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 erético”<sup>45</sup>, o indivíduo que espalha na comunidade o germe da desestabilização. Como ele afirma,

existe um êxito contínuo de casos isolados em pontos distintos da terra, e no meio das mais diversas civilizações, com os quais se representa efetivamente um *tipo superior*, alguma coisa que, em relação à humanidade inteira, constitui uma espécie de super-homem. Tais casos de grande êxito foram sempre possíveis, e sê-lo-ão talvez em todos os tempos. E até raças inteiras, tribos e povos podem, em circunstâncias particulares, representar semelhante homem de sorte.<sup>46</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 tinham por objetivo abolir o sofrimento, atenuando todos os elementos que poderiam estimular outros tipos de moral. Sade e Espinosa, mas também Sócrates e Cristo:

Este tipo de mais elevado valor existiu já com bastante freqüência; mas como um acaso, como uma exceção, nunca como querido. Pelo contrário, foi precisamente o mais temido; até agora tem sido quase o espantoso — e, por este meio, o tipo contrário resultou querido, educado, conseguido: a besta doméstica, a besta do rebento, a enferma besta humana — o cristão...<sup>47</sup>

Precisamente nesse ponto reside a questão do ressentimento. Sendo a criação de valores algo incontingente, a que toda comunidade está exposta, e

<sup>45</sup> Klossowski. op. cit., p. 27.

<sup>46</sup> AC, 4.

<sup>47</sup> Idem, 3.

o tipo superior, verificável em qualquer grupamento humano, como localizar a problemática do niilismo se Nietzsche ambigualmente ora critica, ora promove a criação de valores? Para Nietzsche, a desgraça da civilização ocidental 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>48</sup>

Para Nietzsche, os tipos superiores que vingaram no horizonte constitutivo da civilização ocidental, os teólogos e sacerdotes, não souberam dar 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 da existência, quer dizer, da idéia de uma existência outra, compensatória. Nestas condições, “a moral não é já a expressão das condições de vida e desenvolvimento de um povo, não é já seu mais singelo instinto vital, senão que se tornou abstrata, contrária à vida.”<sup>49</sup> A religião cristã, seus artífices e seguidores, se caracterizam pelo “instinto teológico” que substitui a experimentação por uma cultura da 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 e 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 repugnância, de toda a inimizade de todas as fronteiras e de todas as distâncias no sentimento.”<sup>50</sup> Ódio à realidade tal como ela se apresenta, e conseguinte fabulação acerca de outra realidade; exclusão de

<sup>48</sup> Idem, 8.

<sup>49</sup> Idem, 25.

<sup>50</sup> Idem, 30.

tudo aquilo que é fonte de dor, temor, e sentimentos desprazerosos; por fim, voz ativa para sentimentos persecutórios, delirantes e para a rigorosa economia da culpa.

Ora, transpondo essa questão para os últimos cento e cinquenta anos, tomemos os valores da modernidade política, que, para Nietzsche, reproduzem um mundo fantasmagórico: a “delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática”<sup>51</sup>, mas também o positivismo<sup>52</sup>, o “espírito objetivo”<sup>53</sup>, o nivelamento do homem moderno<sup>54</sup>, o “sentido histórico”<sup>55</sup>, o “esquartejamento” da Europa em estados nacionais<sup>56</sup>, o papel regulador da ciência<sup>57</sup> são elementos que revelam o sentido niilista que toma a Europa. Mas o que Nietzsche tem em mente quando nos diz que os valores do homem europeu “acusam a vida”? E o que levaria o homem a uma tal concepção de si e da vida?

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>58</sup>

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, como analisaremos no capítulo dois, 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>59</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

---

<sup>51</sup> ABM, 254.

<sup>52</sup> Idem, cf., p. ex., 10 e 204.

<sup>53</sup> Idem, 208.

<sup>54</sup> Idem, 259.

<sup>55</sup> Idem, 224.

<sup>56</sup> Idem, 208.

<sup>57</sup> Idem, 24.

<sup>58</sup> CI, III, 6.

<sup>59</sup> Idem, VI, 8.

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>60</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>61</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 dos povos”<sup>62</sup>, na 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.

Assim, não se pode dizer que a eliminação e superação da *décadence* seja o principal objetivo da crítica que Nietzsche realiza. A *décadence* se configura no seu pensamento como uma inflexão inevitável, inerente a todo e qualquer desenvolvimento humano, para o qual o tipo homem deveria se preparar, com o qual poderia aprender — afinal, experiência quer dizer “má experiência.”<sup>63</sup> Ela não se configura somente como movimento

---

<sup>60</sup> ABM, 260.

<sup>61</sup> AC, I, 6.

<sup>62</sup> Idem, Introdução.

<sup>63</sup> ABM, 204.

historicamente delimitado, embora muitos aspectos do pensamento nietzscheano remetam no mais das vezes à situação européia; ao contrário, a *décadence* pode ser verificada nos mais diversos momentos da história. Ela não é um sintoma do niilismo europeu sem que seja concebida também como retomada de um movimento próprio a qualquer época, a qualquer local onde se tenham os grupamentos humanos como exemplo.<sup>64</sup> Ou seja, a *décadence*, como antipatia em relação à existência, é também uma expressão do niilismo e da “doença da vontade”, e sua história perpassa todas os momentos protagonizados pelos homens. A expressão da *décadence* na constituição moral contemporânea — a religião, a modernidade política, a ciência como fim em si mesma — e seus tipos — o sacerdote, o filósofo<sup>65</sup> —, são apenas indícios do problema contra os quais Nietzsche dirigirá sua crítica. Mas o problema maior, repito, não se encontra formulado na “superação” da *décadence*. Vejamos porque.

