

### 3

## A relação entre ontologia e crítica em nietzsche

Toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.<sup>1</sup>

### 3.1

#### Ontologia e política

Enfocar o problema da existência, sem entretanto considerá-lo sob uma perspectiva meramente intelectual e filosófica; pesquisar o subsolo psicológico do homem moderno para situar a procedência e a emergência<sup>2</sup> dos valores que se entrelaçam na sua constituição atual; destituir a figura do nihilismo de seu papel precípua na constituição da cultura moderna; atacar as convicções e edificar “novos valores”: a crítica dos valores morais, entretanto, está fincada sobre uma concepção ontológica muito específica, cuja análise permite compreender o porquê de seus princípios e objetivos. Afirmar que existe em Nietzsche uma concepção cosmológica e ontológica pode parecer despropositado, sobretudo em relação a um filósofo que notoriamente procurou desarticular os sistemas de pensamento metafísicos, e no mesmo sentido, a avaliação religiosa da existência. Entretanto, no mesmo passo em que promove a desarticulação dos valores metafísicos, Nietzsche produz, como contra-discurso, outras concepções acerca da relação entre o ser, a natureza e o homem. Tomando parte nos debates cosmológicos e ontológicos de sua época, Nietzsche, nos parece, admite a questão do ser, embora sua abordagem do problema não se identifique com a concepção metafísica. Cabe, portanto, a pergunta: estamos autorizados a atribuir uma ontologia a Nietzsche, na medida em que este termo não é nem ao menos utilizado por ele? Haveria no pensamento de Nietzsche uma

---

<sup>1</sup> HDH, 2.

<sup>2</sup> Cf.: Foucault, "Nietzsche, a genealogia, a história." In: *Microfísica do Poder*, p. 16-17.

reflexão sobre a questão do ser em conformidade com a tradição do pensamento metafísico, tal como afirma Heidegger? Ou, ao contrário, a reflexão de Nietzsche se constitui na contra-mão do pensamento metafísico, fato que justificaria a utilização do rótulo “ontologia”? Quais os elementos centrais desta ontologia e em que sentido ela impõe conseqüências diretas para uma avaliação tanto da crítica dos valores, quanto dos aspectos políticos do pensamento de Nietzsche, particularmente no que diz respeito à questão da “grande política”? Por outro lado, seriam as bases ontológicas desse pensamento a fonte dos problemas que a crítica dos valores pretende levantar? Ou, ao contrário, é a partir da observação contumaz da atividade humana que se depreende esta ontologia? Analisemos algumas questões preliminares acerca deste problema.

### 3.1.1

#### A superação da religião e do humanismo metafísico

No início do primeiro capítulo, chamamos atenção para o fato de que o problema político em Nietzsche se torna mais inteligível conforme consideramos sua crítica da modernidade política como um movimento secundário em relação à crítica dos valores morais. A ausência desta distinção estimula muitos comentadores a caírem na tentação de avaliar o teor político do pensamento nietzscheano sem levar em conta os diversos elementos da crítica que, ora trazem uma pluralidade de contextos, campos temáticos e enfoques; ora demonstram um “ódio à argumentação”<sup>3</sup>, que

---

<sup>3</sup> A questão da “forma de expressão” em Nietzsche será trabalhada adiante, ainda no capítulo II. Mas em relação à questão do “ódio à argumentação”, sugerido por Luc Ferry em ensaio, tentaremos colocar brevemente alguns pontos.

O tipo de argumentação em Nietzsche, muito por conta de seu estilo aforismático, não é analítico, mas sintético. A *análise*, introduzida por Descartes no sentido de reordenar o conhecimento e aprimorar a faculdade de conhecer, supõe uma passagem segura, contínua e linear de algo já conhecido para algo que não se conhece ainda. Para Descartes, conhecer é chegar às causas a partir dos seus efeitos e só então, sintetizar o que foi determinado pela analítica. Neste sentido, a síntese para Descartes não é criadora, pois simplesmente catalisa os elementos descobertos pela persuasão analítica. Por um lado, a analítica cartesiana, por assim dizer, “secciona” o real para explicá-lo; e de outro, ao conferir a analítica o papel de *medium* da verdade, supõe que a forma argumentativa está dissociada daquilo que ela busca, quer dizer: a “verdade” se coloca, *a priori*, como algo externo ao método.

Em Nietzsche ocorre precisamente o contrário. Em primeiro lugar, a forma de expressão é indiscernível do conteúdo. O “tipo de argumentação”, portanto, não pode

suscita as mais diversas apropriações e interpretações de seu pensamento; ora refletem um contra-discurso bastante agressivo em relação aos valores caros à convivência democrática. Entretanto, como afirmamos anteriormente, o pensamento de Nietzsche não se esgota na função filosófica, eminentemente moderna, de fixar e comprovar analiticamente certas idéias e sentidos em detrimento de outros. Ao contrário, é justamente no embaralhamento<sup>4</sup> de signos vigentes e passados, em descodificações e deslocamentos históricos, semânticos e epistemológicos que se exprime o conteúdo filosófico do seu pensamento. Se a crítica dos valores morais pretende estimular a reversão do processo *décadent* da cultura ocidental, abalando as crenças dos leitores através de um tipo de linguagem e estrutura de pensamento diferenciados, haveria então, nesta crítica, um conteúdo principalmente histórico. A crítica se dirige àqueles que, vivenciando o raio de valores constitutivos do presente, representariam o testemunho vivo de um manancial de idéias e acontecimentos ocorridos em pouco mais de dois mil e quinhentos anos. A análise obstinada e erudita da “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”<sup>5</sup>, a que nos referimos no primeiro capítulo, forneceria o arcabouço experimental necessário para uma tal tarefa, que conferiria à crítica um sentido político radical, vinculado sobremaneira à idéia de “revolução”, tão em voga na Europa de seu tempo, pelo menos desde a efetivação da Revolução Francesa. E neste caso, nossa dissertação tomaria um outro rumo: trataríamos, a partir de agora, de sintonizar Nietzsche com toda uma tradição, não só do pensamento político moderno como da própria filosofia alemã, avaliando suas idéias sempre na perspectiva dos principais problemas levantados por essa tradição.

---

coincidir com o aporte crítico moderno, pois não se trata de comprovar uma verdade estática que a progressão argumentativa permite acessar, mas situar o leitor no movimento de gênese das coisas (procedência e emergência, não origem, lembra Foucault). Para tanto, Nietzsche lança mão de recursos tipológicos e dramáticos, que nem sempre apresentam uma argumentação no sentido cartesiano do termo.

Portanto, não há propriamente um “ódio à argumentação”, mas objetivos diferentes, formas de expressão e argumentação diferentes. Luc Ferry se engana ao avaliar o pensamento de Nietzsche a partir das idéias que o próprio Nietzsche cuidou de problematizar ao longo de sua obra. FERRY, Luc. “La critique nietzschéenne de la démocratie”, in *Histoire de la Philosophie Politique (vol. 4), Les Critiques de la Modernité Politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999

<sup>4</sup> Deleuze, “Pensamento nômade”, p. 59.

<sup>5</sup> HDH, 1. Os grifos são nossos.

Mas este não nos parece o caminho adequado. Primeiro, porque o jargão da filosofia política é manipulado por Nietzsche sobre um plano móvel, no qual a paródia e a análise operam movimentos imprevisíveis.<sup>6</sup> Segundo, porque Nietzsche considera que a idéia de revolução conserva, tanto em sua elaboração filosófica, quanto em sua situação prática, os mesmo cânones valorativos sobre os quais se fundamentam as idéias e práticas dos “derrotados”, isto é, da monarquia e da Igreja. Para ele a Revolução Francesa “pôs o cetro, de maneira total e solene, nas mãos do ‘homem bom’”, obviamente considerando o homem bom como “ovelhas, asnos e gansos rasos, ruidosos e maduros”<sup>7</sup>, configurando mais um capítulo da derrota do “tipo superior.” Mais do que a análise dos valores, a filosofia de Nietzsche deseja mostrar que, no horizonte da cultura moderna, o cristianismo e o estado de direito, a despeito de suas divergências históricas, conservaram, entretanto, um campo comum de problemas, marcado por dois fatores centrais que, para Nietzsche, resultam extremamente comprometedores do ponto de vista do problema da existência. Em primeiro lugar, a submissão gregária aos valores superiores, expressa historicamente no exercício violento do poder, operado tanto pelo clero quanto pelo estado de direito, em vistas de maior sociabilidade e domínio. Em segundo lugar, a própria idéia de “valor superior”, que Nietzsche distingue na apreciação dos traços de continuidade das culturas. Em ambos os casos, o valor superior age como princípio ativo dos valores, estabilizando os padrões de conduta e conservando a coesão social interessante ao poder. O “valor superior” oferece um parâmetro para a vida, conservando as ações aceitáveis em detrimento das ações que desestabilizam a comunidade — justamente a ação do “tipo superior”, analisada no primeiro capítulo. A ação do tipo superior — a inoculação de idéias e práticas desconhecidas ou condenadas pela comunidade — é, por sua vez, inibida pela necessidade, por parte do poder, em manter a coesão social.

Mas o que vem a ser um “valor superior”, tal como Nietzsche o compreende? Ele afirma que o “valor superior” se deseja “superior à vida”,

---

<sup>6</sup> O exemplo mais contundente da utilização de recursos paródicos por Nietzsche se encontra em GM, na análise do estado e do direito constitucional. Cf.: GM II 10 e 11.

<sup>7</sup> GC, 350.

superior à realidade efetiva. Significa dizer que, do ponto de vista do indivíduo, a assunção do valor superior ocorre de forma irreflexiva, ainda que os desmentidos da experiência insistam em afirmar seu oposto. Mais uma vez, é à questão do ressentimento que devemos recorrer, pois o “valor superior” é justamente o princípio ativo que determina uma compensação imaginária em relação aos acontecimentos que não aceitamos e do qual não podemos fugir. Vejamos a constituição do valor superior no cristianismo

No cristianismo, nem a moral nem a religião se acham em contato com um ponto sequer da realidade. Só *causas* imaginárias (‘Deus’, ‘alma’, ‘eu’, ‘espírito’, ‘livre arbítrio’ — ou também o ‘não livre’); só *efeitos* imaginários (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’). Uma relação entre *seres* imaginários (‘Deus’, ‘espíritos’, ‘almas’); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica, uma falta absoluta do conceito das causas naturais); uma *psicologia* imaginária (só erros próprios, interpretações de sentimentos gerais agradáveis) (...); uma teologia imaginária (‘o reino de deus’, ‘o juízo final’, ‘a vida eterna’). Este mundo das *ficções puras* distingue-se, com muita desvantagem para ele, do mundo dos sonhos, em que este reflete a realidade, ao passo que o outro não faz mais do que falseá-la, desprezá-la, negá-la. (...) Quem é o único que tem razões para sair da realidade por *uma mentira*?<sup>8</sup>

No cristianismo, o indivíduo que se orienta pelo valor superior “crê em realidades que não são realidades”<sup>9</sup>, pois acredita em “fatos morais”, previamente determinados. Para Nietzsche, no entanto, “não existem absolutamente fatos morais”<sup>10</sup>, mas somente interpretações. Neste caso, a crítica dos valores morais é uma crítica dos valores superiores, não somente porque estes interdita a ação renovadora, mas sobretudo porque nascem de uma concepção teleológica do real. No que toca à questão da interdição da ação renovadora, o “valor superior” age ora como bálsamo contra o sofrimento, ora como catalisador social. Neste sentido, por exemplo, a idéia que Nietzsche nos traz do ideal ascético como antinatureza<sup>11</sup>, exprime uma forma de regozijo às avessas, cuja espontaneidade se perde no exercício da educação: o valor superior é, sobretudo, *ensinado*. Ensina-se aquilo que é útil a uma certa ordem de coisas e, a partir daí, desenvolvem-se maneiras de recompensar esse aprendizado.

<sup>8</sup> AC, XV

<sup>9</sup> CI, VII, 1

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Cf.: GM, III, 3 e CI V.

Por outro lado, observemos o trecho em que Nietzsche se refere a uma “ciência *natural* imaginária”, caracterizando-a por um antropocentrismo e por “uma falta absoluta do conceito das causas naturais.” Notemos que a ciência natural a que Nietzsche alude é posta em jogo por conta do termo “imaginário”, e não a partir do termo “ciência natural.” Em primeiro lugar, a primeira ilusão desta “ciência natural” concebida pela religião e pela metafísica é a ilusão do antropocentrismo. Já em 1873 Nietzsche escreve:

Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto humano nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele.<sup>12</sup>

Uma primeira característica do caráter teleológico da realidade que habita a religião e a metafísica é a perspectiva antropocêntrica. Credo que seu intelecto, sua vida, desempenha um papel central na ordem da natureza, o ser humano se toma como “ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início.”<sup>13</sup> Não se trata entretanto de diminuir o homem perante a natureza, mas enfocá-lo de uma forma adequada dentro de seus próprios limites. Deus, tomado como dimensão divina e imortal do intelecto humano — um intelecto superior — conservaria em suas ações e seu pensamento as mesmas relações de tempo, espaço, cultura etc, cuja invenção, nós humanos, atribuímos a ele. Nós mesmos criamos a regra para, depois, atribuir sua criação a um ser superior. Assim, o intelecto humano figuraria como parte fundamental desta ordem, pois atestaria, em última instância, um certo privilégio natural do homem em relação à natureza. O ser humano, privilegiado na ordem da natureza, traria consigo um traço do divino, uma espécie de contigüidade espiritual entre ele próprio e Deus. Para Nietzsche, entretanto, de um ponto de vista ontológico, este mesmo intelecto não extrapola a vida humana, situando-se de forma bem modesta na ordem do real. Neste sentido, o aporte crítico da

<sup>12</sup> Obras incompletas, p. 45.

<sup>13</sup> HDH, 2.

modernidade traria elementos religiosos recalcados pelo deslocamento de foco: se antes Deus era o fiel da balança, garantindo a tradição e a lei, a partir de Descartes a razão e a responsabilidade do sujeito passam a desempenhar esse papel.

