

## 2º CAPÍTULO: O HOMEM EM SOCIEDADE

Se cada um faz o que quer, e não pode ser julgado por isto, uma pergunta aparece e se faz digna de ser pensada: como pode ser possível uma sociedade onde cada um faz o que quer, não havendo valores que norteiem a atitude de todos, sem que se caia na famosa guerra de todos contra todos? Para respondê-la, é necessário uma análise da genealogia das regras sociais e sua importante relação com a vontade. Se o homem pode fazer o que quiser e não deve se sentir moralmente impedido, aparece uma dúvida sobre a possibilidade de sobrevivência nesta sociedade. Mas, se o homem não pode ser responsabilizado por suas ações, isto não quer dizer que ele não pode ser punido por uma atitude considerada desagradável. O que Nietzsche chama atenção é para o fato de que esta punição não é justa *por si mesma*, ela é uma invenção dos homens que precisam dela para viver em sociedade. Mesmo não podendo responsabilizar o homem por seus atos, estes são passíveis de punição a partir de uma lei. Estas leis e punições são os instrumentos da cultura. Uma cultura rudimentar, mas que prevalece até hoje. Este capítulo irá mostrar o surgimento destas regras e seus possíveis desenvolvimentos, tentando mostrar que é possível uma sociedade onde os homens realizem suas vontades sem que elas destruam a sociedade. Para isto, será necessária, primeiramente, uma breve análise do método genealógico. O posterior desenvolvimento deste capítulo irá abordar a política em Nietzsche, e sua relação com a vontade e com o niilismo.

### 2.1) História, moral e genealogia

Em busca de combater a metafísica, Nietzsche irá usar a história em seu estudo sobre a moral. Segundo a primeira, os valores morais seriam verdadeiros por si mesmos, bons por si mesmos, não sendo passíveis de questionamento. Caberia ao filósofo decifrar os enigmas do além e trazer à humanidade as tábuas de valores baseadas na verdade eterna do bem e do mal, do certo e do errado. Para a metafísica, “os fenômenos morais não poderiam, portanto, comportar uma

‘origem’ e muito menos uma ‘história’<sup>90</sup>. Nietzsche rompe com esta tradição filosófica e irá mostrar que os valores humanos, as concepções sobre o bem e o mal, o certo e o errado, são criações humanas e, por isto, possuem necessariamente uma história. Ao contar esta história, Nietzsche abre o caminho para uma nova forma de pensar a moral, uma forma que coloca o ser humano como centro das decisões e criações e, por isto mesmo, lhe atribui uma responsabilidade ainda não imaginada. O abismo que se abre diante dos homens ao se verem senhores de suas próprias atitudes, capazes eles mesmos de decidir o que é certo e errado, é capaz de gerar vertigens e levar muitas naturezas mais fracas ao niilismo. A negação desta responsabilidade, que Nietzsche coloca sobre os ombros humanos, levou, e ainda leva muitos, a buscarem algum tipo de messianismo em religiões e outras manifestações que ainda apresentem os valores como sendo impostos por uma ordem divina e sendo, portanto, inquestionáveis. Porém, o que o filósofo está propondo é que não existe princípio transcendente para a conduta do homem. Realmente, ao separar a moral da metafísica e da teologia, Nietzsche tirou-nos a segurança sobre uma das principais questões humanas e, em seu lugar, colocou o homem, este pobre animal, como responsável por tudo e alertou para os perigos que corremos ao não saber lidar com esta nova situação. Tudo devido a um deslocamento de perspectiva, da metafísica para a história, do sobre humano para o humano. Estaremos preparados?

Ao colocar os valores sob a perspectiva de um olhar histórico, Nietzsche abre a possibilidade de serem criticados. Em outras palavras, Nietzsche inaugura o questionamento sobre o valor dos valores e, com isto, aponta para a pesquisa de seu surgimento. Se esta questão ainda não havia sido colocada, é porque até então os valores eram pensados como eternos, como existindo desde sempre. “Assim, o valor dos valores está em relação com a perspectiva segundo a qual ganham existência.”<sup>91</sup> Já foi visto, na parte IX do primeiro capítulo desta dissertação, ao se apresentar os tipos de moral, um exemplo de criação de valores. Os homens nobres, a partir de uma auto-afirmação daquilo que consideravam como bom, criam este conceito. O conceito de ruim aparece apenas como complemento para aquilo que se opõe ao que é por eles considerado como bom. Já os homens do

---

<sup>90</sup> Marton. “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, pág. 75.

<sup>91</sup> Ibid., pág. 79.

ressentimento criam primeiro o conceito de mau para designar os homens que consideravam nocivos a si. Em oposição a este conceito de mau, designam a si mesmos como bons. Vemos aqui que, ao se colocar a questão do valor dos valores, tem-se também a questão sobre os pontos de vista dos quais partiram aqueles que os inventaram. No primeiro caso acima, o homem parte de uma afirmação de sua vontade para criar o conceito de bom. No segundo caso, parte de uma negação da vontade do outro para criar o conceito de mau. Vemos que, tanto a moral de senhor quanto a moral de escravo, são capazes de criar valores.

Ao criticar o valor dos valores, faz-se necessário um movimento, que parece até mesmo contraditório, do ponto de vista de alguém que quer criticar justamente a forma de avaliação moral da humanidade. Como avaliar, de maneira não moral, o valor de um valor, ou de uma moral? Como criticar a moral por eleger determinadas atitudes como boas e outras como más, sem cair no mesmo problema? Ou seja, como criticar a moral se, agora, todas as morais são possíveis? A moral é justamente aquela que julga baseada em determinados valores, mas como avaliar os valores com os quais a moral julga as coisas sem ser moralista, isto é, sem pretender ter a moral “correta”? Este é o problema do qual nenhuma genealogia da moral pode fugir. Se a moral oferece um critério de avaliação, para se avaliar a moral, também é preciso um critério. Diante deste impasse, Nietzsche propõe o único critério que, ao seu ver, não pode ser avaliado: a vida. “É preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o valor da vida não poder ser avaliado.*”<sup>92</sup> Para Nietzsche, como já vimos, o valor de algo é dado pela capacidade que este algo tenha de engrandecer e fortificar a vida. O que é considerado como engrandecer e fortificar a vida pode ser bastante variável entre os filósofos, mas a escolha da vida como critério parece ser realmente a única capaz de permitir a continuidade do projeto. Por isto, Nietzsche irá pensar a moral e a história de acordo com esta perspectiva. Já vimos que Nietzsche identifica vida e vontade de potência, desta forma temos que fortificar e engrandecer a vida é “tudo aquilo que desperta no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência.”<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, O problema de Sócrates, 2

<sup>93</sup> Id., “O anticristo”, pág. 39.