Justificando sua “neutralidade (...) e ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida”<sup>66</sup>, Nietzsche afirmava ser um “experimentado em questões de *décadence*”<sup>67</sup>, que “para os sinais de ascensão e declínio (...) tem um sentido mais fino”, pois “conhece ambos, é ambos.”<sup>68</sup> Não cabe ao “filósofo do futuro” refutar as condições para uma situação *décadent*, mas preparar o espírito para a perspectiva trágica, 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, porque 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

<sup>64</sup> Cf.: CI, L II, 11 e III, 6.

<sup>65</sup> O.P.C. (XIV), p. 185; KSA 15 [20].

<sup>66</sup> EH, II, 1.

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Idem.

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>69</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>70</sup>

Neste último aforismo, 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 da promiscuidade 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 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>71</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. Mas não se trata de uma apologia do individualismo. Nietzsche denuncia o caráter religioso e abstrato da representação política, que suprime e interdita o

---

<sup>69</sup> ABM, 242.

<sup>70</sup> Idem, 260.

<sup>71</sup> HDH, 481.

cultivo individual; mas, obviamente, este cultivo não pode remeter-se simplesmente a uma adequação à segurança da vida burguesa, através do emprego, da família e da administração dos bens. A dureza indeterminada desta tarefa se afigura como uma das dificuldades intransponíveis do pensamento nietzscheano, 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 da ação*, esta indeterminação, marca o sentido contra-cultural do “tipo superior” nietzscheano. Em nome desta complexidade, desta abertura que é inerente ao caráter prospectivo da filosofia de Nietzsche, procuramos 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...

A análise do niilismo, tal como Nietzsche o percebe, revela a “doença da vontade”<sup>72</sup> incrustada nos hábitos e valores europeus. Para ele, essa doença foi disseminada pelo socratismo e pelo cristianismo, mas atravessou todos os setores da vida. A moral escrava ganha espaço através 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 e à vida, este niilismo contemporâneo denunciado por Nietzsche se reveste de aparente assepsia 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 virulência dos valores mercantilistas poderá iniciar um processo de reversão deste niilismo contemporâneo. Superá-lo depende, pois, de uma atividade que não é

---

<sup>72</sup> ABM, 208.

exclusivamente política ou econômica, nem somente relativa a um cultivo individual, mas estritamente vinculada à ação em todos esses âmbitos.

## 2.3

### Uma outra “sensibilidade moral”

#### 2.3.1

##### Afeto e experimentação

O excesso de cautela acerca dos sentidos políticos da obra de Nietzsche ocorre porque ela recusa frontalmente os valores compartilhados de alto a baixo na escala da política institucional e dos valores iluministas. Mas esta recusa agride não somente os pressupostos teóricos dessas forças políticas: Nietzsche não se dirige a uma “crença”, mas a cada leitor. O que ele deseja é chamar atenção para o elemento latente na “sensibilidade moral”<sup>73</sup> de cada leitor, fustigando, mais especificamente, nosso *gosto* moderno, pois

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 frequentemente 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>74</sup>

A valorização da *commune*, da *res publica*, da “opinião pública”, quer dizer, da submissão à perspectiva gregária, atestam a uniformização do gosto moderno. Se aceitamos passivamente a imposição de certas formas de vida, isto ocorre porque *nossos afetos*, que determinam nossos modos de vida, coadunam-se com esta imposição. Nossos valores dependem em boa parte do nosso *gosto*, embora se prefira comumente pensar somente acerca das “condições de possibilidade” epistemológicas, metafísicas, sociais e

---

<sup>73</sup> ABM, 186.

<sup>74</sup> GC, I, 39.

econômicas. Mas, como frisamos acima, os valores denotam formas de vida, pois não são elementos isolados da esfera existencial. Por isso, Nietzsche afirma que

não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância (...) Não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências afirmem o contrário.<sup>75</sup>

Entretanto, Nietzsche afirma simultaneamente que “não temos o direito de atuar isoladamente em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade.”<sup>76</sup> Não podemos dizer, portanto, que seu pensamento traduza tão somente um individualismo, pois o cultivo individual, no mais das vezes, estimula na comunidade tanto a rejeição quanto a propensão às alterações no código vigente, e esta disposição parte das alterações na sua própria constituição afetiva. Por um lado, a possibilidade de cultivo individual, desprendendo-se dos valores introjetados durante a formação pessoal, em direção a uma independência relativa; por outro lado, a possibilidade deste comportamento se espalhar, se expandir, ainda que de forma truncada e nem sempre positiva.

Na perspectiva de Nietzsche, o que constitui a moralidade niilista e *décadent*, ou seja, a moralidade que se abstém de cultivar outras formas de vida em favor da obediência é, não a razão moral, técnica ou institucional, mas o “sentimento forte.” Diz Nietzsche:

(...) os filósofos transportam o conceito de “interior e exterior” para a essência e aparência do mundo; acham que com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior, aproximamo-nos do coração da natureza. Mas esses sentimentos são profundos apenas na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados grupos complexos de pensamentos, que chamamos de profundos; um sentimento é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha. **Mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo pensamento metafísico;** se retiramos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento *forte*, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo<sup>77</sup>

<sup>75</sup> ABM, 264.