Assim, se a “essência do humanismo metafísico característico da modernidade se resume à construção de uma teoria irresoluta entre o humano e o divino”<sup>14</sup>, qualquer contra-projeto que preconize sua superação implica em um retorno a Nietzsche. Ao afirmar que “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão”<sup>15</sup>, Nietzsche denunciou categoricamente os pressupostos religiosos implícitos nos valores modernos e a falsa ruptura entre o mundo religioso e o mundo moderno. Em sua interpretação da cultura ocidental, o campo epistemológico sobre o qual se concebeu a questão “homem” na modernidade constituiu-se no mais das vezes como espaço de manifestação divina, seja sob o aspecto de “verdade”, como em Descartes, seja sob o aspecto moral, como em Kant, ou mesmo nas filosofias consideradas imanentistas, as “religiões do homem”, como Hegel e o positivismo. Os valores superiores, característicos do cristianismo teriam, segundo Nietzsche, transsubstanciado-se nos valores “de fachada” da mais moderna filosofia e da mais avançada ciência, reproduzindo a mesma relação de reversibilidade entre a divinização do homem e a humanização do divino. Isto se pode verificar nos enunciados e preceitos da modernidade política e científica, sobretudo quando indicam a aquisição de verdades dogmatically incontestáveis: o Estado de direito, a soberania, a igualdade, mas também, trazendo a questão para nossos dias, a “liberdade de expressão”, a separação radical entre economia e política, a crença na igualdade dos sexos, na tecnologia, na comunicação etc.

Aprofundando sua denúncia, Nietzsche percebe uma segunda reviravolta. Quase que simultaneamente a esta divinização de fachada, sucede exatamente o oposto: apartado de seu poder de transformação pela força bruta, mas também por seus hábitos e crenças morais, religiosas e políticas, o homem moderno exprimiria a desastrosa contrapartida do humanismo metafísico, isto é, a figura do *nilismo*, a doença da vontade

---

<sup>14</sup> Badiou, *Le siècle*, p. 237.

<sup>15</sup> ABM, 202.

disseminada na Europa, tanto pelo cristianismo quanto por seu suposto antípoda, o Estado democrático. O cristianismo e a modernidade política constituiriam, para Nietzsche, um só movimento em direção à formação, regulação e perpetuação de um rebanho autônomo, “a animalização do homem em bicho-anão de direitos e exigências iguais.”<sup>16</sup> A sensação de completude que a metafísica imprime na dinâmica do niilismo — ou seja, a glorificação de valores tão bem acabados quanto abstratos — se choca com a miséria de meios para favorecer “estados mais completos de humanização”. Este humanismo metafísico, que por suas características domesticadoras pode ser avaliado como “humanismo animal”, deve ser superado sobretudo porque emite e salvaguarda hábitos e práticas que arruinam o homem ao invés de promovê-lo. E neste ponto residiria o paradoxo constitutivo da modernidade: de um lado, a divinização do homem contida nas idéias modernas; de outro, o cultivo de sua impotência diante dos mecanismos de manutenção do poder. Nietzsche denuncia a ambigüidade performativa do humanismo metafísico, para situar a questão da seguinte forma: a “morte de deus” implica na superação do homem tal como a modernidade política e a metafísica o conceberam até então: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado.”<sup>17</sup> Superar o homem metafísico implica, portanto, em superar o antropocentrismo.

Com base no problema do valor geral da vida, Nietzsche nos remete à mais uma apreciação da moral escrava, a moral utilitária a que nos referimos no primeiro capítulo. Se deflagra, então, o círculo vicioso característico da moral escrava: a crença no valor superior, cuja manutenção é realizada por um antropocentrismo ingênuo, que por sua vez produz a degeneração fisiológica, e conseqüentemente, o sofrimento, de modo a retornar novamente para o poder balsâmico do valor superior. Assim, Nietzsche confere um outro sentido à dialética hegeliana. Toda cultura, arte, religião, sociedade etc, será avaliada a partir do modo de vida que determina. O escravo, isto é, a “consciência trabalhadora”<sup>18</sup>, como afirma Hegel, não é

---

<sup>16</sup> ABM, 203.

<sup>17</sup> Z, Prólogo, 3.

<sup>18</sup> Cf.: Hegel, *Fenomenologia do espírito*, p. 132

mais concebido a partir de um sistema de valores inquestionado — por exemplo, o sistema que legitima o “trabalho abstrato” e a “propriedade privada” como *a priori*, cuja crítica nem o próprio Marx deu cabo.<sup>19</sup> Ao contrário, as características próprias a essa escravidão são cuidadosamente apreendidas dos enunciados e modos de vida que produz. Na perspectiva crítica dos valores morais, a metafísica e as idéias modernas resultam de erros lógicos quanto ao estatuto da vida humana perante a realidade, mas que, por outro lado, produzem modos de vida conservadores. As idéias modernas e a metafísica são, para Nietzsche, meros jogos contextuais, meros produtos de determinados mecanismos de sociabilização e domesticação, a partir dos quais distinguem-se certas práticas, certos modos de vida, e, portanto, certas concepções acerca do valor da vida. Desse modo, superar a avaliação metafísica da existência requer a abolição do antropocentrismo, mas também a atenção especial ao campo da atividade humana.

Entretanto, ao invés de simplesmente situar a crítica em um determinado contexto histórico, deve-se considerar que, por mais que Nietzsche concentre sua artilharia sobre os artefatos morais que constituem tanto o mundo mítico, quanto o mundo “político”, pode se observar na crítica dos valores morais certos aspectos que delineiam a “posição” do homem em relação à sua existência. A palavra “posição” não deve incomodar o leitor, pois, como sugerimos anteriormente, não se trata de conferir atributos estáticos ao homem, mas considerá-lo segundo as limitações próprias às condições ontológicas dadas. Os problemas levantados pela crítica dos valores morais, pouco a pouco, nos revelam que Nietzsche, crítico de *toda* a tradição metafísica, estabelecia, a seu modo, uma concepção do ser, da natureza, do homem e do mundo. Em oposição à concepção teleológica característica da religião e da filosofia metafísica, Nietzsche criou sua própria ontologia, sua própria definição do ser, do tempo, e a situação do homem perante esses conceitos.

Para Nietzsche, embora a visão teleológica alimente tanto a metafísica quanto a religião, os meios pelos quais sacerdotes e filósofos imprimem esta

---

<sup>19</sup> Kurz, *Os últimos combates*. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997, p. 33.

perspectiva são os mais diversos. E a crítica dos valores morais procura se encarregar de sua pluralidade, traçando a relação de continuidade entre o legado religioso e o legado moderno, mas também apontando sinais característicos de degeneração fisiológica, que denunciam as formas de vida comprometidas com os valores superiores. O elemento comum a todos esses modos de vida, isto é, o ponto de contato entre a religião e a política reside, portanto, no problema do ressentimento que, segundo Nietzsche, produz modos de vida decadentes.

Assim, de forma geral, a crítica atua segundo dois movimentos complementares: ora referindo-se à esfera cultural, isto é, às possibilidades de intervenção efetiva sobre o mundo; ora em relação à investigação acerca da efetiva posição do homem diante da realidade, questão eminentemente ontológica. E como podemos, preliminarmente, definir esta concepção? Se não há, nem na ordem da natureza, nem na humanidade como um todo, nenhum resquício de finalidade, então a abertura de sentido do real predica à própria atividade humana a produção e manutenção de seus valores e modos de vida. Quais então os limites de nossa atividade? A divisão entre aspectos orgânicos e culturais e aspectos ontológicos facilita nossa exposição, mas não permite afirmar se há algum primado da ontologia sobre a crítica ou vice-versa. Através de sua crítica, Nietzsche também especula acerca da essência do ser, sem entretanto considerá-lo como *primo ens*, como ser originário do qual derivam todos os outros. Muito menos como princípio externo. Ao contrário, o ser para Nietzsche, assim como para Espinosa, se afigura como imanência, isto é, como acontecimento indiscernível da ordem natural.

Por ora gostaríamos de fixar a seguinte idéia: a crítica dos valores é composta por uma dimensão orgânica e cultural, e por uma dimensão ontológica que se entrelaçam na obra de Nietzsche — sem dúvida com menos intensidade nos textos da primeira fase, como em *O nascimento da tragédia*, e maior destaque na fase final e nos fragmentos póstumos de 1887-9. Sem a pretensão de esgotar o assunto, resta definir, ainda que provisoriamente, o que entendemos como ontologia em Nietzsche e quais os elementos que a compõe.

### 3.1.2

#### O díptico *essência/existência*<sup>20</sup>

Nas palavras de Kant, os pensadores fizeram da discussão acerca dos termos metafísica e ontologia um verdadeiro “campo de batalha.”<sup>21</sup> Tentaremos abordar aqui alguns pontos dessa longa história, traçando vínculos com o que chamamos ontologia de Nietzsche.

Aristóteles considerava a metafísica sob dois aspectos, concernentes à filosofia primeira: como *metafísica geral*, “estudo do ser enquanto ser”, ou “do ser enquanto ente”, isto é, um estudo do ser “comuníssimo”, não importa sob qual aspecto; como *metafísica especial*, estuda-se “o ser” ou “o ente”, um ser originário do qual dependem outros entes. No século XVI e XVII, o termo ontologia adquiriu autonomia em relação ao termo metafísica através de Rudolf Goclenius (1613), e sua “filosofia dos entes.” Para Abraham Calovius (1636), por sua vez, a metafísica diria respeito *a rerum ordine*, isto é, a “ordem das coisas”, enquanto a ontologia se referiria ao objeto mesmo, *ab objecto proprio*. A dicotomia entre universal (metafísica geral) e particular (metafísica especial) desempenhará um papel fundamental não somente na história da disjunção dos termos em questão, como também no horizonte constitutivo da modernidade. Esta dicotomia pode ser concebida também segundo uma relação entre *essência* (universal) e *existência* (particular), pois desde Platão estabeleceu-se uma clara distinção entre a vida — condicionada, imperfeita, múltipla —, e o pensamento — incondicionado, divino, modelar. Nietzsche interpreta a força desta distinção da seguinte forma: devido às dificuldades e sofrimentos, a vida inspiraria nos filósofos, tal como nos sacerdotes, a necessidade de produzir um outro registro da realidade, livre dos percalços da existência singular. Amparada na discursividade comunicativa, que estabelece formas de transmissão da idéia de “perfeição” — ou pelo menos da sensação de perfeição — a reflexão acerca da questão do ser adquiriu, já

<sup>20</sup> Em boa parte deste sub-capítulo nos baseamos no dicionário de filosofia de Ferrater Mora. Cf.: Mora, *Diccionario de filosofia*. Barcelona: Alianza editorial, p. 2423.

<sup>21</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, p. 19.

em seu nascimento, esta ambigüidade que marcará inclusive a dicotomia entre os termos ontologia e metafísica.

Influenciado por Johannes Clauberg e Leibiniz, Christian Wolff teria popularizado o termo ontologia em sua *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertracta, qua omnes cognitionis humanae principia continentur* (1730), definindo-a como *scientia entis in genere, quatenus ens est* — “ciência do ser em geral ou enquanto ser.” Para Wolff, a ontologia emprega “um método demonstrativo e se propõe a investigar os predicados mais gerais do ente enquanto tal.” Baumgarten também segue Wolff em sua *Metaphysica* (1740), afirmando a ontologia como “a ciência dos predicados mais abstratos e gerais de qualquer coisa”, e, acrescenta Ferrater Mora, “enquanto pertencem aos princípios cognoscentes primeiros do espírito humano.”<sup>22</sup> Cabe lembrar que esta problemática se encontra no cerne do debate entre o pensamento de Wolff e Baumgarten e o de Kant. Os ataques deste último se dirigiam “menos à ontologia propriamente, mas sobretudo à pretensão de erigir uma *scientia prima* sem uma prévia crítica da razão.”<sup>23</sup> No entanto, a crítica da razão, na perspectiva de Wolff, surge como produto do pensamento sobre si próprio, isto é, como força ideativa que conserva, apesar disso, um caráter imanente. Para ele, é a ciência do conceito se apropriando dos objetos da realidade que definirá os caminhos para uma compreensão adequada do ser. Para Kant, ao contrário, a definição desta faculdade extrapola a dimensão experiencial, e revela uma estrutura *a priori* que, segundo ele, é preciso investigar e conhecer. Kant critica Wolff por seu dogmatismo, isto é, sua “pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro baseado em conceitos (o filosófico), segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito ela chegou a eles.”<sup>24</sup> Para ambos, no entanto, o sentido da realidade se estabelece por uma faculdade cognoscente, com a diferença de que, para Wolff, ela é experiencial e mediada por conceitos, mas para Kant, ao contrário, esta faculdade é transcendental.

---

<sup>22</sup> Mora, op. cit 2422-2425.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Kant, op. cit., prefácio, p. 30-31.

Tanto Wolff quanto Kant concebem a realidade como cognoscente, mas Kant atentou para a necessidade de desenvolver o sentido estrutural e transcendental da razão, sentido este que, segundo ele, possibilitaria a própria realidade. A “razão pura”, elemento formal e *a priori* do pensamento, é responsável por sintetizar nossas experiências, mas, no mesmo passo, ela revela um conteúdo próprio. A diferença efetiva entre essas duas perspectivas, portanto, pode ser avaliada a partir do plano da crítica kantiana:

Na execução do plano traçado pela crítica, isto é, no futuro sistema da metafísica, devemos pois seguir um dia o método estrito do famoso Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Este deu pela primeira vez o exemplo (e criou por seu meio o espírito de profundidade que ainda não se extinguiu na Alemanha) de como se deve, pelo estabelecimento regular de princípios, pela clara determinação dos conceitos, pelo procurado rigor nas demonstrações, pela prevenção de saltos temerários nas conclusões, tomar o caminho seguro de uma ciência. Justamente por isso estava ele apto a colocar a metafísica nesse caminho, bastando para isso que lhe tivesse ocorrido preparar antes o campo por meio de uma crítica do órgão, ou seja, da própria razão pura.<sup>25</sup>

A pretensão à generalidade da “metafísica geral” divergiria de qualquer estudo “especial”, isto é, qualquer estudo sobre entes específicos dado seu caráter estrutural, por assim dizer. O caráter geral da ontologia (que diz respeito “aos gêneros supremos das coisas”, mas também admite que o intelecto humano possa apreendê-los) não possui a aura supraterrana dos temas da metafísica especial. Por outro lado, se perdura uma identificação entre os termos metafísica e ontologia, isto ocorre porque consideramos a ontologia não como metafísica geral, mas, ainda que com reservas, como “metafísica especial.” Como afirma Ferrater Mora:

A superposição da ontologia com a metafísica geral representaria já, portanto, um primeiro passo em direção ao já mencionado processo de divergência de significação entre os vocábulos metafísica e ontologia. Com efeito, tudo o que se refere ao *além*<sup>26</sup> do ser visível e diretamente experimentável, se torna objeto da “metafísica especial” que seria efetivamente uma *trans-physica*. [Desta forma] A “metafísica geral “ (ou Ontologia) se ocuparia somente de formalidades, mas de um formalismo

---

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> No original: “*mas allá*.”

distinto do formalismo exclusivamente lógico.<sup>27</sup> Tal acepção é patente sobre todas as direções da neoescolástica do século XIX que de alguma forma tiveram contato — ao menos terminologicamente — com o wolffismo. Em todo caso, a expressão citada [ontologia] adquiriu o papel de “natureza” dentro da neoescolástica.