Nietzsche estenderá este critério para a forma de pensar e fazer história e ciência. Para Nietzsche, qualquer tipo de conhecimento só é apreciável desde que esteja a serviço da vida. O homem precisa da história para a vida, ela é um baú repleto de exemplos que devem nortear a humanidade a fim de que ela não cometa os mesmos erros que já cometeu antes. Porém, alerta: “Serviremos à história só na medida em que ela serve à vida, mas o abuso da história e sua sobrevalorização provocam a degenerescência e o enfezamento da vida (...)”<sup>94</sup>. Para Nietzsche, a capacidade que tem o homem de esquecer é fundamental para que se mantenha apto a viver o próximo momento. Um excesso de história e de memória acarreta problemas, como a incapacidade de agir e também a incapacidade de pensar algo de um ponto de vista não histórico, o que muitas vezes é necessário. É na tentativa de colocar a história a serviço da vida que Nietzsche produz a genealogia da moral.

Com a genealogia, Nietzsche inaugura um novo método de pesquisa capaz de pensar os conceitos e as coisas de um ponto de vista histórico e, ao mesmo tempo, intempestivo. Isto é, ao mesmo tempo em que mostra que um conceito, ou algo que é tido como verdade, não é eterno e tem uma história, não tendo sido sempre assim, faz também uma avaliação de tal objeto desprovida das considerações morais de sua época, uma crítica amoral, que parece estar fora do tempo, apesar de histórica. Nietzsche mostra a história de um conceito, suas mudanças de sentido, seus diferentes papéis até então desempenhados, provando sua relatividade e, aproveitando-se disto, para propor transformações na nossa maneira de avaliar, de maneira que a avaliação não fique presa a uma forma peculiar a uma época apenas. Ao mostrar mudanças de sentido de um conceito, a genealogia mostra que este não possui um único significado na história, nem seu sentido atual é semelhante ao de seu surgimento. Nietzsche mostra que, ao longo da história, distintas forças se apoderam de um mesmo conceito, dando-lhe significados e sentidos diferentes uns dos outros. “Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função (...)”<sup>95</sup>. A genealogia precisa ser capaz de desvendar qual força está por trás de seu objeto a

<sup>94</sup> Nietzsche. “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”, prefácio.

<sup>95</sup> Id., “Genealogia da moral”, II, 12.

cada momento. As palavras não guardam seu sentido, os conceitos não participam de uma história sem interrupções, vivem um processo cheio de “acidentes, submissões, transformações”<sup>96</sup>. A genealogia deve desenterrar essas interrupções a fim de melhor compreender o sentido de um conceito. Assim, não se deve tomar os últimos fins como sendo o ponto de surgimento. Os fins atuais são apenas mais um aparecimento, são apenas reflexos da última força que deles se apoderou. Com a genealogia, mostra-se que o sentido que um conceito tinha quando surgiu pode se modificar e que nada se sabe sobre a origem de um conceito estudando-se apenas sua última manifestação. A genealogia se opõe à metafísica que postula uma essência original imutável e não histórica para as coisas. “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada na origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”<sup>97</sup>. A genealogia deve buscar saber de onde provem seu objeto de estudo, traçar a história de suas mudanças de sentido e apontar para cada emergência de um novo uso do mesmo termo. Ela marca a singularidade dos acontecimentos, contra uma tradição histórica que busca sempre uma espécie de gênese linear para as coisas. Contra esta gênese, Foucault fala da pesquisa da proveniência. A proveniência não busca um estado original e puro, ela aponta para os estados anteriores pelos quais passou o que está sendo estudado. Mas se faz isto, é para justamente mostrar a variedade de sentidos que tal objeto de estudo já teve. Desta forma, deve-se atentar também, diz Foucault, para a emergência, isto é, para o surgimento de novas interpretações e sentidos. Cada nova força que se apodera de algo faz emergir novo sentido, a genealogia deve marcar este ponto de inflexão do sentido. “A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças;”<sup>98</sup>. Contra a metafísica na história, Nietzsche está indo contra uma interpretação teleológica da história que lhe confira um sentido e uma racionalidade. Ao dizer que o esquecimento é fundamental para a ação no momento — aquele que não esquece não age — e, ao mostrar a descontinuidade dos sentidos de algo, Nietzsche mostra que a história é a história da atuação da vontade de potência, que ela não tem objetivo racional e que não há constância e continuidade. O que há é o acontecimento singular. Visão que vai contra a história

---

<sup>96</sup> Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” em “Microfísica do poder”, pág 18.

<sup>97</sup> Ibid., pág. 18.

<sup>98</sup> Ibid., pág. 24.

da continuidade ideal. “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada.”<sup>99</sup> Assim, a genealogia é um saber sempre perspectivo, que sabe que está a olhar de um determinado ponto e sob uma ótica específica. Ela foge da generalização da história universal. Mostra apenas a singularidade de cada fato através de uma interpretação sempre parcial. Ao invés de mostrar uma unidade do objeto estudado, a genealogia busca justamente afirmar a descontinuidade de seu objeto de estudo.

É exatamente isto que Nietzsche fará com a moral para mostrá-la como algo humano e, portanto, passível de mudanças. Ao demonstrar a historicidade dos conceitos morais, Nietzsche abre espaço para que não exista mais apenas uma moral correta. A partir daí, bom é aquilo que é afirmado por um ser humano como bom, isto é, bom se torna um juízo pessoal. A moral, quando tornada pessoal, aumenta muito a responsabilidade humana na gestão da Terra. E é justamente a capacidade de lidar com esta liberdade que servirá de medida para a avaliação da cultura. A cultura já precisou de leis divinas para manter a vida. Hoje, leis divinas em grande escala são difíceis e até politicamente perigosas. O uso da violência para garantir o cumprimento de regras sociais é apontado por Nietzsche como característica da pré-história do homem. Uma cultura que se destrua por não saber lidar com o fato de seus homens poderem fazer o que quiser também está longe do objetivo do filósofo. Afinal, o que estará propondo Nietzsche?

## **2.2) Memória e violência: A transformação pré-histórica do homem**

A partir destas considerações, iniciamos o estudo histórico do desenvolvimento do homem em sociedade. Para Nietzsche, o verdadeiro problema da humanidade no que toca ao seu viver em sociedade, a grande questão que precisa ser respondida antes de qualquer outra neste campo, é a questão sobre a memória no homem. Esta é sua diferença com o animal: o ser humano é capaz de se lembrar daquilo que fez e falou e, a partir daí, fazer promessas. “Criar um

---

<sup>99</sup> Foucault. “Nietzsche, genealogia e história” em “Microfísica do poder”, pág. 28.

animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...”<sup>100</sup> E se espanta pelo fato deste problema já estar praticamente resolvido, isto é, o homem já possui uma memória bem desenvolvida. O espanto é devido ao fato de o homem ser um animal que tem no esquecimento uma força ativa, responsável por mantê-lo sempre apto para novas experiências. Força sem a qual não seria capaz de se concentrar em algo específico, não daria conta de nada. O esquecimento faz com que a experiência não penetre na consciência, mantendo sempre lugar para o novo. Caso se lembrasse de tudo, o homem não conseguiria viver. Diante de uma força tão importante como o esquecimento, como o homem se tornou então, um animal capaz de prometer, de se lembrar daquilo que antes havia dito? Como o homem se transformou de animal do esquecimento em animal responsável, capaz de fazer e cumprir promessas? Eis aí uma árdua tarefa que a natureza se impôs: criar uma memória em um animal do esquecimento.

“Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar — para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!*”<sup>101</sup>

Para que o homem fosse capaz de realizar promessas, foi necessário criar nele uma memória. Uma tarefa árdua, uma vez que o homem era antes um bicho-homem, um animal selvagem e portanto agia apenas por instinto. Mas, diante de uma natureza mais selvagem do que este homem, ele foi forçado a desenvolver seu intelecto para sobreviver. O homem precisou tornar-se confiável, isto é, capaz de prometer e cumprir, capaz de dispor de sua vontade no futuro. Esta foi a condição de sua sobrevivência. A criação da memória aparece, então, como condição necessária para que o homem pudesse sobreviver. Mas, certamente, não foi fácil criá-la em um animal ainda selvagem. “Esse antiquíssimo problema,

<sup>100</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 1.

<sup>101</sup> *Ibid.*, II, 1.

pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*.”<sup>102</sup> Somente mediante uma alta carga de violência é que foi possível marcar neste animal aquilo de que ele deveria se lembrar. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra”<sup>103</sup>. “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu necessidade de criar em si uma memória;”<sup>104</sup>. Somente o uso da dor foi capaz de fazer com que o homem colocasse de lado algum instinto, mesmo que isto fosse necessário para o convívio social. O homem, enquanto animal pré-histórico, aparece como escravo de seus instintos, incapaz de medir suas atitudes antes de fazê-las. As leis e as punições aparecem para conter este animal e forçá-lo a um convívio. “(...) em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social.”<sup>105</sup> Tais procedimentos violentos têm o objetivo de sujeitar os instintos básicos que possam ser nocivos à comunidade. Esta genealogia nos dá uma idéia da força dos instintos humanos, como fazem exigências e como é difícil mantê-los sob controle. Enquanto o homem não é capaz de se lembrar das coisas, sofre punições. Quando começa a adquirir a memória, tais punições são menos necessárias, pois o homem obedecerá pelo medo de ser punido devido à lembrança dos castigos. “Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade — e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão!’”<sup>106</sup>. O que é um estágio bem tardio do desenvolvimento deste animal. Marca-se assim o que pode e o que não pode ser feito. Até este

---

<sup>102</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 3.

<sup>103</sup> Ibid., II, 3.

<sup>104</sup> Ibid., II, 3.

<sup>105</sup> Ibid., II, 3.

<sup>106</sup> Ibid., II, 3.

momento, o homem promete e cumpre por medo de ser punido, obedece por não ter escolha. A este período de violência como auxiliar necessário para a criação de uma memória, Nietzsche chama de pré-história. Pré-história pois este animal que aqui se estuda ainda não é propriamente o homem que conhecemos hoje, ele está em vias de se torná-lo, mas ainda é um bicho-homem.

O final desenvolvimento da memória transforma-a de uma faculdade passiva, onde o homem se lembra por medo de ser punido ou por culpa de fazer algo errado, em uma faculdade ativa. Sendo esta faculdade ativa, algo diferente de quando não se consegue esquecer uma experiência ou “digerir” uma situação, e sim, uma vontade de não esquecer, onde o homem prossegue querendo aquilo que queria e um dia prometeu. Quando se promete, responde-se por seu futuro, acreditando (ou afirmando) que, aconteça o que acontecer, ser-se-á capaz de cumprir sua promessa. Ou seja, continua-se querendo aquilo que em um outro momento prometeu-se. A memória faz com que o homem se lembre das promessas e se reafirme o compromisso.

“Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*.”<sup>107</sup>

O homem que continua querendo aquilo que outrora prometera é um homem confiável. Este é, então, o verdadeiro e último sentido daquilo que Nietzsche denominou “moralidade do costume”: criar um homem confiável, responsável, capaz de prometer.

“O imenso trabalho daquilo que denominei ‘moralidade dos costumes’ — o autêntico trabalho do homem sobre si próprio, durante o período mais longo de sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável.”<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 1

<sup>108</sup> *Ibid.*, II, 2.

Um período pré-histórico, marcado por castigos e punições, que foi apenas o meio para a produção de um fruto maduro: *o indivíduo soberano*. Indivíduo este que se liberta da moralidade e só obedece porque quer.

“(...) encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* — (...)”<sup>109</sup>

Este indivíduo soberano é justamente um homem forte, senhor de suas ações, capaz de responder pelo seu porvir, confiável. Este homem é dono de sua própria vontade. Caso ele prometa algo, irá cumprir, pois é capaz de continuar querendo o que prometeu até realizar-lhe. Ele é senhor de si e de suas vontades. Este poder de fazer o que quer é uma liberdade. O homem senhor de sua vontade não obedece a uma moral, ele cria sua própria tábua de valores. Ele também não é escravo de sua vontade, cedendo a cada mínimo desejo; a vontade não manda nele, fazendo com que não consiga se controlar. Ele manda na sua vontade e só faz o que quer, afirmando sempre isso. Atingiu o domínio de si. Mas não através da culpabilização de seus desejos, e sim através do assenhramento dos mesmos. Diferentemente do homem culpado, que controla suas vontades por considerá-las erradas, o homem de moral nobre sabe o que quer e não fará coisas que possam prejudicá-lo. Este é o limite com o livre-arbítrio. Não é uma decisão consciente e puramente racional que faz com que o homem de moral nobre faça ou não faça algo. A nobreza de um homem vai além da moral e da razão, é uma questão de boa constituição fisiológica, para usar o termo de Nietzsche. Este poder sobre si mesmo torna-se instinto. De maneira que não é apenas a razão que pondera as vontades, e sim, toda a fisiologia deste homem faz com que ele não queira o que lhe desagrada e faça apenas o que tem vontade, mas seu agir continua ligado à vontade. “Os instintos *precisam* ser combatidos – esta é a fórmula da *décadence*. Enquanto a vida *está em ascensão*, a felicidade é igual aos instintos.”<sup>110</sup> Quando este homem não faz algo que tem vontade por considerar nocivo a si mesmo, o

<sup>109</sup> Nietzsche. “Genealogia da moral”, II, 2.

<sup>110</sup> Id., “Crepúsculo dos ídolos”, O problema de Sócrates, 11

que acontece é que uma vontade mais forte domina esta vontade prejudicial e a anula. O que há, como já vimos, é um combate entre as vontades dentro da mesma pessoa. “O homem ‘livre’, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: (...)”<sup>111</sup> O homem nobre chama este autodomínio, que se interioriza até a categoria de instinto, de consciência. Sua consciência não é uma consciência moral, é sim o orgulho de se saber dono de si.