<sup>76</sup> GM, Prólogo, 2.

<sup>77</sup> HDH, 15. Os grifos são meus (N. do A.).

À medida que ignoramos nossa constituição afetiva, desprendemos nossas ações e valores do sentimento que nos impulsiona a agir de determinada maneira. Geralmente, creditamos nossas ações ao poder de decisão do livre-arbítrio, louvando sua graça quando agimos adequadamente, lamentando sua falta quando nos arrependemos. Entretanto, o horizonte existencial visado por Nietzsche tem na compreensão e controle dos afetos seu elemento primordial: as dificuldades morais se dão na medida em que compreendemos mal o corpo e interpretamos seus sinais de prazer e desprazer de forma inadequada. Superar o "sentimento forte", adestrá-lo, saber interpretá-lo num processo constante de mediação, são elementos de uma cultura superior. Neste sentido, são muitas as dificuldades que nossa "sensibilidade moral" enfrenta quando nos deparamos com o sentido político da filosofia de Nietzsche, e isto afirmamos com base não somente nas discussões teóricas acerca de sua filosofia, mas sobretudo a partir dos seus pressupostos existenciais. Em primeiro lugar, uma política em Nietzsche não prevê a segurança, mas elogia o perigo e a má experiência como fonte de sabedoria. Se o caráter prescritivo da filosofia política de inspiração rousseauiana e hobbesiana trata de circunscrever o comportamento, de modo a delinear uma conduta mínima, é porque há a necessidade objetiva dos governantes de promoverem uma política de "estabilidade", contra a qual Nietzsche se voltará, por ver nela um mal para a educação dos espíritos fortes e afirmativos. Em segundo lugar, a política em Nietzsche não demoniza o desconhecido e o estrangeiro, ao contrário: se há a possibilidade de isolarmos aspectos políticos do pensamento nietzscheano, este pensamento é fundamentalmente supra-nacional<sup>78</sup>, cosmopolita, "europeu", pois, como ele escreve "eu trago a guerra, mas não entre povos."<sup>79</sup> Em terceiro lugar, uma política em Nietzsche não se pautaria em nenhuma espécie de "contrato"<sup>80</sup>, nenhuma sorte de ilusão que converta as múltiplas condições da cultura a uma obrigação moral unívoca, para fins de controle e supressão da violência. Na medida em que, na crítica nietzscheana, somente através do cultivo individual se pode chegar a outras

---

<sup>78</sup> GC, 377.

<sup>79</sup> O.P.C. (XIV), p. 377; KSA, 25 [1].

<sup>80</sup> GM, II, 17.

formas de vida — o que constitui uma objeção à representação política — então esta formulação depende sumamente 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 sua “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>81</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>82</sup>, podemos dizer que as condições de superação do desprazer, da dor, do contra-gosto que nos toma diante de toda oposição, toda forma de vida estrangeira e desconhecida, são as mesmas condições de possibilidade do tipo “mais forte.” Por este motivo, o aspecto político que se encontra no cerne do pensamento nietzscheano só pode ser situado na medida em que nós, leitores, produzimos em nós mesmos, uma “outra sensibilidade”, divergente da sensibilidade moral republicana. Por este motivo ele é tão categórico, quando, na introdução de *O Anticristo* afirma:

as condições sob as quais alguém me compreende, fazem com que esse alguém me compreenda *necessariamente*. Cumpre ser íntegro até à dureza nas coisas de espírito para poder suportar a minha seriedade e a minha paixão; cumpre estar habituado a viver nas montanhas, a ver *abaixo* de si o mesquinho charlatanismo atual da política e do egoísmo dos povos. <sup>83</sup>

O texto nietzscheano, impreciso, difícil, considerado por alguns intérpretes “mais literário que filosófico” <sup>84</sup>, na verdade opera sobre a nossos afetos, nossa sensibilidade moral e não tão somente sobre o nosso discurso, nossa “razão”. A crítica está endereçada não à nossa consciência, não à nossa razão, mas à nossa sensibilidade, isto é, ao raio de ação de nossas vidas, de acordo com os valores e objetos que amamos ou odiamos, com os

---

<sup>81</sup> HDH, 138.

<sup>82</sup> AC, I, 2.

<sup>83</sup> Idem, Introdução.

<sup>84</sup> Vattimo. *Introduction à Nietzsche*. Paris: Éditions Universitaires, 1988, p. 13.

quais afirmamos aquilo que somos.<sup>85</sup> As possíveis contradições de seu estilo e seu pensamento, ressaltadas por muitos de seus comentadores<sup>86</sup>, não são construídas como um discurso racional e sistemático acerca da vida, mas nos estimulam, através de provocações, a pesquisar essa sensibilidade diferenciada. A crítica nietzscheana não tem por objetivo “ensinar a pensar”, não prescreve nenhuma fórmula, pelo contrário: esta crítica “não se trata de justificar, mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade.”<sup>87</sup>

O que Nietzsche pretende estimular em nossa compreensão das coisas, 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 digital, busca por celebridade, segurança financeira, ou o simples desafio na religião e para-religiões: ao contrário, a crítica é uma exortação ao cultivo de outras formas de vida, que possam superar as dificuldades e perigos que a formação e o peso normativo da cultura opõe ao indivíduo. Para isso, Nietzsche torna “insustentável a situação de seus contemporâneos.”<sup>88</sup> Na medida em que a crítica está endereçada aos modos de vida e aos valores constitutivos dos diversos grupamentos humanos, se direciona, portanto, não somente a grupos específicos, nem exclusivamente a intelectuais, mas sobretudo ao leitor anônimo, que tenha ouvidos para o caráter plural da crítica. Esta intenção se confirma na pluralidade de enfoques e no interesse generalizado que sua filosofia suscita ainda nos dias de hoje.