O “transcendental” em Kant não corresponde à avaliação da natureza, tal como define a tradição neoescolástica, “mas aos conceitos *a priori* que residem no entendimento e têm seu uso na experiência.” Considerando que a metafísica geral trata da natureza como objeto de investigação, Kant teria se apropriado desta acepção, mas para fixar-lhe um sentido *a priori*. Deste modo, à época de Kant, vigoram duas possibilidades de se compreender a ontologia. A primeira, recorrente, como teoria do *primo ens* do qual dependem todos os seres, ao qual todos os seres são irreduzíveis apesar da pluralidade de formas. Para Ferrater Mora, neste sentido a ontologia é propriamente metafísica, como ciência da realidade ou da existência ou como determinação da constituição dos entes e do ser em si, isto é, “uma ciência das essências e não das existências.”<sup>28</sup> Percebe-se que, após Kant, o termo ontologia, desfalcado de seu caráter físico e natural que lhe conferia a metafísica geral, refugia-se de vez no campo da lógica e da transcendência. Nesta concepção, a ontologia se confunde com a “metafísica geral” e absorve tanto seu primado cognoscente, como também sua pretensão à validade universal *a priori*.

Agora, chamamos atenção para a segunda forma de se considerar a questão do ser à época de Kant. E atentamos para o fato de que, durante o desenrolar dessas polêmicas, situadas basicamente no âmbito acadêmico, outras formas de se compreender a questão são por assim dizer soterradas pelas interpretações oficiais, como a de Kant. É o caso, por exemplo, da ontologia de Espinosa. Segundo Joaquim de Carvalho, para o filósofo holandês a “essência não tem o sentido universal nem o de identidade ideal; é o ser próprio, tanto na ordem das idéias, quanto na ordem das coisas.” Como afirma Espinosa, na Definição I da parte 1 da *Ética*: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” Ou na

---

<sup>27</sup> O grifo é meu.

<sup>28</sup> Mora, op. cit., p. 2424.

proposição XX: “A existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa.” Ou mais precisamente, na segunda parte da *Ética*, definição 2:

Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que essa coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido.

Se, nesta discussão, o caráter conceitual da ontologia de Wolff remetia inicialmente aos objetos próprios da experiência humana, conferindo-lhe uma proximidade com o que chamamos “ontologia de Nietzsche”, a partir deste ponto a comparação se torna inviável. Quando se afirma que a ontologia é a “determinação da constituição dos entes e do ser em si”, isto é, “uma ciência das essências e não das existências”<sup>29</sup>, não se leva em consideração a possibilidade de uma ontologia como a de Espinosa, que investiga a constituição complexa da essência (geral) *enquanto* coisa existente (particular), ou sob a forma de extensão, ou sob a forma de pensamento. Nietzsche não busca, como Wolff, uma apropriação conceitual da realidade; nem como Kant, uma “teoria do *primo ens*, do qual dependem todos os seres, ao qual todos os seres são irreduzíveis.” Ao contrário, sua ontologia se efetiva como uma *ciência das essências enquanto existentes*. Deste modo, na ontologia de Nietzsche, os aspectos gerais da vida não se situam em relação a seu aspecto geral, mas, de outra forma, a generalidade do ser *corresponde* a uma longa e acurada pesquisa pela totalidade das singularidades existentes. O pensamento de Kant, inspirado pela “fantasmagoria conceitual exangue e sem sol”<sup>30</sup>, a que ele chama “profundidade”, estaria mais próximo de uma deontologia, isto é, de um estudo prescritivo do ser; enquanto uma ontologia em Espinosa e em Nietzsche remeteria ao ser como é dado em sua singularidade, desprovido da clássica divisão entre ser e existir. Ser é existir, existir é ser. Note-se aqui o interesse de Nietzsche acerca da fisiologia, entre outros campos do saber não-filosófico: ele vem em favor de uma pesquisa profunda do ser, enquanto efetividade.

---

<sup>29</sup> Mora, op. cit, p. 2423.

<sup>30</sup> ABM, 254.

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

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência — daquilo que chamam de mundo do fenômeno — como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que esta pintura — aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência — gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). (...) Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar — algo que também não seria desejável —, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual iluminar a história da gênese desse mundo como representação — e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo evento. Talvez reconhecemos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.<sup>31</sup>

A ciência rigorosa que “pode nos libertar” representa justamente a pesquisa pelo conjunto das existências singulares. A coisa em si, o elemento externo e lógico que, segundo a metafísica geral, seria o responsável pelo vir-a-ser do mundo, é caracterizada por Nietzsche como vazia de sentido. Os fenômenos, aquela dimensão da existência relegada a segundo plano na metafísica ocidental, seriam, eles próprios, de um ponto de vista ontológico, acontecimentos vazios de sentido. O sentido da existência atribuído pela metafísica revelaria uma perspectiva sobre o valor da vida, que Nietzsche procura desarticular. Para ele, o sentido da existência, sua essência, não reside fora do mundo, mas na própria experiência, na própria vida. Na

---

<sup>31</sup> HDH, 16.

valorização e sublimação de um sentimento de insatisfação e desprazer, a cruzada metafísica buscaria a essência na supressão e redução do mundo a um princípio teórico e de caráter eminentemente modelar. O sentimento forte que, como chamamos atenção no primeiro capítulo, faz com que os homens imaginem que “com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior”<sup>32</sup>, opera como uma espécie de catalisador desta perspectiva, sem que entretanto o próprio filósofo se aperceba desta relação. E, neste ponto, podemos observar, novamente, uma dupla argumentação em Nietzsche, que se entrelaça em seus escritos. Por um lado, ele se posiciona contra a “metafísica” e seus pressupostos lógicos, mas também, em certa medida, contra o indivíduo metafísico, isto é, o indivíduo que alimenta a metafísica com seu trabalho teórico. Por outro lado, Nietzsche articula outras concepções em favor de sua própria ontologia. Neste último caso, ao contrário dos filósofos metafísicos, ele não elabora sua ontologia de forma sistemática — não pelo menos como se compreende o sistema na filosofia moderna — ficando a cargo dos pesquisadores e comentadores a localização e articulação dos textos que fundamentam essa ontologia.

Foucault talvez tenha sido o pensador que, na filosofia contemporânea, melhor sintetizou essa “ciência rigorosa”. Através de sua expressão “ontologia do presente”, francamente influenciada por Nietzsche, ele historicizou o dístico essência/existência, dando-lhe um sentido cambiante e impreciso, de acordo com a própria imprecisão e abertura de sentido da realidade. A essência verdadeira do mundo é a “inocência do vir-a-ser”<sup>33</sup>, isto é, a abertura de sentido da realidade (em Nietzsche, o eterno retorno). E a existência é o movimento difuso da vida que se espalha pelo universo (a vontade de poder). A partir dessas concepções, a ontologia de Nietzsche — ou pelo menos os aspectos ontológicos de seu pensamento — se configura de modo a desarticular os valores vigentes e levar seus leitores à desestabilização moral.

---

<sup>32</sup> HDH, 15.

<sup>33</sup> CI, VI, 7 e 8

### 3.1.3

#### Os limites da interpretação de Heidegger

Afirmar que Nietzsche criou uma ontologia pode parecer simplesmente uma provocação gratuita contra Martin Heidegger, cuja célebre interpretação possui como argumento central a idéia de que “o pensamento de Nietzsche, em conformidade com todo o pensamento do ocidente desde Platão, é metafísica.”<sup>34</sup> Se por um lado direcionamos nossos argumentos no sentido de desarticular esta idéia, por outro reconhecemos que Heidegger acerta ao inferir da obra de Nietzsche, o tema da *verdade* e do *ser*. Portanto, não se trata, pelo menos preliminarmente, de uma “resposta” a Heidegger; ao contrário, levamos em consideração sua percepção de que Nietzsche, mesmo com toda sua artilharia pesada contra quaisquer idealismos, ainda assim chamava atenção para questões dessa natureza. Outra intuição de Heidegger que admitimos e buscamos problematizar é a construção desta questão através da conexão entre dois conceitos fundamentais: o eterno retorno e a vontade de poder. Aqui também admitimos em parte a conclusão heideggeriana de que “a determinação da conexão entre [a doutrina do eterno retorno] com o pensamento fundamental da vontade de poder”<sup>35</sup> se encontra no cerne da questão do ser para Nietzsche. Adiante, entretanto, torna-se difícil, senão impossível, acompanhar a perspectiva de Heidegger. Por mais que a famigerada, porém curiosa, citação de Deleuze que compara o ato interpretativo ao ato sexual reflita em certos aspectos a frase de Heidegger segundo a qual “toda interpretação não somente deve extrair do texto a coisa de que se trata, (...) [como também] tem que poder agregar algo próprio, proveniente de sua própria coisa”<sup>36</sup>, há que se pôr em questão em que sentido determinadas interpretações atingem graus diferentes de aproximação em relação à “coisa” interpretada. Em termos nietzscheanos: o que importa em uma interpretação qualquer é se ela estimula e reflete uma moral nobre ou

---

<sup>34</sup> Heidegger, Martin. *Nietzsche – Zweiter band*. “Nietzsches Metaphysik.” Berlim: 1961, p. 257.

<sup>35</sup> Idem, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht.” Berlim: 1961, p. 8

<sup>36</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 262.

escrava; se propicia uma abertura para a perspectiva afirmadora da vida com todos seus sofrimentos, entraves e limites, ou se abre um caminho para a regulação do sofrimento e a duplicação da realidade.

A estrutura desse sub-capítulo refletirá a preocupação quanto a algumas questões que nos parecem fundamentais no que diz respeito à inferência de Heidegger. Os pressupostos que são maquinados em sua interpretação foram constituídos por elementos imprecisos que lhe conferem um certo grau de equívoco e, por outro lado, usando uma expressão cara a Nietzsche, um sentido de *décadence*, já que, como afirmamos no primeiro capítulo, a *décadence* também estimula modos de vida regulados pela introdução de elementos compensatórios. Buscaremos aqui problematizar as idéias de Heidegger no mesmo passo em que prosseguiremos delineando a ontologia de Nietzsche. Principalmente, traçaremos algumas linhas de interpretação do eterno retorno, identificando na perspectiva histórico-filológica e interpretativa de Mazzino Montinari a definitiva demonstração das limitações inerentes à interpretação heideggeriana.

Para Heidegger, a ontologia fundamental tem por função precípua o descobrimento da constituição fundamental do ser da existência, representada pela assunção de sua finitude. A ontologia, tendo este caráter “fundamental”, se ocuparia do ser enquanto elemento incondicionado, mas não do ponto de vista formal (lógico), nem do ponto de vista da existência mesma. Em Heidegger, o ponto de partida da reflexão sobre o ser é o elemento que torna possível a existência — o des-cobrimento da finitude. Mas esta ontologia fundamental se configura como um primeiro passo para o que Heidegger chamava “metafísica da existência.” Assim, o autor submete novamente a ontologia à metafísica, o que em termos gerais significa a submissão do ente à fantasmagoria conceitual, do “mundo aparente” ao “mundo verdadeiro”, enfim, da existência à essência.

A metafísica, enquanto verdade do ente pertencente ao ser, não é nunca em primeiro lugar a visão e o juízo de um ser humano, nunca somente um edifício doutrinal e expressão de sua época. Tudo isto também o é, mas sempre como consequência posterior e em sua fase externa. O modo, entretanto, pelo qual alguém é conclamado a salvaguardar a verdade no pensamento e assumir a rara disposição, fundamentação, comunicação e preservação da verdade no projeto existencial-contemplativo [*existenzial-*

*ekstatischen*] delimita o que se chamará posição metafísica fundamental de um pensador.<sup>37</sup>

Heidegger imputa a Nietzsche esta “posição fundamental”, deslocando a metafísica das disputas e polêmicas que marcaram seu percurso desde a Grécia antiga, doando-lhe um sentido essencialmente supra-sensível. Através de um procedimento teórico-especulativo, desloca o sentido histórico da metafísica e a destaca no “interior do problema do ser.” Heidegger, ao contrário de Nietzsche, concebia o “ser” em relação a uma outra realidade, certamente mais nobre que a realidade vivida e efetiva. Mais que isso, a verdade sobre o ser conclama: ela se revela ao pensador, ela é autônoma em relação aos problemas mais gerais da vida, ela *possibilita* a vida. Mas, para Nietzsche, o ser (a coisa em si) não se relaciona com o ente, senão que ele é o próprio “ente.” Entre uno e múltiplo em Nietzsche, só pode haver uma relação entre matéria e pensamento, entre *valores*, e não entre algo que está dentro ou fora da ordem do real. Para Nietzsche, só podemos refletir sobre essas questões enquanto valores, do lado de fora do campo epistemológico da metafísica moderna e, portanto, fora daquilo que Heidegger chamou “projeto básico e inicial da metafísica ocidental.”<sup>38</sup>

Heidegger considera que, na medida em que Nietzsche mantém os pontos de articulação basilares da metafísica ocidental — o ser, a relação entre uno e múltiplo — ele ainda faz parte da história desta metafísica como seu “acabamento” [*Vollendung*].<sup>39</sup>

A posição fundamental a partir da qual a era da metafísica ocidental chega ao seu acabamento se vê, então, integrada a uma controvérsia de uma natureza totalmente diferente. O conflito não é mais a luta pelo domínio do ente. Este se interpreta e se governa hoje em todas as partes de modo “metafísico”, mas sem superar a essência da metafísica. O conflito é a confrontação entre o poder do ente e da verdade do ser.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Idem, op. cit., p. 258.