“O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano chama de sua *consciência*...”<sup>112</sup>

Vimos que a criação de uma memória no homem, para torná-lo capaz de fazer promessas e responsável para cumpri-las, foi conseguido às custas de árduos e violentos procedimentos. Mas somente assim teria sido possível criar este novo animal, e somente agora ele será capaz de viver em sociedade. Os primeiros caminhos da cultura são trilhados pela violência. Mas são necessários para que posteriormente uma civilização menos violenta possa surgir. Com a memória, o homem será capaz de criar e lembrar regras. A própria razão depende da existência de uma memória. Sem a memória, o homem, este animal frágil e indefeso, que só dispõe do intelecto para sobreviver, não teria nem sequer desenvolvido este intelecto e certamente já haveria perecido. Esta exposição nos leva a entender que o homem, no início de sua vida na Terra era apenas mais um animal selvagem, talvez o mais fraco deles. Por isso, teve no desenvolvimento da memória, da razão e da consciência suas únicas e também grandes armas. Evoluindo assim de animal frágil para o animal mais forte. O desenvolvimento da memória e da consciência possibilitou ao homem viver socialmente e só assim foi capaz de se tornar um animal forte. Este período de transformação é o que Nietzsche chama de pré-história. O posterior desenvolvimento desta pré-história mostra o bicho-homem já desenvolvido em ser humano e, a partir daí, buscando formas de conviver em sua comunidade recém criada.

<sup>111</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 2.

<sup>112</sup> *Ibid.*, II, 2.

### 2.3) Dívida, culpa e sociedade

A existência de algo como a memória, que possibilita ao homem fazer promessas, traz consigo também a noção de responsabilidade como já foi dito anteriormente. Mas, quando se faz uma promessa, é preciso cumpri-la, quando não se cumpre com algo prometido surge a noção de dívida. Dívida de quem não cumpriu a promessa. A pessoa que fez a promessa e não a cumpriu, torna-se um devedor. Na maioria das vezes, o pagamento desta dívida se deu causando dor ao devedor. O prazer em causar dor a quem lhe deve se tornava um equivalente ao desprazer causado pelo dano sofrido. A idéia da equivalência entre dano e dor nasce pois, a partir da relação contratual entre credor e devedor. A noção de culpa aparece, justamente, onde uma promessa foi quebrada e, por isso, quem não a cumpriu deve pagar de alguma forma. “O conceito moral de culpa teve origem no conceito muito material de dívida”<sup>113</sup>. O culpado pelo dano é, então, um devedor e deve pagar a dívida. O castigo aparece como reparação pelo dano sofrido, sendo a dor do castigo o pagamento pelo dano causado, e não um corretivo ou método de disciplina. O castigo não aparece desde seu início ligado à finalidade de justiça ou punição. Isto acontecerá depois, quando o ser humano passa a acreditar que o culpado poderia ter agido de outro modo. Esta é uma compreensão tardia e equivoca-se quem encara o sentido atual de uma coisa como se este também fosse seu sentido original.<sup>114</sup> A finalidade para a qual alguma coisa é usada, no caso presente o castigo, depende da força que dela se apodera e, conseqüentemente, que lhe confere um sentido e não dos motivos de seu surgimento. “Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”.<sup>115</sup> Uma vez inventado, o castigo pôde assumir diferentes finalidades. Até este momento, o simples prazer de causar dor a quem lhe deve, uma compensação íntima, já é suficiente como reparação a um dano. “A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*,

---

<sup>113</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 4

<sup>114</sup> Ibid., II, 4.

<sup>115</sup> Ibid., II, 12.

concedida ao credor como reparação e recompensa (...)”<sup>116</sup>. Para Nietzsche, a dor do devedor só poderia equivaler ao pagamento da dívida na medida em que o credor sentia prazer em fazer a outra pessoa sofrer. “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda — eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano (...)”<sup>117</sup>. Este prazer vem do sentimento de superioridade que o homem que cumpre a sua promessa adquire em relação àqueles de vontade fraca. “Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*, experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como inferior (...)”<sup>118</sup>. Pela primeira vez se mediu o poder de uma pessoa com o de outra.

Através do castigo tem-se o movimento de criação de memória. Com as punições cria-se uma memória que diz que os contratos devem ser cumpridos, as dívidas pagas. A memória é construída nas relações contratuais do direito pessoal, que é onde se fazem promessas <sup>119</sup>. Esses contratos são a prova de que promessas foram feitas e não podem ser negados, acarretando dívidas e punições ao infrator. O sentimento moral de culpa decorre destas relações. Aparece aqui, uma noção primitiva de justiça, sendo esta a relação de acomodação entre homens de poder aproximadamente igual. Estes homens, ao reconhecer o poder do outro como comparável ao seu, percebem que um desentendimento seria infrutífero para os dois, propõem-se então a negociar.

A partir do direito pessoal, as noções de promessa, obrigação, contrato, troca, débito e direito foram transpostas para os complexos sociais. “(...) foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito, direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (...)”<sup>120</sup>. Assim, a comunidade também mantém uma relação de credor com seus membros devedores. Estes desfrutam da segurança e da proteção que a comunidade oferece

---

<sup>116</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 5.

<sup>117</sup> Ibid., II, 6.

<sup>118</sup> Ibid., II, 5.

<sup>119</sup> Ibid., II, 5.

<sup>120</sup> Ibid., II, 8.

às possíveis manifestações violentas das pessoas. O indivíduo, por sua vez, está comprometido com essa comunidade, fez a ela uma promessa, a de cumprir suas regras, e não pode descumpri-la. Caso isso ocorra, o infrator é excluído desta comunidade e devolvido à vida selvagem da qual buscou se proteger em comunidade. “Sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que está sempre presente, ou pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores”<sup>121</sup>. Quando o homem quebra sua promessa, descumprindo uma de suas regras, sofre punições físicas, assim como ocorria nas relações pessoais (esta é a medida pré-histórica). Neste ponto, os membros de uma comunidade obedecem às suas regras por medo de serem punidos.

Porém, a punição aos infratores da lei ocorre apenas no estágio em que a comunidade é ainda fraca e precisa forçar o cumprimento de suas regras. Com o passar dos séculos, na medida em que a cultura vai se firmando, a sociedade pode deixar seus métodos pré-históricos de lado e, ao invés de forçar o homem a obedecer as suas regras, pode usar de métodos mais sutis e não menos eficazes, como a educação, por exemplo. “Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar”<sup>122</sup>. Com o possível fortalecimento posterior da comunidade, esta não mais dará tanta atenção aos infratores de suas regras, pois tais subversivos já não representarão mais uma ameaça. “Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o mais nobre luxo: deixar *impunes* seus ofensores.”<sup>123</sup> As sociedades mais fracas usam do castigo como forma de fazer valer suas regras. Quem as descumpre é punido para lembrar-se de que deve cumpri-las. “O que se consegue em geral com o uso do castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim, o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’ (...)”<sup>124</sup>. Em

<sup>121</sup> Nietzsche. “Genealogia da moral”, II, 9

<sup>122</sup> Ibid., II, 10

<sup>123</sup> Ibid., II, 10.