Pensar a política em Nietzsche em toda sua dimensão sugestiva requer, portanto, que o próprio leitor opere o deslocamento de sua percepção “moral”, vinculada aos valores do pensamento político moderno, e se projete a uma dimensão verdadeiramente crítica desses mesmos valores. Instaurar uma “outra sensibilidade” significa inclinar-se ao movimento preliminar de desprendimento dos valores que marcam nossa formação, e, por outro lado, buscar um crescimento na ordem mesma dos valores. Realizar uma crítica da moral, significa, portanto, questionar todos os valores que embotam a independência e a capacidade de criação e mando:

---

<sup>85</sup> Cf.: HDH, 58 e 138.

<sup>86</sup> Vattimo, op. cit, p. 12.

<sup>87</sup> Deleuze, op. cit., p. 77.

<sup>88</sup> Camus, Albert. *O Homem revoltado*, p. 93.

“Não se prender a uma pessoa, (...) a uma pátria (...), a uma compaixão, (...) a uma ciência”, nem mesmo ao nosso “desprendimento” e às nossas virtudes.<sup>89</sup> Não se prender a um valor específico significa manter distância e visão panorâmica dos valores cristalizados, das bem acabadas oposições de valores, dos valores “superiores à vida.” Os conceitos de “verdade” e “livre-arbítrio” são insuficientes e prejudiciais não somente por conta dos exemplos cotidianos que os desmentem, mas, sobretudo, porque seus significados amenizam o impacto e a expressão da ação individual. Para Nietzsche, o princípio de realidade e identidade, as estruturas representativas, o direito penal, as religiões e superstições de toda sorte geram formas de vida dependentes. “Não se prender” significa mediar as relações entre o espírito e os fardos, e salvaguardar a experiência dos modos de vida que tais valores geram. Salvaguardar o “espírito” — entenda-se: espírito como capacidade de dissimulação e criação<sup>90</sup> — corresponde a mantê-lo numa perspectiva sempre propensa a compreender o mundo a partir das nuances constitutivas dos elementos mentais e materiais que o compõem, mas também a partir de uma ação, contrária em relação à moral vigente.

### 2.3.2

#### Contra Kant

Desta forma, não podemos dizer que Nietzsche realizou uma *crítica*, como que para inseri-lo em uma tradição com a qual ele rompeu definitivamente. Neste ponto, se faz necessária uma diferenciação entre a *crítica* em Kant e em Nietzsche. Por que não inseri-lo na tradição crítica inaugurada por Kant? Por que afirmamos que Nietzsche realiza uma *outra crítica*? Contudo não se trata de avaliar cada uma das críticas em seus detalhes, mas buscar uma diferenciação ao nível dos seus pressupostos. Vejamos o que nos diz Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando nos fala de uma “obrigação”:

---

<sup>89</sup> ABM, 41.

<sup>90</sup> Idem, 44.

Cada coisa da natureza opera segundo leis. Só um ente racional tem a faculdade de agir *segundo a representação* de leis, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que para a dedução de ações de leis requer-se *razão*, a vontade não é senão uma razão prática. Se a razão determina inevitavelmente a vontade, então as ações de um tal ente, conhecidas como objetivamente necessárias, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *somente aquilo* que a razão, independentemente das inclinações, conhece como praticamente necessário, isto é, como bom.<sup>91</sup>

Este trecho ainda possui um desdobramento inevitável:

A representação de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatória para uma vontade, chama-se mandamento [da razão], e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*. (...) O imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com um outro fim.<sup>92</sup>

A diferença básica entre as críticas de Kant e Nietzsche reside na incompatibilidade entre os propósitos de cada autor. A atitude fundamental de Kant é um reconhecimento inquestionado da veracidade de seu problema, de modo que razão e verdade não são situadas enquanto *valor*, isto é, enquanto produto das formas de vida. Sua “falta de curiosidade”, como alude Nietzsche, resulta na profusão de definições e preceitos morais, considerados de antemão verazes e desejáveis: a razão, a conduta “moral”, a liberdade como responsabilidade etc. A Kant interessa também as “leis” do nosso pensamento, através das quais a pluralidade do *dever* pode ser suprimida e regularizada. Nietzsche, ao contrário, pergunta: quem quer a verdade, tal como ela é descrita por tantos filósofos? E a razão? Em que recôndito local da esfera terrestre habitam esses grupamentos humanos que *desejam* a verdade kantiana?

Não se tem achado perigoso para a vida o imperativo categórico de Kant!... Só espírito teológico o tomou debaixo da sua proteção! — Uma ação a que obriga o instinto da vida prova ser uma ação conveniente pelo prazer que a acompanha; e aquele niilista de entranhas cristiano-dogmáticas considerava a alegria como uma objeção... O que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir, sem necessidade interior, sem uma profunda eleição pessoal, sem *prazer* como autômato do “dever”?<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In *Os Pensadores — Kant*, p. 217.

<sup>92</sup> Idem, p. 218.

<sup>93</sup> AC, XI.