<sup>38</sup> Idem, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 8: “dem tragenden und die ganze metaphysik geschichte anfänglich.”

<sup>39</sup> Idem, op. cit., p. 7.

<sup>40</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 262.

O projeto inicial que estrutura a metafísica ocidental (“o ente ancorado no ser”<sup>41</sup>), portanto, é algo simultaneamente distinto e idêntico a seu “acabamento.” Mas, em qualquer um dos sentidos, é considerado em termos de uma oposição. São problemas diferentes, expostos segundo o mesmo dualismo constitutivo. A “verdade do ser” perduraria como elemento externo, configurado como condição transcendental, e delimitaria a posição ambígua deste acabamento: posição histórica, mas que traz em seu cerne a “verdade do ser.” O pensamento de Nietzsche, para Heidegger, refletiria a posição fundamental da metafísica ocidental por expressar e problematizar este confronto como acabamento na “história final” da modernidade.

Por mais que Nietzsche enfatize a sua concepção do que vem a ser a metafísica — um valor, delimitado pela condição do homem, esculpido a partir de uma perspectiva sempre parcial e fragmentária, mas sobretudo, *décadent* — Heidegger, por seu lado, insiste em investir numa caracterização metafísica da filosofia de Nietzsche. Diante de um sem números de textos em que deixa bem clara sua posição quanto a esse problema<sup>42</sup>, beira a estranheza o excerto de Heidegger, retirado do texto intitulado *O eterno retorno do mesmo e a vontade de poder*, no qual ele afirma que

A doutrina de Nietzsche não é, entretanto, superação da metafísica, senão que é a mais extrema e cega reivindicação de seu projeto inicial. (...) Mas outra coisa está em jogo. Perguntar pelo sentido metafísico-histórico da doutrina nietzscheana do eterno retorno de modo insuficiente, quebra ao meio a íntima necessidade do curso histórico do pensar ocidental e assim, ao exercer também ele [Nietzsche] a maquinação esquecida do ser, confirma o abandono do ser.<sup>43</sup>

O que atestaria esta posição de Nietzsche na história da metafísica moderna, segundo Heidegger, é a “a determinação da conexão entre (a) doutrina (do eterno retorno) com o pensamento fundamental da vontade de poder.” Trataremos o tema da vontade de poder no terceiro capítulo, onde o conceito será analisado em conformidade com o tema da “grande política.”

---

<sup>41</sup> Idem, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 7: “Seiendes gelichtet im Sein.”

<sup>42</sup> Cf.: p. ex., ABM 12, 229; CI, III 3, VI 3; HDH 6, 8 e 9, entre diversos outros, inclusive nos fragmentos póstumos.

<sup>43</sup> Heidegger, op. cit., p. 12.

Por ora, para que possamos avançar numa análise do eterno retorno, tomemos a vontade de poder basicamente como “essência da vida”<sup>44</sup> — pois “vida é precisamente vontade de poder”<sup>45</sup> — o registro orgânico (a matéria em toda sua dimensão e espessura) e inorgânico (o acontecimento, o pensamento) da vida que se espraia pelo universo no eterno retorno do mesmo. Heidegger afirma que, segundo esta unidade, Nietzsche cumpre os requisitos da posição fundamental, desta vez conformada ao projeto moderno. Mas de que modo ocorre esta conexão?

1. O pensamento do eterno retorno do mesmo concebeu [*denk̄t*] o pensamento fundamental da vontade de poder antecipadamente em um sentido metafísico-histórico, quer dizer, em direção a seu acabamento.
2. Ambos os pensamentos pensam [*Gedanken denken*] metafisicamente o mesmo, no âmbito da modernidade e da história final [*endgeschichtlich*].
3. Na unidade essencial de ambos os pensamentos, a metafísica que chega a seu acabamento [*vollendende*] disse sua última palavra.
4. Resta a unidade essencial inaudita, justificando uma época de completa carência de sentido [*Sinnlosigkeit*].
5. Esta época cumpre com a essência da modernidade, que somente desta maneira chega a si mesma.
6. Historicamente, este cumprimento é, ocultamente e contra a aparência pública, a necessidade da transição que assume tudo o que passou e prepara o caminho futuro em direção à guarda da verdade do ser.<sup>46</sup>

Para Heidegger este ser, incondicionado, se revela intelectualmente, sem entretanto se exprimir de forma histórica. A verdade, ainda que considerada de um ponto de vista externo à história do corpo, se abre em determinados momentos como “fundamento da história da metafísica”<sup>47</sup>, revelando o sentido profundo do desenrolar histórico. O pensador, a quem a verdade confia sua publicização, acessa o sentido da modernidade e o enuncia como “ausência de sentido”, representada não por uma expressão histórica qualquer, mas através de um silêncio repleto de significado. A ausência de sentido, característica do acabamento do projeto moderno, é produto da escuta do filósofo, que ao voltar os olhos para si mesmo percebe, num “rasgo” da razão, o sentido profundo e, portanto, *fundamental* do acabamento. Mas para Nietzsche, o problema ontológico não deveria ser

<sup>44</sup> GM, II, 12.

<sup>45</sup> ABM, 259.

<sup>46</sup> Heidegger, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 9.

<sup>47</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 260: “den Grundzügen der Geschichte der Metaphysik nachzudenken.”

avaliado em termos fundamentais, “pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum” e, portanto, não possui um fundamento ao qual seria preciso retornar. Claro está que, por mais que Heidegger traga a discussão para o espaço da finitude, mais ele toma como referência o “mundo verdadeiro” e essencial que o próprio Nietzsche buscou desarticular. Heidegger concebe a questão antropomorficamente, a partir de um ser cognoscente central. E neste ponto, reside uma outra diferenciação de pressupostos entre a ontologia de Nietzsche e a metafísica na qual Heidegger procura situá-lo. O eterno retorno e a vontade de poder não podem ser pensados a partir da teoria do conhecimento moderna, na qual o livre arbítrio e a concepção antropomórfica da realidade se entrelaçam para fundar o problema. Aqui, como em toda a metafísica moderna, o homem ainda se toma como o centro do mundo, tal como Nietzsche buscou denunciar em diversas passagens de sua obra.

Mas se as evidências quanto ao caráter não-metafísico do pensamento de Nietzsche e, particularmente, do eterno retorno, são abundantes, o que leva Heidegger a considerá-los como o atestado definitivo da conformação de Nietzsche ao projeto inicial da metafísica ocidental? É bem verdade que a articulação teórica que Heidegger executa extrapola a problemática do eterno retorno, referindo-se também à vontade de poder, ao niilismo, ao *Übermensch* e à justiça. Mas é igualmente verdadeiro, como o próprio Heidegger assume, que

o pensamento do eterno retorno é, sobretudo, anterior, quer dizer, antecipador, por seu conteúdo, sem que Nietzsche mesmo tenha sido capaz de pensar expressamente a unidade essencial (do eterno retorno) com a vontade de poder e de elevá-la metafisicamente ao conceito.<sup>48</sup>

Se enquanto submetia os entes aos valores supremos, “válidos até o momento”<sup>49</sup>, o projeto original da metafísica garantia sua continuidade e estabilidade, o “acabamento”, isto é, o confronto entre a verdade do ser e o ente emancipado, por sua vez introduziria nas relações sociais a incerteza de um mundo “invalorável.” O niilismo, a doença da vontade, é para

<sup>48</sup> Idem, op. cit., “Die ewige wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 10.

<sup>49</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 275.

Heidegger, justamente o processo de desvalorização dos “valores supremos”, que ocorre quando a existência toma a palavra acerca do problema do ser. Heidegger se serve da célebre sentença nietzscheana “O valor total do mundo é invalorável”<sup>50</sup> para desenhar todo um sistema de significação metafísica para o eterno retorno, que começa por definir o valor total do mundo:

Este princípio fundamental da metafísica de Nietzsche não quer dizer que a capacidade humana não está em condições de descobrir o valor total que, entretanto, existiria ocultamente.<sup>51</sup>

Adiante, Heidegger utiliza outra frase de Nietzsche, do mesmo aforismo, para prosseguir seu raciocínio. A frase é apresentada da seguinte forma: “O vir-a-ser (quer dizer o ente em sua totalidade) não tem nenhum valor.” A partir desta última frase, tão incompleta quanto a primeira, Heidegger deduz que

A proposição tem um sentido essencial. Expressa a carência de valor do mundo. Nietzsche compreende todo “sentido” como “fim” e “meta”, mas compreende fim e meta como valores. De acordo com ele, podemos dizer: “a absoluta carência de valor, quer dizer de sentido”, “a carência de meta em si” é “o principal artigo de fé” do niilista. Entretanto, não pensamos mais o niilismo de forma “niilista” como uma dissolução que vai desintegrando-se no nada. A carência de valor e de meta, então, tampouco pode significar um defeito, o mero vazio, a mera ausência. Estes títulos niilistas para o ente em sua totalidade se referem a algo afirmativo e algo essencial, a saber, ao modo como isto traz à presença o todo do ente. A palavra metafísica para isto é: o eterno retorno do mesmo.<sup>52</sup>

Em oposição à carência de sentido, de “fim” e “meta” que, segundo Heidegger, constituiria o fundamento do niilismo moderno, o eterno retorno do mesmo, por sua vez, “traz à presença o todo do ente.” Articulado à vontade de poder, o eterno retorno enceta o veredito final da metafísica ocidental. A vontade de poder, como determinação do ente na modernidade, e o eterno retorno como determinação do ente em sua “história final”, se unem no pensamento de Nietzsche, mas somente o eterno retorno se articula como “determinação.” A conexão entre a vontade de poder e o eterno

<sup>50</sup> O.P.C. (XIII), p. 233. KSA 11[72].

<sup>51</sup> Heidegger, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 283.

<sup>52</sup> Idem.

retorno a que Heidegger se refere significa, portanto, a afirmação de uma preeminência do conceito, de um traço abstrato que restituiria o ente à sua “essência.” Voltemos, pois, aos aforismo originais e completos a que Heidegger alude. Primeiro, o aforismo 708 desta falsa obra que é *A Vontade de Potência*:

Se o movimento total do universo tivesse um estado final seria necessário que já o tivesse atingido. Ou o único fato fundamental é que não há *nenhuma* finalidade: e toda filosofia ou hipótese científica (por exemplo o mecanismo) no qual um tal estado se torna necessário, se acha refutado por esta única realidade... Eu busco uma concepção de mundo que faz justiça ao seguinte fato: o vir-a-ser deve ser explicado sem recorrer a esse gênero de intenção finalista. Eu penso que o vir-a-ser se justifica a todo instante (ou invalorável: aquilo que retorna ao mesmo): o presente não pode ser justificado em razão de um futuro ou o passado em razão de um presente. (...)

Mais rigorosamente: *de uma maneira geral não admitimos nenhum ser*, — porque então o vir-a-ser perde seu valor e aparece perfeitamente insensato e supérfluo.

Consequentemente, resta perguntar: como a ilusão do ser pôde nascer (como sua formação se tornou necessária)

(...)

mas, desse fato, reconhecemos que esta hipótese do ser é a fonte de todas as calúnias no que diz respeito ao mundo.

(...)

1. o vir-a-ser não possui nenhum estado final, não repousa sobre um “ser.”
2. o vir-a-ser não é um estado aparente: talvez o mundo seja, ele mesmo, uma aparência.
3. o vir-a-ser possui o mesmo valor a todo instante: a soma de seu valor permanece igual a ele mesmo: em outros termos: o mundo não tem valor porque lhe falta qualquer coisa, de acordo com o qual ele fosse valorável e ao qual relativamente a palavra “valor” tem algum sentido.

O valor total do mundo é invalorável...<sup>53</sup>

Ora, não é justamente contra quaisquer tipos de preeminência ontológica que se insurge Nietzsche no aforismo em questão? É preciso, neste caso, recorrer a uma distinção interna ao pensamento de Nietzsche, e que tentamos refletir na estrutura de nossa dissertação, isto é, a distinção entre os aspectos de sua obra que visam uma perspectiva do problema da existência, e outro aspecto que visa o problema propriamente ontológico. Nietzsche afirma que “o valor total do mundo é invalorável” porque à medida em que sua concepção de mundo se adequa ao problema do valor da vida, se distinguem elementos a partir dos quais podemos pensar e agir, e

<sup>53</sup> O.P.C. (XIII), p. 233. KSA 11[72].

outros elementos que, em sendo elemento absolutamente desconhecidos e, pelo menos por ora, inatingíveis, não podemos nem nos referir sem recorrer à metáforas e projeções antropomórficas. Se “o único fato fundamental é que não há *nenhuma* finalidade” e não há nenhum “ser” a não ser o “vir-a-ser”, então a concepção de mundo de Nietzsche afirma o ser como movimento. O ser não “é”, por assim dizer; o ser “está sendo” na unidade total e fulgurante do acontecimento pleno. O “vir-a-ser não possui nenhum estado final, não repousa sobre um ‘ser’”, de modo que também não se pode dizer que a ontologia de Nietzsche se articula a partir de “carências”, pois não lhe falta nada, não é dado ao homem “esquecer” o ser... Nietzsche registra uma concepção do ser que procura não incorrer nos mesmo erros de interpretação que as concepções precedentes. E deixa claro que parte deste trabalho se situa no campo da psicologia, indicando que, antes de mais nada, cabe perguntar porque as diversas culturas e civilizações, para definir o mundo, resvalaram em imperativos abstratos. Enfim, o mundo é invalorável não por conta de um projeto qualquer, vinculado a qualquer perspectiva compensatória do real, mas porque, como afirma Nietzsche, o mundo “sempre retorna ao mesmo.”