<sup>124</sup> Ibid., II, 15.

sociedades sem a tradição do direito, este só pode se manifestar como coerção. Quando este sistema se interioriza no homem, ele se torna um homem disciplinado, cumpridor das regras por medo ou culpa. Por fim, quando a cultura se torna madura, o homem torna-se um espírito livre, um homem que não mais atenta para a lei ou para a moral. Seu agir vem direto da vontade. “A moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer — e se chama *virtude*.”<sup>125</sup>

A cultura madura é aquela que prepara o homem para esta situação. Ao invés de buscar um homem dócil e útil, cumpridor de regras e submisso, a cultura madura *produz* um homem inteligente, dotado de senso crítico, capaz de estabelecer sua própria hierarquia de valores e tornar-se si mesmo. Quando o tornar-se si mesmo não vai de encontro à vida em sociedade, é porque a cultura atingiu sua maturidade, é porque os indivíduos que nela crescem são indivíduos soberanos, espíritos livres, aristocratas de espírito, homens de moral nobre, que não temem a vida e sabem que esta é pura insegurança. São aqueles que aceitaram a filosofia trágica e não se deixaram levar pela fraqueza do niilismo cansado de vida, ao contrário, viram na insegurança um estímulo a mais para viver e crescer. A cultura prepara o homem para esta situação através da capacidade que tem de construir o caráter do homem. O caráter humano não é algo inato, é algo social, que é construído ao longo de toda sua vida. Desta forma, os instintos podem ser moldados, pensados, até mesmo criados. Os instintos não são algo eterno e imutável, são resultados da ação da cultura e da história no homem. Eles podem ser trabalhados de maneira que seja possível obter os mais diferentes tipos de homem. Como, inclusive, já existiram na história.

“O filósofo, porém, vê ‘instintos’ no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem

<sup>125</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 99

naturalmente todas as coisas do mundo, desde seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas.”<sup>126</sup>

Se o homem e o mundo vieram a ser, e ainda estão porvir, a cultura precisa trabalhar com esta perspectiva. O homem precisa ser pensado como porvir. A cultura madura é aquela que prepara seus homens para afirmar sua vontade sem destruir sua sociedade. Esta é também uma cultura porvir.

#### 2.4) O Estado e a má consciência

Se o homem, na busca de viver em comunidade, abre mão de realizar parte de sua vontade de potência, é apenas porque dentro desta forma de organização terá sua potência aumentada. O indivíduo agrupado em sociedade é mais forte e poderoso do que o indivíduo sozinho. Mesmo assim, por ter que abrir mão de seus instintos, “os estados de direito não podem ser senão *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder”<sup>127</sup>. Quando o indivíduo se encontra em comunidade, a vontade ainda existe e entra em conflito com vontades opostas de outros homens. Desde que não se confronte com as regras necessárias a manutenção da comunidade, a vontade tem o terreno livre para se realizar. Caso ocorra este conflito, o direito, a lei da comunidade prevalece e ocorre a punição prevista. O objetivo desta justiça mais bem desenvolvida é controlar os sentimentos reativos daquele que foi afetado pelo dano, contendo sua vingança e desviando a idéia do prejuízo causado à pessoa, como sendo um prejuízo causado à sociedade. A justiça deriva então da lei. É somente a partir da lei que se pode falar em justiça sem apelar para a metafísica. Não existindo algo justo ou injusto *em si*.<sup>128</sup>

Para viver em sociedade, o homem precisou abrir mão de instintos demasiado violentos e, estes instintos, ao serem reprimidos, voltam-se contra o

<sup>126</sup> Nietzsche., “Humano, demasiado humano”, 2

<sup>127</sup> Id., “Genealogia da moral”, II, 11.

<sup>128</sup> Ibid., II, 11.

homem. O homem vive em um “frágil equilíbrio de animal e anjo”<sup>129</sup>. Seu animal quer violentar, seu anjo busca adaptar-se às regras da comunidade. Para Nietzsche, esta repressão dos instintos é tão contrária à natureza humana, que só pode ter sido possível a partir de um enorme uso de tirania e violência. Este foi o papel desempenhado por aquilo que o filósofo chamou de “Estado”. Este “Estado” é, na verdade, “uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população imensamente superior em número, ainda que informe e nômade”<sup>130</sup>. Um grupo que, provavelmente, resolveu forçar o cumprimento de algumas regras que julgaram necessárias para a manutenção da sociedade. Assim, submeteu toda aquela comunidade ao jugo de suas regras.

A origem do Estado não estaria, portanto, em contratos, e sim, na vontade de potência. O homem não delega poder ao Estado, este que o toma à força. Dentro deste contexto é que pode surgir a má consciência. Nietzsche diz que a má consciência é uma “profunda doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.”<sup>131</sup> Tal mudança só foi possível a partir de um “Estado”. Nietzsche é enfático: “*Neles* [nos conquistadores constituintes do Estado] não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* eles ela não teria nascido,(...)”<sup>132</sup>. O que ocorreu é que uma enorme quantidade de liberdade foi eliminada da sociedade. A maneira como o homem costumava agir, isto é, guiado por seus instintos, não era mais aceita. Entretanto, “os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram que buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas.”<sup>133</sup> A interiorização destes instintos que, por necessidades sociais, não puderam mais se exteriorizar, cria a má consciência. A violência que o homem praticava

---

<sup>129</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 2.

<sup>130</sup> Ibid., II, 17.

<sup>131</sup> Ibid., II, 16.

<sup>132</sup> Ibid., II, 17.

<sup>133</sup> Ibid., II, 16.

anteriormente e que precisou ser contida para que a paz existisse na sociedade, volta-se contra o próprio homem. Este, agora, ao invés de fazer mal a outra pessoa, faz mal a si mesmo como forma de satisfazer tais instintos. É interessante notar que é aquela mesma vontade de potência que cria e realiza seus desejos que, aqui, ao não poder exteriorizar-se, volta-se contra o próprio homem e cria a má consciência.

“A má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença.”<sup>134</sup> Entendo que esta figura nos mostra que a má consciência foi algo que o homem teve que contrair para passar do estágio selvagem para o cultural. Tal passagem foi feita com o uso da violência. Mas, como esses procedimentos violentos podem ser cada vez menos utilizados, a má consciência é algo passageiro, assim como a gravidez, e que tem como finalidade, a geração de um novo homem.

## 2.5) Crítica do Estado

Segundo a compreensão acima desenvolvida, o homem, entendido inicialmente como animal selvagem, precisou passar por um período de grande violência para se socializar. Primeiramente, a violência se dava no campo pessoal das dívidas não pagas e dos danos causados, que eram compensados através de suplícios. Com o posterior desenvolvimento das comunidades, uma espécie de “Estado” aparece e força os homens desta comunidade a se submeterem a regras que visam permitir sua socialização. Uma das maiores regras impostas é a observação do direito à paz que o outro possui, regra sem a qual fica difícil de se pensar em uma sociedade. A paz é fixada como regra e tornada uma verdade pelo costume, assim como a linguagem, como já vimos. O cumprimento de tais regras é forçado por todo um aparato repressor, cujo único autorizado a exercê-lo é o “Estado”. O “Estado” possui o monopólio da violência legal, só ele pode punir. Até este momento, a violência empregada por este “Estado” visa apenas um melhor viver em sociedade. O uso dos castigos serve para lembrar ao bicho-homem quais instintos ele não pode deixar se exteriorizar, quais vontades não podem se realizar.