Para Nietzsche, Kant e sua tábua de valores representam o refinamento das estratégias teológicas de dominação e produção de valores. E, de fato, se analisarmos a filosofia de Kant, perceberemos presentes alguns dos elementos listados por Nietzsche na constituição do tipo sacerdotal: a impessoalidade do pensamento gregário, que se deseja “para todos”; a cisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente; a equivalência das ações; a razão como elemento abstrato, externo e regulador; a desvalorização dos sentidos, do corpo e da alegria. Mas, aos olhos de Nietzsche, o que parece limitar a crítica kantiana é a busca incondicional pela justificativa e edificação da razão como princípio puro. Justamente porque a convicção o manteve inevitavelmente preso ao “sono dogmático”, Kant não percebeu a razão como um valor que, com objetivos diversos, passou por uma série de apropriações e deformações. No prefácio à segunda edição da primeira crítica, Kant denuncia o “dogmatismo da Metafísica”, mas, em contra-partida, não realiza a crítica em termos de valores, quer dizer, não situa a razão no rol das produções humanas. Ao contrário, como diz Deleuze, Kant “reconhece os direitos do criticado” e mantém a razão numa posição indelével. Nietzsche, ao contrário, busca desmascarar, sempre parcialmente, *quem* se apropria de tais valores e *para que*. Podemos observar que *razão, lei, princípios* e, por fim, *vontade*, são categorias progressivamente dogmatizadas no pensamento kantiano, na medida em que Kant não põe em questão o valor desses valores. Nietzsche, ao contrário, pergunta: quem deseja a razão, e por que é desejável reconhecê-la como um *a priori*? É no questionamento deste *a priori* que Nietzsche concentra seus ataques à Kant. “Deus está morto”, mas, subordinando-o à razão, Kant o substituiu por uma “responsabilidade”, cujo critério de valoração permanece abstrato e impessoal. Se a crítica kantiana se caracteriza pela necessidade de estabelecer as condições para a razão e, simultaneamente, esta crítica deve ser total, não deveríamos nos perguntar por seus pressupostos? Não deveria ela, por sua pretensão à totalidade, suspeitar de seu próprio método, da própria veracidade de seu objeto, a razão?

A crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta deve ser sempre dogmática, isto

é, deve poder ser provada rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao dogmatismo, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro baseado em conceitos (o filosófico), segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito ela chegou a eles.<sup>94</sup>

Segundo as reflexões realizadas por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*, a intuição é a representação imediata do objeto ao nosso intelecto por meio de sensações. O conhecimento é uma função passiva, pois nós recebemos nossas experiências a partir da relação com as coisas. Kant se pergunta se os juízos sintéticos *a priori*, independentes da experiência, são possíveis. Nosso aparelho cognitivo é, segundo ele, dotado de dispositivos *a priori* que condicionam todo conhecimento, a saber, tempo e espaço. Tempo e espaço são intuições puras porque dão forma ao conhecimento; não possuem qualquer conteúdo e não carecem da experiência, pois são dispositivos formais constitutivos de nossa disposição cognitiva. Mas por que criar uma faculdade, quer dizer, um preposto para o pensamento e, portanto, para ação, legitimado no fato de ser “para todos”? O que deseja Kant com uma tal popularização de seu princípio? Nietzsche interpreta esse fenômeno como a “concepção geral do dever”:

A “virtude”, o “dever”, o “bem em si”, o bem com o caráter da impessoalidade e da validade geral; quimeras em que se expressa a degeneração, o último debilitamento da vida, a sutileza de Königsberg. As leis mais profundas da conservação e do crescimento exigem o contrário: que cada qual invente a sua virtude, o *seu* imperativo categórico. Um povo perece quando confunde *seu* dever com a concepção geral do Dever.<sup>95</sup>

Da mesma forma como os cristãos instauram e crêem num “outro mundo” para fins compensatórios, Kant suprime a complexidade e a pluralidade do real em favor de uma suposta unidade (tempo/espaço, razão/desrazão). Fundada num sistema que busca, de um lado, separar a razão do regime afetivo, e, por outro, conferir à razão o papel de organizador e regulador da ordem, a crítica kantiana diverge radicalmente da crítica nietzscheana. Ao contrapor Goethe a Kant, Nietzsche observa que o primeiro teria combatido “a separação de razão, sensualidade, sentimento,

<sup>94</sup> Kant. *Crítica da razão pura*, p. 19.

<sup>95</sup> AC, 11.

vontade...”<sup>96</sup>, enquanto o segundo teria buscado separá-los meticulosamente. Ora, com que propósito se estabelece uma instância superior do intelecto, supostamente independente dos afetos, senão para justificar uma lei? Para Nietzsche não existem “fatos morais”<sup>97</sup>, tal como se pode compreender da crítica kantiana. Todo fato, ao contrário, é um fenômeno aberto sobre o qual o filósofo deve se voltar, encarando as dificuldades acarretadas pela exigência de colocar-se “além do bem e do mal.”