Mas o que ocorre na relação entre o pensamento de Nietzsche e a interpretação de Heidegger? O que levaria autores tão estimados a uma divergência tão radical quanto a seus propósitos? Que Heidegger projetou sobre Nietzsche seus desejos mais profundos em relação à tradição metafísica ocidental, isto se confirma pela própria obra de Nietzsche e seus ataques à metafísica. Mas será que estamos diante de um caso puramente pessoal, em que a possível genialidade conceitual de Heidegger extrairia conteúdos inexistentes e interpretações equívocas? A vontade de poder e o eterno retorno são parte da ontologia de Nietzsche que, situados fora de seu contexto efetivo, se tornam elementos ainda mais complexos. Mas como situá-los em seu contexto? E de que contexto se trata? Walter Kaufmann observa que

a imagem de Nietzsche como grande metafísico aparece junto com a concepção de Nietzsche como *politiker*; não somente ambas as teses são defendidas por Bäumler no mesmo livro, como são baseadas nos mesmos princípios exegéticos — isto é, a concentração nos fragmentos e notas que

são tendenciosamente organizados de modo a produzir um ‘sistema’ bastante divergente das intenções de Nietzsche.<sup>54</sup>

Como Kaufmann, temos razão para crer que é a partir de uma compreensão equívoca do eterno retorno, estimulada entretanto pela irresponsabilidade editorial do *Nietzsche-Archiv*, mas também em virtude de uma certa artimanha conceitual e boa dose de desatenção por parte de Heidegger, que se alimenta o erro crasso de pensar a filosofia de Nietzsche metafisicamente. *Politiker*, no sentido de um intelectual-funcionário do *Reich*, Nietzsche certamente não era, ao contrário de Heidegger. Chega-se a esse veredito justamente por vias tortas, extraídas erroneamente do caráter ontológico do eterno retorno e da vontade de poder. Porque não se compreende a ontologia imanente de Nietzsche, mas se percebe que ele toca nesses problemas, se predica erroneamente ao filósofo o rótulo “metafísico.” Por outro lado, sabe-se que a edição crítica organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari no final dos anos 60 não só alterou absolutamente a rota dos estudos nietzscheanos, como também, através do descobrimento de uma série de novos fragmentos censurados pelos editores do *Nietzsche-Archiv*, ampliou a gama de problemas, trazendo conseqüências fundamentais para a compreensão da “grande política”, do eterno retorno e da vontade de poder. Mais que isso, longe de se resumir a uma erudição estéril, o minucioso trabalho de Colli e Montinari se configurou como um passo fundamental nas pesquisas acerca da obra de Nietzsche, embora seja importante dizer, em termos preliminares, que “o trabalho editorial, filológico, (...) sozinho não é suficiente para a compreensão de Nietzsche.”<sup>55</sup> Com isso não se quer dizer que todas as interpretações da obra de Nietzsche antes de Colli e Montinari são equívocas — embora o sejam em boa parte; ou que uma interpretação adequada a estes critérios não possa eventualmente “errar”, quero dizer, trazer conteúdos à tona de forma equívoca, mesmo levando em consideração a edição crítica. Ao contrário, a descoberta, reunião e organização crítica dos fragmentos, determinados cronologicamente e em relação às leituras e biografia do autor, precisa de forma diferenciada não só a gênese e construção de idéias que permaneciam excessivamente evocativas ou

<sup>54</sup> Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 416.

<sup>55</sup> Montinari, *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*. p. 78.

incompletas — como a própria questão do eterno retorno do mesmo — como também, e sobretudo, idéias não exploradas ou mal exploradas, como por exemplo a questão da “grande política.”

O fato é que erros terríveis foram encontrados por Colli e Montinari ao cabo de sua pesquisa. *A Vontade de Potência*, por exemplo, foi considerada obra magna de Nietzsche até a descoberta de que era apenas uma compilação desarvorada, que trazia inclusive aforismos escritos por outros autores e tomados como se fossem de Nietzsche.<sup>56</sup> Descobriu-se também que “das ruínas da ‘Vontade de potência’ que, entretanto, jamais fora um edifício, ele apanhou o material utilizável para o *Crepúsculo dos ídolos* e *O Anticristo*.”<sup>57</sup> Afora estes equívocos grotescos, a própria discrepância entre as interpretações de Deleuze, Heidegger, Klossowski, Fink, entre outros, atestam que a obra de Nietzsche, profundamente corrompida por seus problemas editoriais, se prestava a quaisquer tipos de apropriações. E neste ponto, vale reconhecer aqueles que, diante do trabalho de Colli e Montinari, souberam refazer suas perspectivas sobre Nietzsche. Como afirma Ernani Chaves, em nota:

Como se sabe, o resultado do trabalho de Colli e Montinari recebeu aprovação imediata das editoras Adelphi, de Milão e Gallimard, de Paris. Só foi possível encontrar uma editora alemã, a partir da intermediação de Karl Löwith, que Colli e Montinari conheceram pessoalmente no Colóquio Royaumont, em 1964.<sup>58</sup>

(...) foi Deleuze quem insistiu no convite a Montinari, para que ele participasse do Colóquio em Royaumont. (...) Na Introdução escrita por Deleuze e Foucault para a edição francesa, eles destacam a importância da edição nos mesmos termos de Montinari. Quanto a Heidegger, embora tenha morrido oito anos após o início da publicação da edição crítica, não conhecemos nenhuma alusão ao trabalho de Montinari.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Refiro-me ao fragmento 15 (41), do início de 1888, redigido por Charles Féré (1852-1907), médico dos nervos e estagiário no serviço de Charcot, na famosa Salpêtrière de Paris, de quem Nietzsche tomou emprestado o tema da *décadence*. Montinari, *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3, 1997, p. 87. V. também p. 128.

<sup>57</sup> Montinari, op. cit, p. 80.

<sup>58</sup> Chaves, Ernani. *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*. São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3, 1997, p. 75.

<sup>59</sup> Idem.

No que diz respeito ao nosso problema, a questão do eterno retorno e seu caráter essencialmente ontológico, a situação é ainda mais problemática. Como Nietzsche afirma em *Ecce Homo*, o pensamento do eterno retorno do mesmo, “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”<sup>60</sup>, foi cunhado em 1881. Antes das edições críticas, tomava-se o fragmento 334 da falsa obra *A vontade de potência* como a referência central no que diz respeito ao eterno retorno. Mas a pesquisa revelou que, não somente esse “aforismo” havia sido arbitrariamente composto pelos editores a partir da reunião de dois fragmentos díspares, como também foi disposto na edição de *A vontade de poder*, absolutamente desvinculado do grupo de textos que o contextualiza e esclarece. Somente após o trabalho das edições críticas, tomamos contato com o conteúdo do caderno em que foram recolhidos os primeiros fragmentos acerca do tema. O caderno data da primavera-outono de 1881, contém 160 páginas e 350 fragmentos. Nele, Nietzsche pretendia anotar idéias “para uma exposição científica do eterno retorno.” Estes textos foram publicados na íntegra definitivamente em 1973, e antes desta publicação, era impossível reunir subsídios adequados à compreensão do eterno retorno. A gênese do conceito está ligada a um debate com o qual Nietzsche se envolveu acerca da possibilidade de “morte térmica do universo”, estimulada pelos dois primeiros princípios da termodinâmica, que dizem respeito à entropia. O debate trazia à baila uma renovada polêmica entre a concepção linear e a concepção circular do tempo<sup>61</sup>, na qual Nietzsche buscava se posicionar. Tomados por um “forte grau de intertextualidade”, esses fragmentos testemunham a consciência que Nietzsche possuía acerca de questões concernentes à cosmologia, mas eram lidos e interpretados absolutamente deslocados de seu contexto. De modo que, antes de elucidar esta intertextualidade, o eterno retorno do mesmo permanecia numa esfera evocativa, que em nada auxiliava seus comentadores. Perdidos, estes trataram logo de preencher os espaços esvaziados pela inevitável incompreensão com especulações que mais deturparam do que esclareceram as idéias de Nietzsche.

---

<sup>60</sup> EH, Z, 1.

<sup>61</sup> D'Iorio, Paolo. *O eterno retorno. Gênese e interpretação*, p. 71.

Segundo pesquisadores, o caderno M III 1 de 1881 é um dos raros exemplos nos quais Nietzsche inicia o desenvolvimento de um conceito e mantém os mesmos argumentos nos textos seguintes: trata-se portanto de um elemento fundamental de seu pensamento, com o qual o filósofo moldou sua concepção de mundo. E eis que, verificando os textos deste caderno de 1881, encontramos o seguinte fragmento:

O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo. Seja qual for o estado que esse mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim, este instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará, todas as forças repartidas exatamente como agora: e do mesmo modo se passa com o instante que gerou este, e com o que é filho do de agora. Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez, — um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais vieste a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo. E então encontrarás cada dor e cada prazer e cada amigo e cada inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a inteira conexão de todas as coisas.<sup>62</sup>

A concepção do eterno retorno se situa, nesses cadernos, num debate cosmológico que contava com filósofos e cientistas como Eduard von Hartmann, Otto Caspari e Eugen Dühring, citados por Nietzsche em diversas passagens.<sup>63</sup> Os aforismo do caderno M III 1, incluindo o aforismo acima, atestam que Nietzsche não só buscava formular respostas aos sistemas cosmológicos da época, como também, na contrapartida de seus argumentos, ele desenhava sua concepção ontológica. O eterno retorno, portanto, longe de se afigurar metafisicamente, é produto de um debate muito específico, no qual Nietzsche se apoiou para construir os aforismos em questão. Se ele afirma que o mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição e de nenhuma cessação, é porque responde diretamente a Eduard von Hartmann, para quem a concepção teleológica do

<sup>62</sup> Obras incompletas, p. 389.

<sup>63</sup> Cf.: O.P.C. (XIV); KSA 19 [10]. “..essas nulidades tagarelas, como o Sr. E. Von Hartmann, o inconsciente, ou um canalha que escarra a bile e a peçonha do anti-semitismo berlinense, E. Dühring, que se arroga abusivamente do título de filósofo...”

mundo pressupunha uma liberação progressiva do tempo, conforme o desenrolar de uma luta metafísica entre princípios lógicos e ilógicos. Se ele afirma que o mundo não se expande, nem se equilibra em repouso, é porque responde ao organicismo de Otto Caspari, para quem a concepção de mundo passava “de uma visão do orgânico enquanto máquina à do cosmo enquanto organismo.”<sup>64</sup> Portanto, em primeiro lugar, a ontologia nietzscheana não se encaixa no rótulo metafísico, sobretudo porque, ao contrário do que afirma Heidegger, o debate está situado em outra esfera de conhecimento que não o especulativo-metafísico. O eterno retorno é um conceito que nasce de um diálogo com uma série de interlocutores, cujo debate fora apagado pela edição desastrosa dos textos.

O “retorno” não deve ser entendido como “repetição”, mas como reiteração ou afirmação total, quer dizer: todas as forças que compõem o universo são, por assim dizer, absolutamente afirmadas, inclusive a dor, o sofrimento, e, sobretudo, aquilo que a dimensão humana não pode ou não consegue apreender. O eterno retorno é também uma declaração de ignorância, na medida em que, como afirmava Espinosa, “não sabemos o que pode um corpo.” O eterno retorno é a fulguração do acontecimento pleno como a única realidade possível, como a única realidade existente e essencial. Quando Nietzsche afirma que “encontrarás” cada coisa outra vez, não quer dizer que veremos “novamente”, como algo externo que “reencontramos”, mas que tudo é o mesmo, infinitamente. Mas, se como afirmamos no início deste sub-capítulo, a hipótese de Heidegger acerca da conexão entre a vontade de poder e o eterno retorno é, a princípio correta, a que tipo de conexão estamos nos referindo? Se o eterno retorno é afirmação absoluta e a vontade de poder é “essência de vida”, qual a relação entre as duas?

Ao definirmos a vontade de poder basicamente como “essência da vida”<sup>65</sup>, a matéria em toda sua dimensão e espessura, mas também o pensamento, damos certamente um aspecto ôntico à sua definição, como se o eterno retorno, tal como desejou Heidegger, representasse a dimensão verdadeira deste mundo de aparência. Mazzino Montinari situa a questão de

---

<sup>64</sup> D’Iorio, op. cit., p. 87.

<sup>65</sup> GM, II, 12.

uma outra forma e, segundo nosso entendimento, contrária a Heidegger. Com relação à frase final de *O Crepúsculo dos Ídolos*, em que Nietzsche afirma ser o “mestre do eterno retorno”, Montinari escreve que

Esta posição, no fim, do pensamento do eterno retorno do mesmo, não me parece ocasional. Este é um pensamento que está na conclusão de toda uma história de vida e paixão. Através de sua afirmação, a vida torna-se justificada, o mundo redimido, quando toda a dura realidade da vida for percorrida por uma vontade de potência múltipla. Este pensamento não se deixa compreender por fórmulas, ou melhor, todas as suas formulações são provisórias e superáveis, na medida em que abarca num todo a vida, o mundo e o tempo, mas não de forma transcendental, porque ele já expressa a totalidade. Através dele acontece a confirmação da imanência após a morte de Deus. (...) Por conseguinte, existe uma tensão no pensamento do eterno retorno, considerado por um lado como fundamento especulativo último, como inocência do vir-a-ser, como redenção do mundo, como a mais elevada forma de afirmação da vida, e por outro lado, como confrontação com situações particulares, seja a filosofia até então, ou a modernidade, o niilismo e a *décadence*, a moral ou a religião, uma tensão que não é superada, que por princípio não deve ser superada. Uma sistematização geral da vontade de potência como princípio eliminaria, por um lado, a resolução da luta necessária ao perspectivismo e, por outro, se igualaria à construção de uma metafísica da vontade de potência (análoga à metafísica schopenhauriana da vontade de vida). Mas, a presença do pensamento do eterno retorno impede toda sistematização. (...). O sentido filosófico do Crepúsculo dos Ídolos não é uma sistemática da vontade de potência, mas sua superação no pensamento do eterno retorno mesmo.<sup>66</sup>

A vontade de poder, múltipla, tão essencial quanto existente, é absolutamente afirmada no eterno retorno do mesmo. Esta conexão não se dá como determinação, como afirmou Heidegger, pois não há possibilidade de que o eterno retorno possa sistematizar a vontade de poder. Montinari chama atenção para o fato de que o eterno retorno na obra de Nietzsche impede toda “sistematização”, quer dizer: a “coisa em si”, que na história da metafísica ocidental possibilitaria a constituição e cristalização da verdade e da essência do mundo, não pode ser afirmada senão enquanto *valor*, isto é, enquanto produto da mente humana. A superação da sistemática da vontade de poder se dá no mesmo passo que a superação do pensamento do eterno retorno, mas isto não significa um voltar atrás, nem um ir à frente, mas a assunção absoluta da existência em toda sua plenitude. Não nos esqueçamos que, se uma ontologia emerge em Nietzsche é porque seu pensamento busca

---

<sup>66</sup> Montinari, op. cit., p. 89.

uma perspectiva adequada e positiva do problema do valor da vida; mas no mesmo passo, se se pensa a existência do ponto de vista de seu desenrolar efetivo, percebe-se que, em sendo a antropomorfização da realidade um elemento recorrente e fundante de religiões e concepções *décadents*, a afirmação do eterno retorno do mesmo é uma declaração de princípios que se exprime na força mesma, e não fora dela. Heidegger acerta, novamente em parte, quando afirma que “o ente que enquanto tal tem caráter fundamental da vontade de poder só pode ser, em sua totalidade, eterno retorno do mesmo”; mas, adiante, ele traduz Nietzsche para o campo epistemológico da metafísica, afirmando que “a entidade do ente e o todo do ente exigem reciprocamente, desde a unidade da verdade do ente, o modo de sua respectiva essência.” Assim, reparte e sistematiza novamente o eterno retorno e a vontade de poder, quando, na ordem do real, ambos são afirmados no mesmo movimento total. Para Montinari, se a sistemática da vontade de poder eliminaria o perspectivismo — pois uma “sistemática” resumiria uma série de perspectivas cogitáveis, tal como na metafísica kantiana —, é justamente na superação do eterno retorno, isto é, sua afirmação absoluta, que a vontade de poder foge a toda sistematização metafísica, afirmando todos os pontos de vista possíveis.