---

<sup>134</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 19

Enquanto este processo visa apenas o viver em sociedade, não há tantos problemas políticos. Mas como se pode ter certeza de que este “Estado”, uma vez tendo assumido o poder sobre os demais, continuará mantendo o uso da violência e da coerção apenas para manter a melhor sociedade possível? Se o castigo domestica o homem, ele pode ser usado para forçá-lo a aceitar, não só algo necessário, como a vida em sociedade, mas também algo como uma condição muito precária de vida. Uma vez com a capacidade de exercício de um grande poder e como o único capaz de coerção, o “Estado” pode não mais visar o bem da coletividade, e sim, o seu próprio bem, isto é, o bem dos que o compõe.

A pergunta chave para avaliar a atuação do “Estado” é, a meu ver, a seguinte: quais são as vontades que podem e quais são as vontades que não podem se exteriorizar para que a sociedade continue existindo e prosperando? Estas leis engrandecem ou degradam a vida? Que as vontades violentas não possam se exteriorizar para um melhor viver em sociedade é compreensível, mas será que todas as vontades que são proibidas visam realmente um melhor viver em sociedade? Lembremos aqui, que a repreensão da vontade, ao criar a má consciência, torna o homem domesticado, amansado, um animal que perdeu sua força e que, assim, se cansa da vida, tornando-se niilista. O controle excessivo das vontades por parte do Estado é a forma que ele tem de controlar o homem mantendo-o sob seu poder. Se o objetivo de uma cultura deve ser formar um homem forte o suficiente para afirmar suas vontades sem que a realização das mesmas destrua a sociedade, o Estado estará atuando contra a cultura, ao criar um homem domesticado e incapaz de se afirmar. Isto se dá pelo fato de o Estado não mais visar o crescimento da sociedade, e sim, ter se perdido no meio de um jogo de poder que está longe de ser o que Nietzsche chamou de grande política. O Estado hoje ajuda a formar escravos e não senhores.

É interessante notar o discurso usado pelo Estado nos dias de hoje. Ele se coloca como defensor dos fracos e dos pobres e como único capaz de lhes tirar de tal condição. Mas, segundo a compreensão acima, é justamente este Estado o responsável por esta situação de pobreza e fraqueza. Ao castigar e punir o homem, termina-se por adestrá-lo, acalmá-lo, separá-lo de sua vontade. O homem de moral nobre precisa se sobrepôr não só à moral mas, por vezes, também à lei, em vistas de afirmar sua vontade quando a lei do “Estado” vai contra a vida. Este homem nobre, ao infringir a alguma lei, não está necessariamente indo contra a sociedade.

Caso esta sua infração engrandeça a vida, ele estará lutando para que sua humanidade seja aceita ao não permitir que o Estado lhe escravize. Porém, muita atenção, este também é um limite muito tênue e de difícil demarcação. É desta forma que procuro entender a crítica que Nietzsche faz ao Estado em “*Assim falou Zaratustra*”

“Estados? Que é isso? Vamos! Abri os ouvidos, porque vos vou falar da morte dos povos. Estado chama-se o mais frio de todos os monstros. Mente também friamente, e eis que mentira sai da sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo’”.

É uma mentira!

(...)

Onde há ainda povo não se compreende o Estado que é odiado como uma transgressão aos costumes e às leis.

(...)

Além onde acaba o Estado começa o homem que não é supérfluo;

(...)

Além onde acaba o Estado... olhai meus irmãos! Não vedes o arco-íris e a ponte para o Super-homem?”<sup>135</sup>

## 2.6) O domínio do niilismo

Mesmo com esta crítica ao Estado, para Nietzsche, a má consciência atingiu seu ponto culminante devido ao trabalho das religiões. A humanidade sempre buscou uma justificativa para o sofrimento. Se antes a justificativa era uma dívida de outra pessoa, ou o instinto e o prazer em fazer sofrer como um simples atributo do homem, hoje, a justificativa para este sofrimento vem na forma de deuses. Deuses que fazem o homem sofrer nesta vida em nome de um outro mundo supraterrâneo que o espera após a morte. “A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, (...) foi (...) introduzida (...) na relação entre os vivos e seus antepassados”.<sup>136</sup> A relação, nas antigas sociedades tribais, entre os vivos e seus ancestrais aponta para uma dívida daqueles com estes. A geração atual só subsistiria devido aos esforços das gerações mais antigas. É preciso pagar-lhes esta dívida que aumenta proporcionalmente ao sucesso e ao poder das

<sup>135</sup> Nietzsche, “Assim falou Zaratustra”, Do novo ídolo.

<sup>136</sup> Id., “Genealogia da moral”, II, 19.

gerações atuais. A dívida é tanto maior quanto o poder da tribo e chega a ponto de transformar os antepassados em verdadeiros deuses. “(...) os ancestrais das estirpes *mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia de temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível — o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*.”<sup>137</sup> Tem-se, então, uma dívida com estes deuses. Como vimos, a noção de dívida está associada à noção de culpa. A humanidade, segundo Nietzsche, herdou o sentimento de culpa para com suas divindades. “O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conhecimento e o sentimento de Deus.”<sup>138</sup> Culpa associada à idéia de dívida com os deuses responsáveis pela existência. Segundo esta compreensão devemos nossa existência a um deus. Nietzsche não descarta a possibilidade do homem só se livrar dessa culpa livrando-se também do deus causador desta culpa. As religiões, segundo Nietzsche, se apoderam do conceito de culpa e lhe conferem o sentido de dívida com o seu deus. Dívida pois o homem foi por ele criado e lhe deve sua existência. O sentido da vida na Terra é, então, o de pagar esta dívida. No entanto, é uma dívida impagável e deve-se passar a vida inteira tentando pagá-la, para desfrutar de uma outra vida após a morte. Nega-se, então, esta vida em nome de outra vida supra-sensível. O que a religião faz aqui é dar um sentido para a dor transformando este sofrimento em meio de salvação. O ser humano passa a ser o culpado pelo seu sofrimento e já não pode mais se livrar dele. Deve sofrer a vida inteira. O niilismo, negação da vida, nasce da culpa de existir. O niilismo nasce de uma vida em degenerescência, de uma vida decadente. A vontade de nada aparece como forma de fugir da dor negando a vida. Querer o nada, nisto consiste o niilismo. Os homens fracos, tomados por este ideal, são perigosos, diz Nietzsche, pois contaminam os que ainda são fortes que, por sua vez, passam a questionar sua própria confiança na vida. O objetivo dos fracos é que os fortes envergonhem-se de sua felicidade. O nojo do homem e sua compaixão são suas armas principais. Com seu nojo, valorizam uma vida além do mundo em detrimento desta, e com sua compaixão sentem pena do homem que vive esta vida. Para

<sup>137</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 19.

<sup>138</sup> *Ibid.*, II, 20.