Hoje podemos perceber mais profundamente o sentido da frase “só um ente *racional* tem a faculdade de *agir segundo a representação de leis*, isto é, segundo *princípios*, ou uma *vontade*.” Ela é quase uma premonição daquilo que, séculos mais tarde, o escritor George Orwell caracterizaria em 1984, isto é, uma sociedade de indivíduos controlados, agindo exclusivamente de acordo com princípios inquestionados, cuja vontade, enfraquecida ao extremo, já não cria valores, senão que os adota indiscriminadamente, apoiados pelos triunfos da razão e da tecnologia. Ora, não seria exagero afirmar que, com a simples substituição da palavra razão pela palavra controle, caracterizaríamos o estado descrito por Orwell, e confirmaríamos a influência que Kant manteve sobre o processo de constituição dos estados de direito, a reboque da longa e duradoura ascensão burguesa sobre o mundo. Assim, a filosofia crítica de Kant incorpora um platonismo moderno, prefigurando um mundo coordenado por sábios e burocratas (ou *philocratas*...), aptos a, respectivamente, decodificar e cumprir a lei. Ora, um mundo de controle e burocracia, sem malícia, desproporção, indeterminação, injustiça, desordem é justamente, na perspectiva de Nietzsche, um caminho para a *décadence*, quer dizer, para a impossibilidade de criação. Se quiséssemos nos aprofundar ainda mais no pensamento kantiano, certamente teríamos muito a realizar. Mas se adotássemos sua filosofia como uma explicação da totalidade do real, ou até mesmo como um parâmetro para a ação, teríamos que admitir apenas uma conduta: obedecer, ser responsável, agir conforme a lei. Para Nietzsche, esta não é a situação mais favorável para o tipo superior, singular, para a criação de novos valores e para a afirmação da vida.

---

<sup>96</sup> Idem, IX, 49.

<sup>97</sup> Idem, VII, 1.

Nietzsche desvela a necessidade de controle, de regulação, de sentimentos reativos que se afirmam no pensamento kantiano. Foi ele o primeiro filósofo a realizar a seguinte manobra intelectual: "toda grande filosofia foi até o momento a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas."<sup>98</sup> As “memórias involuntárias” a partir das quais Nietzsche elabora sua filosofia foram problematizadas ao extremo, ao que parece, em busca de seu próprio *imperativo categórico* — vide as reflexões do convalescente em *A Gaia Ciência*, a autobiografia delirante em *Ecce Homo*, entre outros exemplos. Ele procurou nas determinações culturais mais profundas os sintomas de uma vontade, chamando seus leitores para considerações do tipo “o alemão é incapaz do *presto* em sua língua: portanto (...) é também incapaz de muitas nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre.”<sup>99</sup> Buscou descobrir, por trás das obras e da reputação dos grandes filósofos, a forma de vida que motivaram Descartes a declarar seu amor à verdade, Kant a seu *imperativo categórico*, Rousseau a seu *contrato*, Hegel a seu *absoluto* etc. Tudo no sentido de mostrar quão frágil o pensamento se tornava à medida em que se fechava gradativamente sobre si mesmo, escondendo o modo de vida que o engendrou, o tipo de vontade que, de fato, é sua “condição de possibilidade.”

A crítica em Kant elabora todos os passos a partir de critérios totais e gerais, culminando numa lei indiscutível a ser seguida. Em Nietzsche, porque busca compreender as motivações e nuances que direcionam a constituição social, a crítica acaba por indicar a necessidade de outras formas de vida e de pensamento. Por isso Nietzsche é, por vezes, “equivocado” e inconveniente na definição de sua tarefa, porque ela não se reveste somente dos trajes da razão filosófica, científica ou econômica, senão que extrapola esse campo de ação teórica e busca na vida mesma, com seus terríveis e estimulantes exemplos diários, as bases para novas formas de vida. Ora, se a crítica tem por objeto a moral, como expressão das formas de vida, isto se dá sobretudo em favor de um desenvolvimento efetivo das potencialidades inexploradas pelo intelecto humano — em

---

<sup>98</sup> ABM, 6.

<sup>99</sup> Idem, 28.

direção àquilo que Antônio Cândido definiu como “estados mais completos de humanização.”<sup>100</sup> A filosofia de Kant, portanto, não pode, nem de longe, ser comparada à de Nietzsche, sem que se perca de vista a disjunção basilar de seus pressupostos.

## 2.4

### A política como moral, a moral como política

São comuns os decretos segundo os quais “a filosofia de Nietzsche se distingue sobretudo por sua crítica da religião, genealogia da moral e desconstrução da metafísica, [...de modo que ele] não seria em absoluto um pensador político.”<sup>101</sup> A desconfiança acerca desta restrição nos levou a pesquisar a questão, e encontramos a primeira pista em *Além do bem e do mal*:

Os trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do artístico, algum vasto corpo de valorações — isto é, anteriores determinações, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas “verdades.”<sup>102</sup>

Nietzsche sugere o reino do político como o reino da moral, isto é, tudo o que até então se pensou a respeito da política esteve exclusivamente identificado à moral. Ou, de modo mais abrangente, toda ação política, inclusive a ação do pensamento político, é reflexo de uma moral e exprime um corpo de valorações, isto é, um conjunto de valores que são afirmados por determinado corpo social. Entretanto, esses valores não são eternos e, mais cedo ou mais tarde, “um mais forte dominará o forte.”<sup>103</sup> Deduz-se daí que o campo do político é também o campo da moral, e qualquer avaliação da atividade política, bem como dos seus efeitos, deve ter a moralidade como fonte de investigação. Se os valores são resultantes de “anteriores determinações”, a moral e a política também o são. Logo, nenhum valor,

<sup>100</sup> Cândido. “O portador.” In *Os pensadores — Nietzsche*. São Paulo. Editora Abril. 1983.

<sup>101</sup> Como afirma Giacóia. Cf.: *Friedrich Nietzsche: A “Grande Política”: Fragmentos*, p. 7.