Qual pode ser a *nossa* doutrina? — Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* (...). *Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele *não* é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou “um ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” — é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade *não* se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo — não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!*—<sup>67</sup>

Cada um é necessário, “está no todo”, não importa se são coisas subjetivas ou externas, não importa se pensamentos, sentimentos, extensão etc. Neste aforismo, percebe-se claramente o entrelaçamento ambíguo entre

---

<sup>67</sup> CI, VI, 8. Os grifos são do autor.

as perspectivas cultural e ontológica que marcam o discurso nietzscheano. Apólogo de uma rigorosa disciplina de si, Nietzsche certamente não afirmaria que “ninguém é responsável pelo fato de (...) ser assim ou assado”, se não estivesse se referindo à uma posição ontológica. Se estivesse situado na esfera cultural e moral, ele certamente faria uma apologia do cultivo de si, de uma responsabilidade por seus gestos e atos. Cabe ao leitor se orientar no mar agitado dos textos nietzscheanos, discernindo os problemas no emaranhado de idéias.

### 3.1.4.

#### O eterno retorno: entre o pensamento e a experiência

As discrepâncias entre a interpretação de Heidegger e o pensamento de Nietzsche ocorrem porque o eterno retorno não representa simplesmente um conceito. Em *Ecce Homo*, Nietzsche descreve o momento de sua criação como produto de uma experiência peculiar, afirmando inclusive que ela já havia sido prenunciada não somente em estudos, mas na mudança de seu gosto, particularmente em relação à música. De forma que talvez ele tenha razão quando afirma que, devido ao seu caráter “pessoal”, o pensamento do eterno retorno “por muito, muito tempo tem de ser pequeno e impotente.”<sup>68</sup> Para Klossowski, por exemplo, o eterno retorno é a afirmação de uma alta tonalidade da alma (*hohe Stimmung*), um sentimento decorrente de uma experiência peculiar. Mas este alto sentimento não deve ser tomado como o “sentimento forte”, ou como norma, pois, como afirma Nietzsche, “as leis mais profundas da conservação e do crescimento exigem o contrário: que cada qual invente a sua virtude, o *seu* imperativo categórico.”<sup>69</sup> Entretanto, afirma Klossowski:

Não existiria, na experiência vivida por Nietzsche, uma antinomia implícita entre o conteúdo revelado e o ensino desse conteúdo (como doutrina ética), assim formulado: age como se tivesses que reviver inúmeras vezes e deseja viver inúmeras vezes — pois, de um modo ou de outro, terás que reviver e recomeçar?<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Obras incompletas, p. 390.

<sup>69</sup> AC, 11

<sup>70</sup> Klossowski, op. cit., p. 77.

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

Em primeiro lugar, “reviver inúmeras vezes” não significa retornar ao mesmo espaço e tempo, nem buscar repetir somente as experiências agradáveis, nem afirmar seus valores através do mero orgulho pessoal. A expressão “como se” (viva *como se...*) não está relacionada a um tempo que se esgota, ou a uma definição de caráter, mas ao cultivo da “alta tonalidade da alma”, que pode ser formulada também como a busca por nosso próprio “imperativo categórico.” A vida, inclusive, não pode ser pensada em termos de passado ou futuro; nossas experiências são meros produtos das interpretações dos acontecimentos sucessivos, de modo que somente nos resta viver sob o mais alto sentimento. Guardemo-nos<sup>71</sup> inclusive de perguntar o que é o tempo para Nietzsche. Ele é apenas uma projeção útil à regulação de sistemas criados pela mente humana. O corpo envelhece não porque o tempo passa, mas porque o movimento auto-produtivo da realidade e das coisas não cessa. O tempo não anda para frente, mas também não é puramente circular, pois a superação da vontade de poder no eterno retorno não “retorna”, mas se “afirma” no mesmo. Até a concepção circular do tempo não passa de uma projeção mental, pois o círculo, ao retornar ao

---

<sup>71</sup> Diversos aforismos do caderno M III 1 iniciam-se com a forma retórica “Guardemo-nos de dizer...” (*Hüter win uns*) que, segundo Paolo D’Iorio, é uma alusão irônica endereçada a Eugen Dühring. Acerca do caráter paródico desta forma de expressão, v. D’Iorio, Paolo. Op. cit., p. 74.

“mesmo” não está retonando à parte anterior.<sup>72</sup> O “tempo” não anda para frente, não progride. Como vontade de poder, representa apenas uma força, gerada pelo exercício do pensamento, e que, na ontologia de Nietzsche, também se afirma no “círculo”, não fora dele. A ilusão de um tempo progressivo resulta do confronto psicológico gerado pela falsa estabilidade da consciência e a ruína do corpo. A própria sucessibilidade temporal é produto da memória, e a continuidade entre o alto sentimento e o momento “seguinte” se mostra precária. De modo que a parte comunicável do conteúdo da experiência do eterno retorno, portanto, é seu aspecto ético, por assim dizer. Assim, reformulemos a frase de Klossowski: age (sempre) como se tivesses que reviver inúmeras vezes esta (ou aquela...) alta tonalidade da alma.

Klossowski afirma que, nesta experiência, o “esquecimento” desempenha um papel essencial, mas não para reiterar a interpretação de Heidegger. Para ele, “o esquecimento esconde o eterno *devoir* e a absorção de todas as identidades do ser.”<sup>73</sup> Ao nível orgânico, a individuação dos elementos naturais visíveis aos olhos humanos ocorre por conta da coesão atômica dos corpos, e o envelhecimento atesta, não uma suposta “passagem” do tempo, mas o inexorável movimento da matéria e da realidade. No entanto, no plano do pensamento, não somos uma identidade fechada sobre si mesma. Para Nietzsche, o pensamento consciente, inclusive, não possui a importância que lhe é atribuída na modernidade. Como ele afirma:

Comparada ao enorme e múltiplo trabalho pró-e-contra, tal como se pode observar na organização vital de cada organismo, o mundo consciente quanto a sentimentos, intenções, apreciações de valor, não é mais do que uma parte ínfima.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> D’Iorio, op. cit.; p. 70-71. D’Iorio afirma que o principal equívoco de Deleuze foi ter concebido o eterno retorno a partir de um fragmento isolado (IX, 11 [311] de 1881), em que Nietzsche, em que o filósofo discute a concepção circular do tempo de Johannes Gustav Vogt. Por questões editoriais, restou a concepção circular enunciada no aforismo em questão. Mas D’Iorio lembra que: “Pela ação combinada de recortes arbitrários de fragmentos, da perversão da ordem cronológica, de omissões e imprecisões (...) o diálogo entre Nietzsche e Vogt é apagado e parece que Nietzsche (...) está em vias de criticar sua própria idéia de eterno retorno como um ciclo.”

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> O.P.C (XIII), p. 171; KSA 10 [37].

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

Devemos sublinhar a importância da perda da identidade que se tinha antes. A “morte de Deus” (do Deus fiador da identidade do eu responsável) abre para a alma todas as suas possíveis identidades, já apreendidas nas diversas *stimmungen* (tonalidades da alma) da alma nietzscheana; a revelação do eterno retorno traz como necessidade as realizações sucessivas de todas as identidades possíveis: “todos os nomes da história, no fundo, sou eu” — finalmente “Dioniso e o crucificado.”<sup>75</sup>

O esquecimento a que se refere Klossowski é o esquecimento da identidade consciente, que por sua vez, livre da ignorância antropocêntrica, se desgarrava de sua figura “oficial” e incorpora a condição pulsional ao pensamento consciente. Vale penetrarmos mais a fundo no intrincado argumento de Klossowski.

A anamnésia coincide com a revelação do eterno retorno. Como pode o Retorno não trazer o esquecimento? Aprendo não apenas que eu (Nietzsche) estou de volta ao momento crucial onde culmina a eternidade do círculo, exatamente quando a verdade do retorno necessário me é *revelada*; mas aprendo também, ao mesmo tempo, que eu era *outro*, diferente daquele que sou *agora*, porque esqueci essa verdade, logo tornei-me outro ao aprendê-la. Será que vou mudar e esquecer, mais uma vez, que mudarei necessariamente durante uma eternidade — até reaprender de novo essa revelação?<sup>76</sup>

Porque se abria para as diversas identidades do ser, refletindo a absoluta ausência de sentido do real, a experiência do eterno retorno foi fundamental para Nietzsche sentir sua perfeita necessidade, tanto como

<sup>75</sup> Klossowski, p. 77.

<sup>76</sup> Idem.

pensamento supremo, quanto como sentimento elevado.<sup>77</sup> Assumindo o eterno retorno como uma experiência, Klossowski mantém a ontologia de Nietzsche longe de quaisquer antropomorfismos, porque assume o elemento fundamental, afetivo e experiencial de sua ignorância, e não confere leis externas ao mundo, senão como exercício do pensamento. De forma que, como experiência da afirmação absoluta, o eterno retorno é também uma crítica aos princípios de realidade e identidade. Nas palavras de Klossowski, Nietzsche opera a partir de uma “consciência da inconsciência”,<sup>78</sup> quer dizer, uma consciência do eterno retorno e das identidades recalçadas pelo princípio de realidade. O eterno retorno é a própria totalidade do *devoir*, o que não quer dizer que, de um ponto de vista psicológico essa afirmação tenha um caráter contemplativo. Ao contrário, se é no próprio pensamento e seus movimentos relativamente imprevisíveis que o delírio identitário se cristaliza, é neste mesmo registro que procederá sua desconstrução.

Tomando o signo do Círculo vicioso como definição do Eterno Retorno do Mesmo, um signo chega ao pensamento nietzscheano com um *acontecimento que vale por tudo que um dia pode acontecer*, por tudo o que aconteceu, por tudo o que poderia acontecer no mundo, ou seja, no próprio pensamento.<sup>79</sup>

Contra todas as cosmologias da época, a concepção de Nietzsche é apresentada como uma experiência, e não como um pensamento que, de forma mágica, infere a essência do universo. Mas, uma tal cosmologia não remeteria também às possibilidades e limites do conhecimento humano? Quer dizer, não estaria embutida nessa concepção uma “teoria do conhecimento”? Na medida em que a ordem do real é definida como abertura de sentido e afirmação de todas as coisas, interditando quaisquer finalismos, quaisquer antropomorfismos, não seria a própria experiência e a própria realidade o único palco da atividade humana? E mais que isso: não estaríamos definitivamente enredados nesta enorme gama de afetos e relações, definidos e limitados tanto pelas condições biológicas e físico-químicas, quanto pela ação da moral sobre nossos modos de vida? Num

---

<sup>77</sup> Idem, p. 80.

<sup>78</sup> Idem.

<sup>79</sup> Idem, p. 86.

certo sentido, se nos afirmamos no círculo — ou melhor, se *somos* o círculo, pois não estamos “inseridos” —, vivendo segundo certas limitações, só temos duas formas de lidar com a vida, ambas “culturais”: ou nos referindo aos *aspectos retrospectivos*, referente aos produtos e resquícios de tudo o que já foi vivenciado e produzido por nossos antepassados; ou nos referindo aos *aspectos prospectivos*, relativos às projeções e planejamentos para o futuro. Sem que se perceba esses aspectos, e a forma como Nietzsche lida com eles, os componentes da crítica dos valores morais podem passar como mero estilismo: a “visão geral”, a genealogia, a interpretação, o aforismo, a criação de valores, entre outros, são elementos retrospectivos e prospectivos definidos pela ontologia de Nietzsche.

Pensar os movimentos da crítica em termos de retrospectão e prospecção pode fornecer outra base teórica, para evitar a manutenção da imagem terrível e incompleta que se tem do pensamento político em Nietzsche. A urgência da “grande política” é uma urgência por ação, pois não há mais nada que possa ser realizado senão a ação do pensamento e do corpo. A inação, a conformação, a adequação são, no entanto, formas de ação, como veremos no capítulo seguinte. Pode parecer curioso que, após um capítulo inteiro dedicado à ontologia, retornemos à política. Mas, à medida em que Nietzsche prossegue em sua pesquisa acerca do valor da vida, à medida em que o problema do valor da existência se afigura de forma múltipla em seu pensamento, o filósofo descobre nas teorias existentes o elemento *décadent*, responsável pela má compreensão acerca da abertura de sentido da realidade. Se, como afirmamos no início desse capítulo, é o pensamento do humanismo metafísico que distingue as filosofias políticas que grassaram na era moderna, então é na desarticulação de seu pressuposto teológico e teleológico que se articula a filosofia política de Nietzsche, sobretudo concernente à “grande política.”