Nietzsche, o problema não está no sofrimento do homem com sua vida, isto é normal, é a regra; o problema sobre o qual se instala o niilismo é o do sentido deste sofrimento. Antes, se fazia sofrer pelo simples prazer de fazê-lo. Mas hoje, esses instintos foram reprimidos e nos envergonhamos deles. O ideal ascético oferece um sentido para o sofrimento, por isso se tornou tão presente: o sofrimento como culpa de viver, como dívida com um deus. É um sentido que nega a vida, mas ao menos é um sentido. “O homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*”<sup>139</sup>.

Nietzsche interpreta a religião como a forma que a humanidade encontrou para elevar seu sofrimento ao extremo pelo simples prazer em fazer sofrer, mesmo que seja a si mesmo, uma vez que a saída anteriormente comum fora bloqueada. A necessidade de sofrimento, que antes se descarregava no outro, volta-se contra si e, sob a forma psíquica da religião, assume uma maior dimensão.

“(...) essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no ‘Estado’ para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para esse querer-fazer-mal fora bloqueada — esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância.”<sup>140</sup>

Porém, por fim, Nietzsche deixa claro que a idéia de deus não está necessariamente ligada a idéia de culpa ou de automartírio. Os deuses gregos, como já vimos, não eram morais e, ao invés de culpar o homem por querer, dignificavam-no ao mostrar suas virtudes e defeitos sendo realizados pelos deuses. “Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; (...)”<sup>141</sup>. A proposta de Nietzsche é clara, quer libertar os instintos do homem, que, por muito tempo, permanecem aprisionados em Estados e religiões, e dar a este homem a liberdade de se tornar que se é, de ser senhor de sua própria vontade. “Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que elas nele se irmanaram com a ‘má

<sup>139</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 28

<sup>140</sup> Ibid., II, 22

<sup>141</sup> Ibid., II, 23.

consciência’. Uma tentativa inversa é *em, si* possível — mas quem é forte o bastante para isso?”<sup>142</sup>.

O niilismo também é entendido como a morte deste deus. Justamente este deus em função do qual todo sofrimento se justificava. Com a morte de deus, não há mais parâmetros para a conduta humana. A consideração sobre aquilo que é certo e errado não possui mais nenhum fundamento metafísico que possa garanti-lo como necessário. Do ponto de vista moral, todas as atitudes se igualaram, pois não existem critérios que possam afirmar qual o valor “certo”. Assim como a verdade, entendida como palavra ou vontade de deus, também perde seu valor. E, como vimos, até mesmo para a ciência, a verdade perde seu valor metafísico, pois se descobre a verdade enquanto convenção. Niilismo é o abismo que se abre quando a razão é deposta de seu trono pela vontade e deus já não pode fazer nada. Quando não é mais possível ver o homem sob o viés puro da razão, nem sob a ótica de um obediente a deus. Como vimos, a verdade é algo inventado, criado, é antes uma mentira bem aceita. Mas precisamos destas mentiras para viver. Vimos também que os valores morais, por tanto tempo valorizados como bons em si, caem por terra, pois não existe bom em si. Algo é sempre bom somente para outro algo ou alguém. Bom é um julgamento pessoal e perspectivo, cada pessoa está à altura de dizer o que considera bom e o que considera ruim. Sem um parâmetro moral, o certo e o errado perdem sua consistência, perdem sua validade e o apelo para o ser humano. Este, deixa de se preocupar com o certo e o errado metafísicos da razão ou de deus e cria seus próprios certos e errados. Este abismo que se abre é o niilismo. Mas este é apenas a imaturidade do ser humano para lidar com a liberdade frente a toda metafísica. Ao invés de negarmos a crise, com medo do niilismo, é preciso atravessá-la. É preciso viver este período e buscar alternativas. Diante deste mundo que ainda se encontra preso a questões com as quais já não pode mais concordar, é preciso um passo adiante. Este passo é a transvaloração de todos os valores. O caminho é a autoafirmação da vontade, o tornar-se si mesmo.

---

<sup>142</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 24.

## 2.7) Niilismo e política

O estado de coisas descrito acima se reflete de maneira marcante na política. Esta, por sua vez, depende diretamente dos parâmetros morais que Nietzsche faz explodir com seu martelo. Por isto, quando as noções de justiça, de certo e errado, e de verdadeiro e falso são afetadas, a política corre o risco de se deixar levar pelo niilismo e, conseqüentemente, perder sua efetividade. Se a política pode ser definida da seguinte forma: “em toda política a questão é tornar suportável a vida para o maior número de pessoas,”<sup>143</sup> então, neste contexto, a política da decadência é aquela onde esta questão é sempre mencionada como sendo o motor das ações políticas, entretanto, tais fins, apesar de possíveis, nunca são alcançados.

Para Nietzsche, a mediocridade política que caracteriza nosso período é conseqüência do avanço das idéias democráticas. Com vistas a ludibriar as massas e influir sobre elas, os princípios que norteavam a política se tornaram mera demagogia, usados como estratégias pelos partidos políticos.<sup>144</sup>

Seguindo o estudo desta decadência, Nietzsche sustenta que um poder de Estado só pode se sustentar quando a população por ele governada o entende como um superior e se submete a ele como algo necessário. A relação deve ser a mesma que há entre um ‘superior’ (Estado) e um ‘inferior’ (povo). Quando esta hierarquia é rompida, o poder de Estado se corrompe. Nietzsche teme as conseqüências da idéia de o governo não ser mais algo superior ao povo, mas sim um órgão do povo. Teme que esta relação de igualdade se transfira para as demais relações sociais como pais e filhos, alunos e professores, etc. Porém, numa rara, ou melhor, raríssima demonstração de apreço pela democracia, diz considerar esta idéia mais lógica, porém a-histórica. Em virtude do fato de ser uma novidade ainda não comprovada, o filósofo propõe cautela no caminho para uma democracia, pois considera este caminho irreversível no momento.<sup>145</sup>

Mesmo defendendo o caráter aristocrático da política, Nietzsche entende que um Estado absoluto só pode se legitimar enquanto houver a crença na religião