<sup>102</sup> ABM, 211.

<sup>103</sup> Idem, 241.

nem moral nem político, pode ser considerado um valor absoluto, uma regra a ser seguida por si só.

Assim sendo, podemos pressupor o seguinte: a moral, tal como Nietzsche a compreende, isto é, como corpo de valorações que se tornam gradativamente verdades absolutas, é exatamente fruto de uma inobservância, qual seja, a de que a realidade é o acontecimento que não pode nem deve submeter-se às regras da identidade. Os indivíduos não percebem, portanto, que cada acontecimento, cada ocorrência, é uma singularidade que dispensa necessariamente uma identidade. Atribuindo uma identidade às ocorrências do cotidiano, identificamos as causas e as conseqüências segundo critérios demasiado sensíveis e parciais, sempre em busca de maior adequação aos valores estabelecidos por um consentimento silencioso. O temor de que males ocorram e de que bens futuros não se concretizem imprimem nos grupamentos humanos um caráter irremediavelmente reativo, onde se valorizam as práticas e hábitos “confiáveis”, já excessivamente codificados. Percebemos que se forja, às custas de muito sangue e devoção, uma continuidade ontológica para o presente, pois no próprio gesto em que identifica a realidade, o teólogo já o reduz a seus preconceitos morais. As guerras religiosas e as batalhas políticas inerentes ao momento contemporâneo, têm como característica o fato de se configurarem como tentativas ou de reencontrar algo que se perdeu num passado longínquo, muitas vezes fantasioso, ou de garantir a situação econômica e social que se conquistou contra a intervenção estrangeira. Hoje, os políticos buscam o poder como forma de perpetuar e atualizar uma determinada perspectiva, geralmente uma lembrança muito particular que, vinculada aos interesses econômicos, se articulam para gerar um contexto de guerra e falsos vereditos. A relação entre o moralista e o acontecimento é sempre uma relação de reconhecimento. Não se pode maquinar *positivamente* o presente, fazê-lo emergir enquanto transvaloração de todos os valores, se a lente dos valores vigentes executam uma leitura carregada de preconceitos morais. É esse o desafio que Nietzsche nos faz: *como maquinar positivamente o presente, se nascemos e somos criados inseridos num sistema de formação absolutamente tomado pelo respeito aos “valores superiores”?*

O contra-discurso que Nietzsche elabora contra a cultura moderna ocidental reflete suas preocupações quanto ao futuro do tipo homem. Como ele poderá livrar-se do processo de domesticação característico dessa cultura? Como se livrará do caráter tutelar do estado, das aspirações niveladas, do consumo absoluto? Como escrevemos no início do capítulo, a questão para Nietzsche reside no âmbito da existência, mais precisamente acerca das possibilidades de cultivo prolongado e contínuo de outras formas de vida, mais expressivas que as experimentadas em contextos sociais religiosos e mercantilistas. Seria razoável, portanto, que ele revelasse, por meio de seus textos, os meios e processos para a execução de um tal projeto, mas isso não ocorre claramente. Entretanto, alguns cuidados podem auxiliar a elucidar o que Nietzsche indica como saídas práticas possíveis. Como afirmamos acima, não se trata de uma crítica *per se* ao Estado de direito e à religião, assim como não se trata de uma crítica a toda e qualquer moral. A questão é que, do ponto de vista da existência humana e de seu cultivo, a democracia republicana se mantém em alguns lugares como “princípio estéril”, isto é, como algo que ao invés de aproximar os indivíduos de suas respectivas forças criativas, os afasta através da burocracia, da polícia, da religião, do preconceito, da necessidade de soluções mágicas para problemas superficiais, soluções estas sempre advindas de uma instância superior que a representação política trata de tornar inatingível. Por outro lado, na medida em que não há no pensamento de Nietzsche, sequer resquício de transcendentalismo normativo e oposições ideais, mesmo quando ele insiste negativamente sobre um tema, como por exemplo, política e religião, não se quer dizer que ele necessariamente não tenha nada a dizer sobre esses assuntos. Aqui, a política e a religião nunca são observadas de um ponto de vista estritamente conceitual, de modo que a crítica nietzscheana sempre se realiza a partir da observação e interpretação da expressão das formas de vida efetivamente constatadas, isto é, através da análise da história e da moral *in loco*.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Cf.: ABM, 26, quando Nietzsche se refere, entre as intempéries de suas pesquisas, o “estudo do homem médio, estudo sério, prolongado, que exige muita dissimulação, auto-superação, familiaridade, má companhia (...) isso é parte do currículo de todo filósofo (...)”

A esse respeito, vejamos, por exemplo, o que diz Tocqueville quando ao preconizar a “igualdade de condições”, que constitui uma das bases teóricas da representação política tal como vivenciamos atualmente, se refere a uma “igualdade” no registro das condições para a ação política. No clássico *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville reconhece que “o princípio da soberania nacional” na América “não estava oculto nem estéril como em certas nações”, pois sempre foi “reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis.”<sup>105</sup> Para ele, se a igualdade de condições intelectuais jamais poderá ser alcançada por todos — pois uma tal disposição não se dá em “todos” — a lei então deve garantir uma igualdade mínima no âmbito específico da produção e da ação, tornando os cidadãos aptos a convergirem seus esforços em prol da comunidade. Entretanto, o mesmo Tocqueville admite que a prática da cidadania opera mais adequadamente no campo social onde as leis se relacionam organicamente com os hábitos e as formas de vida dos indivíduos:

O habitante dos Estados Unidos aprende desde seu nascimento que é preciso se apoiar em si mesmo para lutar contra os males e embaraços da vida; ele não lança sobre a autoridade social senão um olhar desconfiado e inquieto, e recorre ao seu poder quando não pode prescindir dele. Isto começa a ser percebido a partir da escola, onde as crianças se submetem, até mesmo em suas brincadeiras, às regras que estabeleceram e punem entre si os delitos que elas mesmas definem. O mesmo espírito se encontra em todos os atos da vida social.<sup>106</sup>

O exemplo americano deve ser compreendido em toda sua singularidade, pois o que ocorre nos dias de hoje é o inverso: a cidadania, a “vontade popular” e a liberdade permanecem como valores inquestionáveis, mesmo em contextos sociais bem diferentes. O movimento de universalização do capital instaurou regras gerais sobre as relações sociais, nem sempre adequadas aos hábitos e costumes do local. Há uma distância entre a constituição social e a forma-estado que repercute de forma radical sobre a organização política, à medida em que o Estado é, simultaneamente, “monstro frio”<sup>107</sup> e “bom pai”, a quem se deve temer e obedecer. A

<sup>105</sup> Tocqueville. *De la démocratie en Amérique*, p. 339.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> Z, “Do novo ídolo.”

superação desse estranhamento, que força os indivíduos a dependerem do estado, na mesma medida em que cultivam sua dependência — o que não ocorre nos EUA, pelo menos em parte — passa necessariamente pela mudança individual, pelo fortalecimento de valores que independam da forma-estado. No entanto, esta superação não se dá sob a forma “revolucionária”, pois não basta substituir um “estado de coisas” por outro, muitas vezes pior. Ao contrário, é o *afeto* constitutivo de um grupamento humano qualquer, expresso em suas formas de vida e hábitos, que vai determinar outros agenciamentos, de modo a dar vazão ao “instinto de crescimento” característico de toda vida. Sem que se altere a dependência no próprio corpo de valores e práticas, perdurará a má consciência em relação ao Estado.

A transvaloração de todos os valores implica em uma transformação efetiva do valor da vida e da cultura, sob seus aspectos ideativos — projeto de vida, concepção de educação, trabalho etc —, e práticos — produção de formas de vida. Mas lembremos o que nos diz Pierre Klossowski acerca da cultura em Nietzsche, quando ele afirma que a culpa no ocidente perdurará enquanto permitimos que

a moral cristã e pós-cristã alimentassem (...) a ilusão, a hipocrisia de uma cultura que não teria desigualdades sociais, quando, na verdade, é essa desigualdade que a torna possível: desigualdade e luta entre diferentes grupos de afetos.<sup>108</sup>

Além de expor essa desigualdade sob a forma de uma condição, e não como uma imperfeição a ser sanada pela mão do Estado, como trata a grande maioria dos políticos contemporâneos, Nietzsche reverte o quadro: crítico dos cânones da política moderna, ele projeta o desejo de realizar a “igualdade” de condições no âmbito efetivo, uma igualdade de tipos superiores que, por sua vez, ampliam as condições para o exercício das atividades humanas superiores: agir e criar. A política moderna traz em seu cerne a necessidade de domesticar o indivíduo, mas, também, a promessa de uma igualdade que nunca se realiza. Nietzsche busca desarticular essa condição, mas, em contrapartida, elabora todo um plano de reversão dos

---

<sup>108</sup> Klossowski, op. cit., p. 30-31.

valores ocidentais no sentido de estimular formas de vida culturalmente abundantes e “nobres.”

A crítica da moral, na medida em que se constitui como exortação à mudança e à produção de outras formas de vida, nos traz hoje, sem dúvida, um certo tipo de questionamento que não compactua nem à esquerda, nem à direita da política contemporânea. Após o processo de unificação do capitalismo universal, o homem foi reduzido definitivamente a uma máquina de trabalho e o Estado a uma mera “representação”, tal como Nietzsche preconizou. Enquanto perdurarem as condições de rebaixamento do tipo homem, processo dependente de toda moral reguladora, perdurará a pergunta nietzscheana acerca da existência. Se é verdade, como afirma Mark Warren, que Nietzsche possui “um papel central na transição do aporte moderno ao pós-moderno para questões filosóficas, e (...) para o pensamento político”<sup>109</sup>, isto ocorre — e esta é a hipótese do nosso segundo capítulo — devido a uma outra dimensão da crítica, concernente à sua perspectiva propriamente ontológica. A partir dela, acessa-se mais claramente não somente os componentes da crítica dos valores morais — a genealogia, o aforismo, a criação — como também a crítica que Nietzsche faz à metafísica e ao humanismo. Essa “política” em Nietzsche, nem de esquerda, nem de direita, é de fato uma política sem precedentes, apoiada numa concepção do homem e do mundo bastante diferenciada em relação às concepções vigentes, por sua vez, orientadas a partir de critérios metafísicos. Tal como os elementos complicadores da crítica dos valores morais, este aspecto fundamental da filosofia de Nietzsche permaneceu obscurecido por uma série de problemas que vão desde equívocos de interpretação decorrentes de irresponsabilidade editorial até mesmo má fé. Nosso objetivo é indicar apontamentos não somente acerca da ontologia de Nietzsche, mas sobretudo em que sentido ela se articula à sua reflexão original sobre a política.

---

<sup>109</sup> Warren, op. cit., prefácio.