A ilusão da política, da qual sorrio do mesmo modo como os contemporâneos sorriem da ilusão religiosa de outros tempos, é antes de tudo *mundanização*, a crença no *mundo* e o tirar da cabeça “além” e “ultramundo.” Seu alvo é o bem-estar do indivíduo *fugaz*: por isso o socialismo é seu fruto, isto é, os *indivíduos fugazes* querem conquistar sua felicidade, por associação; não têm nenhuma razão para *esperar*, como os homens de almas eternas e de vir-a-ser eterno e futuro vir-a-ser melhor. Meu

ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa, — pois assim será *em todo caso*! Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra subordinar-se, seguir, obedecer, o mais alto sentimento, que obedeça; *Mas que tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie nenhum meio*! Isso vale a *eternidade*!<sup>80</sup>

Contra a “pequena política” niveladora, Nietzsche opõe um postulado: *tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento*, não importa como o traduzirão em palavras. Não é certamente uma exortação à realização de *qualquer* coisa, do cultivo de qualquer sentimento. Ao contrário, se a efetivação da mais alta tonalidade da alma é algo subjetivo, por outro lado, ela tem um caráter bem preciso: ela é *alta* tonalidade, o sentimento mais nobre possível, o que significa dizer: o sentimento mais autônomo. Mesmo a subserviência, mesmo a obediência, caso sejam afirmadas pelo indivíduo como seu mais alto sentimento, deve ser projetada e cultivada. Pode-se entender este trecho como uma espécie de cínica conclamação para aqueles que querem submeter-se ao trabalho, por exemplo. Mas não se pode atribuir a Nietzsche o rótulo de individualista, pois, lembremos, ele aposta suas fichas no tipo superior mas também em sua capacidade de inocular o germe da mudança, pois não está em nosso poder atuar externamente ao corpo de valorações pelo qual estamos envolvidos. Trata-se portanto, mais uma vez, na afirmação do que se é, dessa vez, em toda a sua dimensão, e não exclusivamente no pensamento consciente. Para Nietzsche, nós não somos pessoas “conscientes”, racionais, senão que conseguimos, em meio ao caos da existência, reunir um grande número de subsídios para que esta consciência oficial ganhe forma. O que Nietzsche estimula, em última instância, é à experimentação das diversas identidades recalçadas pelo normatividade da cultura.

A reformulação no campo epistemológico do problema “homem” e do problema “mundo”, característicos do humanismo metafísico, é condição fundamental para que se concebam novas possibilidades de organização política e social. De nossa parte, supomos que uma perspectiva adequada acerca do problema da existência em Nietzsche deva levar em conta, ao

---

<sup>80</sup> Obras incompletas, p. 390.

mesmo tempo, a ontologia e a política. A ontologia de Nietzsche, desprovida de finalidade, situa o homem como componente da natureza, entre a transitoriedade e o efêmero, entre a eternidade e o “retorno do mesmo.” A política, pois, se põe como efetividade, mas também como caminho *possível* para os indivíduos libertados do jugo religioso e metafísico. No que diz respeito às experiências políticas que privilegiam o indivíduo fugaz como fim em si mesmo, Nietzsche é categórico: a política moderna estimula arranjos sociais e valores morais que reduzem as possibilidades de cultivo e aprimoramento do tipo homem, condenando-o à contenção e regulação do “rebanho autônomo.” Como elemento prospectivo, destinado à projeção do futuro, a política em Nietzsche tem nome e sobrenome: a “grande política” (*der große Politik*). A “consciência da inconsciência” se traduz em organização social quando, apesar de saber-se limitado por condições ontológicas, o indivíduo celebra, não sua liberdade, mas, sobretudo, a indestrutível e plena necessidade da vida mesma. A “grande política” em Nietzsche é a fruição desta necessidade, como o mais alto sentimento que se pode ter. Espero com essas reflexões indicar alguns apontamentos que justifiquem as fórmulas intempestivas da “grande política”: ela não pode mediar o baixo sentimento, muito menos se conciliar com ele.

Passemos a analisar em que sentido a crítica dos valores morais articula os elementos retrospectivos e prospectivos que se entrelaçam na perspectiva ontológica do pensamento de Nietzsche.

### 3.2

#### **Elementos da crítica: prospecção e retrospectação em Nietzsche.**

Na medida em que a crítica não se propõe a guiar o pensamento, mas a abalar as crenças e o “instinto de rebanho” do leitor, e estimulá-lo a constituir novas formas de vida, faz-se necessária uma avaliação dos meios pelos quais Nietzsche procura atingir seu objetivo. A pesquisa acerca dos modos de vida e da cultura, implicam na preparação e constituição de uma outra sensibilidade moral, de modo a repercutir na própria vida do leitor que

compartilha de seu movimento. Por outro lado, é pautada na perspectiva cosmológica do eterno retorno e no caráter múltiplo da vontade de poder que esta pesquisa se desenrola através de elementos retrospectivos e prospectivos. De modo que, nesta segunda parte do segundo capítulo, gostaríamos de indicar algumas outras características acerca da crítica dos valores morais, pois nos diversos componentes intelectuais e morais que atravessam a problemática da “grande política”, entrevemos não somente a perspectiva ontológica do pensamento nietzscheano, como também o método crítico e seus procedimentos peculiares.

### 3.2.1

#### Estatuto do conhecimento

Simultaneamente à preocupação de estabelecer um pensamento em viva conexão com a vida e a existência, Nietzsche realiza a crítica tendo em vista a "grande visão do curso, dos valores da cultura"<sup>81</sup> ou como sugere Oswaldo Giacóia, "uma futura visão geral"<sup>82</sup>. Constituída pelos subsídios e elementos teóricos que possibilitam a “visão geral” sobre os destinos do homem, a crítica pode ser compreendida como crítica de conjunto da produção e da conduta humana total. Elemento retrospectivo do pensamento nietzscheano, a “visão geral” corresponde a um sentido muito específico do que vem a ser “conhecimento” e, também, a um certo tipo de indivíduo, apto a corresponder a todos os requisitos da “grande tarefa.” Pois, se por um lado, a crítica dos valores morais opera sobre o campo da conduta e dos afetos, buscando uma perspectiva alternativa às premissas da modernidade política, por outro, Nietzsche recusa a simples denúncia. Para não vacilar pelos caminhos da ideologia, é necessário que o indivíduo perceba a dinâmica dos movimentos aparentemente subterrâneos das formas de vida, buscando colecionar o máximo possível de pontos de vista, adquiridos num processo contínuo de preparação. O *tipo superior* do cristianismo, tal como buscamos problematizar no primeiro capítulo, primava pela convicção e pelo regime afetivo aguçado. O tipo superior nietzscheano possui outra

---

<sup>81</sup> EH, CW, 2.

<sup>82</sup> Giacóia. "Introdução." In *Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n° 3, p. 9.

constituição: ele é, por definição, um experimentador. Se o tipo superior do cristianismo — que pode também ser considerado como o tipo superior para Kant — primava pela atenção à lei e ao dever, e pela obediência impessoal, para Nietzsche ele deve “criar a si mesmo”<sup>83</sup>, deve estabelecer o seu “imperativo categórico”.<sup>84</sup>

O conhecimento para Nietzsche está relacionado a dois elementos específicos. Primeiro, o conhecimento é um afeto e, como tal, está inscrito não na esfera metafísica do saber — um saber do “outro mundo” —, mas nos próprios sentidos<sup>85</sup>, no embate dos impulsos que se relacionam em nosso corpo.<sup>86</sup> De modo que o conhecimento não se posiciona fora da nossa constituição individual, pois ele é parte desta constituição. Na medida em que o conhecimento é derivado dos nossos sentidos e que, por outro lado, estamos parcialmente enredados às prescrições morais sob as quais fomos formados, romper a barreira do atavismo moral constitui a primeira atitude para conhecer. Este rompimento, nem sempre prazeroso, requer uma série de experiências que, no entender de Nietzsche, significam “má experiência”<sup>87</sup> — afinal a principal característica do filósofo do futuro é o prazer no experimentar.<sup>88</sup> O conhecimento, tal como Nietzsche o entende, requer que estejamos abertos para violentar nossa sensibilidade moral, “deslocar perspectivas”<sup>89</sup> e experimentar novas formas de vida. A “visão geral” que opera no pano de fundo da crítica nunca é algo conquistado e estático, mas um fundo móvel, a partir do qual retiramos não as “soluções”, mas os problemas característicos da crítica. Entretanto, Nietzsche introduz um elemento na crítica enquanto crítica do “passado” em relação simultânea com uma crítica do futuro, isto é, como criação de valores, reproduzindo a tensão entre elementos do pensamento, ora retrospectivos, ora prospectivos. Esta concepção do conhecimento em Nietzsche, portanto, não possui somente um aspecto reprodutivo, mas sobretudo, criativo. O conhecimento requer que o indivíduo não só reconheça os valores em curso em suas

---

<sup>83</sup> CI, IX, 49.

<sup>84</sup> AC, 11.

<sup>85</sup> CI, III, 3.

<sup>86</sup> ABM, 6.

<sup>87</sup> Idem, 204.

<sup>88</sup> Idem, 210.

<sup>89</sup> EH, II, 1.

nuances constitutivas, como também que ele crie valores. Resumindo, numa fórmula cara a Nietzsche, “conhecer é criar.”<sup>90</sup>

Através desta concepção do conhecimento, pode-se perceber de que forma Nietzsche concebe o papel da filosofia, e portanto, do filósofo. Ele não deve somente investigar a criação dos valores, como também deve apresentar alternativas a esses valores, deve *criar* novos valores e, portanto, novas formas de vida. A crítica constitui desta forma um pensamento criativo, efetuado em dois movimentos. O primeiro movimento é a interpretação do jogo de forças que reside no interior de qualquer acontecimento, fixando um sentido “sempre fragmentário e parcial.”<sup>91</sup> O segundo movimento é a criação de novas perspectivas, novos valores. Como afirma Deleuze, “o elemento diferencial não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação.”<sup>92</sup> Como a transvaloração de todos os valores se refere à moral como forma de vida, a “criação” neste caso se refere à constituição de outros hábitos, práticas e idéias que não as criadas e cultivadas pelo cristianismo e pela modernidade política.

### 3.2.2

#### Nota sobre a Interpretação

Uma das principais características da crítica dos valores, tal como Nietzsche a concebeu, é a afirmação do sentido de um fenômeno a partir de uma *interpretação*, síntese dos elementos retrospectivos e prospectivos do pensamento nietzscheano. Mas, dada a abertura de sentido da realidade, as avaliações até então empreendidas pelos homens só podem ser consideradas como interpretações parciais, fragmentárias e incompletas. A crítica se configura então como mais uma interpretação, ainda que uma interpretação diferenciada. Por este motivo, Nietzsche afirma que a “moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má

---

<sup>90</sup> ABM, 211.

<sup>91</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 17.

<sup>92</sup> Idem, p. 2.

interpretação.”<sup>93</sup> A interpretação, tal como Nietzsche a compreende, trata de recompor à exaustão a gênese de cada fenômeno, buscando todo o roteiro de apropriações e transformações pelos quais passaram até desembocar nas formas atuais. Por esta razão, Nietzsche faz uma apologia da preparação: o filósofo deve corresponder a essa pluralidade, tornar sua própria vida uma aventura, especializar-se em quase tudo, percorrendo os mais diversos níveis do pensamento e da prática para compreender o máximo de pontos-de-vista.<sup>94</sup> Cabe ao filósofo o delicado trabalho de interpretar e avaliar os acontecimentos. Quanto mais abrangentes forem suas perspectivas sobre os mais diversos problemas, maiores serão as possibilidades de gerar algo novo, algo que traga renovação para o corpo de valores no qual ele próprio está inserido. A interpretação crítica, tal como Nietzsche a realizou, é uma atividade que prima pela extemporaneidade, porque vai necessariamente de encontro aos valores em curso, valores compartilhados por todos.

### 3.2.3

#### Nota sobre o aforismo

O fato de boa parte do pensamento de Nietzsche ter sido escrito por aforismos não se resume meramente a uma expressão estilística. Para elaborar seu contra-discurso, Nietzsche se utilizou desta forma de expressão, influenciado pelos moralistas franceses, principalmente La Bruyère. Um aforismo, a história nos confirma, revela, propositadamente, múltiplos sentidos. De nazistas a *beatniks*, passando por homens de ciência, muitos vêem em Nietzsche um precursor. Por que seu pensamento é suscetível a tantas interpretações, muitas delas equivocadas? Extrapolando a questão editorial, a que aludimos anteriormente, o aforismo é produto de uma concepção perspectivista do mundo. O aforismo não nos fala sobre essências imutáveis, e talvez por isso haja tanto espaço para o equívoco. A complexidade do aforismo reflete a complexidade do real: o real é fonte constante de uma infinidade de ocorrências que são pinçadas e avaliadas ao

<sup>93</sup> Cf.: CI, VII, 1, ABM, 108.

<sup>94</sup> ABM, 211.

sabor das motivações e dos hábitos daquele que o interpreta. Para Nietzsche, cada história é uma interpretação elaborada conforme os valores de quem a escreve. Se a história tradicional busca nos reportar a algo de “verdadeiro” a partir dos acontecimentos marcantes de qualquer época, Nietzsche, ao contrário, avaliará o *quantum* e a qualidade da interpretação contida tanto na necessidade declarada de uma suposta “verdade”, quanto na probabilidade desta “vontade de verdade” dizer mais do filósofo e do historiador que sua própria interpretação. A tarefa crítica demanda uma habilidade específica no trato com informações e hábitos que nos chegam como herança, pois eles nos chegam superpostos e misturados. Nietzsche adota uma compreensão pluralista da realidade e por isso o aforismo é complexo e multifacetado: o aforismo mantém uma relação intrínseca com a exterioridade.<sup>95</sup> Cada aforismo é uma máquina de sentidos, que dialoga com a história, a ciência, a filosofia, o cotidiano, os limites do homem, a religião, a *vida* enfim. O aforismo é um organismo sensível que lida igualmente com o pensamento e com a vida, e por isso está revestido por uma gama de indeterminações, “aguardando” o intérprete, aquele que se disporá a ruminar seu conteúdo. Por isso Nietzsche é tão polêmico: a cada perspectiva, uma nova interpretação. Heidegger e Deleuze, duas das mais célebres interpretações de seu pensamento, divergem radicalmente na maioria das vezes, e não somente porque acessaram um Nietzsche truncado e incompleto, mas sobretudo por conta de suas aspirações pessoais em relação ao autor. Tarefa sem precedentes, a crítica revestiu-se de uma forma também original, caracterizada pela abrangência temática. Se o sistema, tal como o conhecemos na modernidade, centraliza um tema e o desenvolve gradativamente, o aforismo por sua vez nunca se liga a um tema exclusivo; ele até pode traduzir uma preocupação básica, mas de modo algum revela objetividade conceitual. Portanto, certa imprecisão que se observa, certa displicência quanto ao conteúdo específico de alguns aforismos, podem parecer um enigma ao leitor, mas um enigma sobre o qual ele poderá exercer uma interpretação, não simplesmente ao nível intelectual, mas também em termos de atividade.

---

<sup>95</sup> Deleuze, Gilles. “Pensamento nômade.” In Marton, Scarlett, org., *Nietzsche hoje*. São Paulo. Brasiliense. 1985.

### 3.2.4

#### Diagnóstico e criação<sup>96</sup>

A interpretação possui portanto um duplo aspecto: como diagnóstico e como criação. O diagnóstico não leva em consideração apenas o fato ou a interpretação dominante. Ao contrário, busca precisar o sentido e o valor<sup>97</sup> — “sempre parcial e fragmentário”<sup>98</sup> — de um fenômeno qualquer, fixado segundo o método genealógico — isto é, a análise da “coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido.”<sup>99</sup> A criação é o próprio movimento de superação e inversão dos valores vigentes através de uma realização prática. Esses dois elementos, segundo Nietzsche, conduzem a uma visão geral da humanidade, a um contexto teórico em que os critérios de interpretação da produção humana levam em consideração os limites, vícios e trejeitos de sua constituição física, mental e, em última instância, moral.

É precisamente contra os “fatos eternos” da metafísica e da religião, que a crítica busca “pequenas verdades desprezíveis achadas com método rigoroso.”<sup>100</sup> Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que realiza uma psicologia como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”<sup>101</sup>, que procura na constituição complexa da cultura e dos indivíduos, as motivações profundas que enformam os diversos modos de vida. Também afirma a necessidade de se coletar e ordenar “um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem (...) como preparação para uma tipologia da moral”.<sup>102</sup> Adiante, no capítulo três, analisaremos a tipologia e morfologia em relação à vontade de poder. Por ora, tomemos a morfologia como o substrato

<sup>96</sup> Deleuze se utiliza das palavras “interpretação” e “avaliação” (*evaluation*) para identificar o mesmo “duplo movimento.” Como a palavra avaliação possui entre nós um significado marcado pelo ato de julgar segundo parâmetros pré-estabelecidos — e não criativamente, como quer Deleuze, referindo-se ao poema como a “avaliação” ou “a coisa a ser avaliada” — preferimos adotar aqui a palavra “criação”, mais adequada ao sentido e ao modo como Nietzsche concebe a produção dos chamados “novos valores.” Ele mesmo usa a palavra “criação” como tarefa do “filósofo do futuro” em ABM, 211 e 260.

<sup>97</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 1.

<sup>98</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1996, p.17.

<sup>99</sup> GM, P, 7.

<sup>100</sup> HDH, 3.

<sup>101</sup> ABM, 23.

<sup>102</sup> Idem, 186.

expressivo e observável das formas de vida; e a tipologia como o substrato qualitativo das formas de vida enquanto expressão moral, quer dizer, enquanto expressão de nobreza ou baixeza diante da vida. De forma que a *crítica* se dirige, de um modo geral, aos aspectos reativos dos valores em curso, ao mesmo tempo que busca esses valores na produção efetiva. Por outro lado, ela também determina elementos diferenciais e qualitativos do fenômeno analisado: se exprime uma vontade ativa (*nobre*) ou reativa (*escrava*). O produto desta empreitada teórica, sempre parcial e fragmentário, é o *diagnóstico*. Entretanto, o aspecto *diagnóstico* da *crítica* não a explica de todo:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, (...) ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências(...). Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais — ela exige que ele crie valores. (...) os autênticos filósofos são comandantes e legisladores (...) seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder.”<sup>103</sup>

É indispensável, assim, após a violentação da própria sensibilidade moral e exposição a múltiplas experiências, criar valores. A questão moral pode indicar um caminho de compreensão na medida em que, ao contrário da filosofia política de inspiração hobbesiana e rousseauiana, ela não é prescritiva, e sim investigativa. Seu objeto de investigação é o “clangor total do mundo”<sup>104</sup>, todas as idéias, todas as matérias, todas as relações. Como subconjunto desta ontologia materialista, alçado a mais ambígua das características, está o homem, suas práticas e interpretações. A *crítica*, portanto, é este duplo movimento diagnóstico e criativo com o qual o “filósofo do futuro” produzirá as condições para a superação do “animal de rebanho.”

---

<sup>103</sup> Idem, 211.

<sup>104</sup> Obras incompletas, p. 33.

### 3.2.5

#### A resposta genealógica

A genealogia é, por definição, a forma da retrospectiva em Nietzsche. No âmbito do aspecto diagnóstico-interpretativo da crítica, Nietzsche elabora uma “genealogia da moral” no sentido de precisar o elemento diferencial e qualitativo dos valores morais: *o alto e o baixo, o nobre e o escravo, o ativo e o reativo*. Se um valor qualquer se exprime já na sua origem através de uma atitude reativa, isto é, qualificada a partir de um “não” a outros valores, então os pensamentos e atitudes que estimulará serão baixos e seu portador e enunciador só poderá pensar baixamente; ao contrário, pensa ativamente aquele que não depende de outrem para afirmar sua essência, não deseja para o outro o que é uma tarefa para si mesmo. Sua crítica, pois, se direciona contra o aspecto reativo, “baixo”, “adaptativo” do pensamento e da cultura modernas, sem que isso signifique necessariamente um retorno ao tradicionalismo e às formas de organização social anteriores aos estados de direito e ao movimento da burguesia democrática. “Que tenha surgido tão tarde [uma genealogia da moral] deve-se ao efeito inibidor que no mundo moderno exerce o preconceito democrático, no tocante a qualquer questão relativa às origens.”<sup>105</sup> Ir às origens, entretanto, não significa retornar ao passado, ou buscar princípios metafísicos, buscar a “alta origem” dos valores. Ao contrário, como lembra Foucault, a genealogia se opõe à busca da origem (*ursprung*), se considerarmos essa busca no sentido das significações ideais características da metafísica. É a busca pela proveniência (*herkunft*) e pela emergência (*entstehung*) dos valores que caracteriza a pesquisa por sua origem em Nietzsche. O célebre enunciado foucaultiano “o começo histórico é baixo”<sup>106</sup>, se contrapõe à ilusão da alta origem dos valores, o “exagero metafísico” de uma origem desprovida das vicissitudes da história: “seus abalos, suas supresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades.”<sup>107</sup> Ir às origens é fazer a crítica dos valores, descobrir

<sup>105</sup> GM, I, 4.

<sup>106</sup> Foucault, Michel. "Nietzsche, a genealogia, a história", p. 18

<sup>107</sup> Idem, p. 19.

como e onde eles emergem, se afirmam ou negam a vida, quais as forças que dele se apoderam e nele imprimem um sentido particular:

Meu desejo (...) era dar (...) uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, (...) contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!<sup>108</sup>

No âmbito do diagnóstico, o método da crítica nietzscheana é *genealógico* porque se define pela pesquisa minuciosa e pela rigorosa avaliação do elemento diferencial que determina a atividade ou reatividade de um fenômeno. Para compreender o sentido de um fenômeno, portanto, é preciso interpretar as forças que nele convergem e lhe constituem; pois se o elemento diferencial aparece misturado ao cotidiano, tanto quanto nos livros e nas decisões políticas, ele definitivamente não é um elemento puro e bem definido. Nenhuma civilização, porém, nem mesmo a civilização grega, viveu ou vive imersa exclusivamente em sentimentos ativos ou reativos. Não está em jogo somente a qualidade do elemento diferencial, mas também a proporção de atividade ou de reatividade que se manifestam num determinado fenômeno. É necessário, em suma, que o filósofo lhe dê um sentido. O cinza, como “a cor do genealogista”, é a metáfora de uma habilidade no trato com as nuances: a leveza e a rapidez de seu pensamento, mas também a consciência de sua tarefa. O primeiro passo para a compreensão do método genealógico é o reconhecimento de que a origem de qualquer coisa, por mais complexa que seja, se refere a valores que estão ou já estiveram em curso na história. Nietzsche afirma: “(...) aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo.”<sup>109</sup> Os valores não são previamente elaborados por Deus ou qualquer força transcendental: eles pressupõem uma criação, e mesmo se tomarmos um valor, longínquo demais para que se reconstitua suas causas primeiras, sempre haverá uma nova força lhe emprestando novos significados. A tarefa crítica nos leva a buscar o elemento genético

---

<sup>108</sup> GM, Prólogo, 7.

<sup>109</sup> Idem, Prólogo, 5.

dos valores e nos conduz à realização de uma *genealogia* do objeto. O segundo passo é o exame do elemento diferencial que decide sobre seu valor. Interpretar e avaliar a sucessão de forças que se apoderam de um objeto qualquer, para depois desvelar o elemento diferencial (o alto, o baixo, o escravo, o nobre) que, na origem, determina seu significado.

Mas todos os fins, todas as utilidades, são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual.<sup>110</sup>

Na sucessão de fenômenos que a genealogia busca analisar, o surgimento casual é a regra. Mas o sentido e o significado do fenômeno se altera no âmago dos interesses de quem o percebe. O que se altera são os valores daqueles que decodificam o fenômeno, ao sabor de suas preferências e contingências. Surge então o tema da máscara: cada eventualidade, cada fenômeno, não se mostra espontaneamente. Uma forma bem acabada na aparência, submetida à análise profunda, se revela um turbulento jogo de forças. A força atual é a máscara provisória do fenômeno, cujo maior trunfo é produzir a crença de que a identidade do fenômeno é a sua própria. Nietzsche, por exemplo, alude aos signos do passado como modelo, isto é, utiliza-os, empresta-lhes novas máscaras. Apropria-se deles conforme sua vontade, mas somente enquanto forem capazes de fornecer exemplos eficazes para designar forças ativas e reativas. Perspectivas ativas *afirmam* a vida ao invés de negá-la: “a vida *ativa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida.”<sup>111</sup>

Qualquer perspectiva nostálgica, que remeta ou não à tradição, atua reativamente sobre a cultura, servindo de caução aos valores em curso, afirmando o princípio de identidade entre o fenômeno e a vontade. Em Nietzsche, os signos do passado são sempre re-interpretados, adquirem uma nova máscara, e passam a uma outra condição. Ele, como filósofo, deu o exemplo: os pré-socráticos foram reinventados num sentido muito

<sup>110</sup> Idem, 12.

<sup>111</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche*, p. 18.

particular. Eles retornaram preenchidos por um *pathos* que elabora livremente seus valores em função de si mesmo. Nietzsche os faz modelo de força ativa. A idéia de uma renovação da tradição, pois, não se adequa ao pensamento de Nietzsche, a menos que entendamos, na sucessão de sentidos e de valores que ele emprega, o resgate de valores antigos, o que definitivamente não lhe cabe.

Afirmações pouco categóricas como, por exemplo, “a energia de querer uma vontade por longo tempo, já é um tanto mais forte na Alemanha”<sup>112</sup> demandam, além do conhecimento das condições e circunstâncias, um método de observação. Sob quais perspectivas Nietzsche pode aventar hipóteses acerca de um suposto grau de “vontade” do povo alemão? Trata-se de uma escolha: por qual razão Nietzsche recusa a preponderância dos fatos históricos proeminentes? Justamente por ter a convicção de que todo fato está cercado por uma infinidade de interpretações<sup>113</sup>, e que a preponderância de uma interpretação sobre outras pode revelar algo além da objetividade dos historiadores e jornalistas; e mais: ao concluir as premissas desta pluralidade, Nietzsche imprime sua “marca”, a marca de sua própria interpretação. Aí reside uma reviravolta na história do pensamento: a partir deste momento o filósofo não carece nem deseja para si nem para seus pensamentos a “universalidade”, nem aspira às verdades do “absoluto”, nem sequer imagina “pensar do ponto de vista da eternidade.” A resposta genealógica traduz em boa parte o problema central da crítica, mais precisamente, o problema da complexidade que envolve a criação e a sedimentação dos valores.

\*\*\*

A partir dessas constatações acerca da crítica, em que sentido podemos dizer que Nietzsche manteve como centro de suas preocupações os problemas políticos de sua época? Até que ponto podemos pensar Nietzsche e a política contemporânea? Em nenhum desses dois tópicos podemos

---

<sup>112</sup> ABM, 208.

<sup>113</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche*, p. 3: "Eis porque Nietzsche não acredita nos “grandes acontecimentos” ruidosos, mas na pluralidade silenciosa do sentido de cada acontecimento.” Cf. também Z, “De grandes acontecimentos.”

concebê-lo como um filósofo da política, mas, ao contrário, como um pensador radicalmente crítico no que toca os problemas de natureza política. Não a partir dos valores estabelecidos, mas da própria possibilidade de criticá-los; não a partir de mistificações conceituais, características das filosofias políticas de todas as épocas, mas de um pensamento capaz de trazer problemas para a prática efetiva. A política, mais especificamente a “grande política”, é, para Nietzsche, um problema que se refere à conduta e à constituição do corpo social, mas somente porque estes elementos estão plenamente ligados à produção de valores morais e sua respectiva e variada introjeção no comportamento dos indivíduos. Para desestabilizar os valores petrificados pelo hábito e pela convicção, Nietzsche expõe a “grande política” como uma problemática multifacetada, ora referindo-se a uma crítica da modernidade política — a democracia republicana jurídico-institucional, sobretudo —, ora analisando os fenômenos políticos da época a partir de critérios pouco comuns no campo da filosofia política. Por vezes, este contra-discurso soa mal até mesmo aos ouvidos mais fortes. Mas se levarmos em consideração que a desestabilização da moral de rebanho é seu objetivo, e atentarmos para o que ele indica nas entrelinhas, perceberemos que a “grande política” é uma espécie de corolário das idéias que Nietzsche desenvolve a partir de 1871 com *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, quando se inicia sua pesquisa acerca dos valores morais: trata-se portanto de desarticular o discurso do poder e fazer com que o homem supere a dicotomia cristã e moderna que o encerra num mundo de belas idéias e miséria real.