<sup>143</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 438

<sup>144</sup> Ibid., 438

<sup>145</sup> Ibid., 450

também. Um governo absoluto e o ensino da religião andam juntos, pois esta mantém a unidade do sentimento popular mesmo em períodos difíceis (períodos de fome, crises monetárias e guerras). Nestes momentos, a paz civil interna é garantida pela religião. Sem a religião o poder do Estado tem dificuldades de se legitimar. Mas com a descrença em seus antigos pressupostos, Nietzsche prevê que o Estado desaparecerá. As pessoas não aceitarão se subordinar a ele incondicionalmente. Quando a compreensão que diz que o Estado é um representante do povo (democracia) torna-se dominante, então o Estado assume uma postura crítica diante da religião. O Estado passa a ter que se justificar pela razão e a religião se torna assunto privado. Perde-se assim a relação piedosa e reverente dos homens para com ele. Busca-se tirar todo o proveito possível do Estado, criando-se uma relação utilitária. Quando um grande número de pessoas busca apenas tirar proveito do Estado, a concorrência torna-se grande demais e diminui sua eficácia. Não se busca mais uma meta de longo prazo, tudo se perde no jogo da nova política. Ninguém sente a obrigação de cumprir a lei, esta perde sua tradição. Os empreendimentos políticos carecem de duração. “Enfim — pode-se dizer com segurança — a suspeita em relação a todos os que governam, a percepção do que há de inútil e desgastante nessas lutas de pouco fôlego tem de levar os homens a uma decisão totalmente nova: a abolição do conceito de Estado, a supressão da oposição ‘privado e público’”.<sup>146</sup> Nietzsche prevê que tudo se tornará assunto privado. Até mesmo o que era tido como obrigação estatal fica a cargo de empreendimentos privados. É impressionante esta antecipação de Nietzsche. Hoje, realmente, há uma enorme dificuldade de se separar o que é público do que é privado, e as carências do papel estatal estão sendo cada vez mais supridas por prestadores de serviços privados. Para quem pode pagá-los, é claro. Nietzsche acredita que, devido a sagacidade e ao interesse pessoal do homem, a humanidade não entrará em colapso devido ao fim do Estado. Algo novo o substituirá. Entretanto, destruí-lo agora é algo precipitado e não se pode prever para que lugar tal destruição levaria a humanidade. Recomenda-se cautela. O filósofo acredita em um mundo organizado, relativamente pacífico e sem Estado. Mas não acha que a violência deve ser o caminho até este ponto. “O que é necessário não são novas distribuições de força, mas graduais transformações do

---

<sup>146</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 472

pensamento; em cada indivíduo a justiça deve se tornar maior e o instinto de violência mais fraco.”<sup>147</sup>

## 2.8) Democracia e escravidão

Com o advento da democracia, Nietzsche entende, com razão, que seria perdido uma das atitudes que ele considerava mais importante no tocante a política e a cultura: a subordinação. Dentro de uma lógica democrática, a subordinação perde seu valor. Com efeito, é muito mais difícil gerir um governo onde não há uma subordinação cega. Entretanto, o que Nietzsche teme é que nada de grande possa ser feito sem subordinação. “(...) e quando esta subordinação não for mais possível, já não haverá como obter muitos dos efeitos mais assombrosos, e o mundo se tornará mais pobre.”<sup>148</sup> A subordinação é necessária para que se produzam grandes obras. Os aprendizes devem aprender a obedecer, antes de querer mandar. Quando todos querem mandar e ninguém sabe obedecer, cria-se uma situação onde dificilmente algo nobre será produzido, pois a disciplina é um dos fatores fundamentais na produção daquilo que é grande. O discípulo que não se reconhece enquanto discípulo e nega o mestre. Esta é uma espécie de arrogância plebéia, que realmente surge com a democracia. Com esta homogeneização, ocorre também o fato de ninguém mais querer se dedicar a algo que exija disciplina. O que se quer hoje são os efeitos benéficos de algo, sem ter que se passar pelo longo e penoso processo de aprendizado para este algo. Uma lógica que se enquadra perfeitamente na racionalidade burguesa do cálculo entre custo e benefício. Mas todos os grandes foram grandes trabalhadores, sem trabalho não há crescimento, e nada melhor para o crescimento do que um grande mestre.

A grande dúvida que tenho com relação a este assunto no pensamento de Nietzsche é a pergunta democrática que gostaria de saber se esta subordinação deve ser forçada pelas condições sociais, ou se as condições sociais deveriam atuar a fim de que a possibilidade de autodesenvolvimento estivesse aberta a todos. Em algumas passagens, Nietzsche parece concordar com a primeira

---

<sup>147</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 452

<sup>148</sup> Ibid., 441

hipótese, como quando ele propõe, por exemplo, que os “homens ordinários” simplesmente devem ser submetidos à utilidade geral e somente assim devem ser levados em conta, “apenas assim têm *direito* a existir.”<sup>149</sup> Em outros momentos, o filósofo parece defender idéias políticas muito próximas das demandas democráticas, como será visto na próxima seção.

O certo é que para o filósofo, “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática — e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido”<sup>150</sup>.

Entendo a questão da hierarquia sob duas perspectivas diferentes. Pela primeira, uma hierarquia de espírito, onde realmente não se pode ser totalmente democrático sem se perder tudo de bom que esta estrutura produz. É o caso dos grandes mestres, das pessoas mais velhas e mais experientes em um assunto, é o caso também das exceções e dos homens de gênio. Aqui, é preciso a desigualdade de direitos, que marca uma diferença de mérito. Realmente, um aluno iniciante em algo não deve ter as mesmas prerrogativas do maior mestre no assunto. Seu aprendizado passa pelo caminho de se tornar primeiramente um auxiliar deste mestre. Quando se perde esta noção, perde-se também grande parte do respeito que se deve a aquilo que é grande. Isto é um problema para a cultura, pois se algo não é valorizado, cada vez menos pessoas se disponibilizarão a fazê-lo. Talvez por isto, a figura do mestre esteja desaparecendo. Dentro deste contexto, a democracia pode se colocar como abolicionista da distância entre mestre e aluno; ou se colocar presente ao dar condições para que qualquer pessoa possa optar por aprender algo. Nietzsche era contra a primeira caracterização da democracia, mas e quanto à segunda?

Uma segunda perspectiva para se pensar a hierarquia é uma perspectiva que Nietzsche não aprofunda, mas deixa claro o que pensa a respeito, é a hierarquia do trabalho. Quando Nietzsche fala em escravidão, esta palavra assume duas significações distintas em sua obra. Existe o escravo de espírito, o homem de vontade fraca, que já estudamos. Mas existe também o escravo descrito na última citação, uma escravidão em algum sentido. Qual seria este sentido para a

<sup>149</sup> Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 61

<sup>150</sup> *Ibid.*, 257

escravidão? Existe claramente um sentido de trabalho para a escravidão. “Uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio; ou, expresso de maneira mais forte: a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre”<sup>151</sup>. Segundo Nietzsche, a escravidão em algum sentido é necessária para que a sociedade possa crescer. Qualquer tentativa de fugir desta constatação é “uma ilusão humanitária”<sup>152</sup>.

Quando Nietzsche fala da necessidade de escravos, não devemos nos assombrar de imediato. É preciso primeiro saber o que Nietzsche quer dizer com escravo. Segundo uma definição de “*Humano, demasiado humano*” temos que: “Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito.”<sup>153</sup> Dentro desta definição, a grande maioria das pessoas do mundo hoje são escravas, inclusive aqueles a quem se costuma chamar dominantes. O problema que vejo, não é, então, a existência de escravos, o problema que vejo é de saber como as pessoas se tornam escravas ou não. Pensando em uma forma de a sociedade se desenvolver, Nietzsche diz que “deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente”<sup>154</sup>. Este pode ser um sentido para a escravidão. Se, como parece ser o caso, tarefas ruins tenham que ser desempenhadas, nada mais natural do que estas tarefas sejam *propostas* para as pessoas, ao invés de *impostas*. Este seria um caso de escravidão voluntária, onde a pessoa se subordinaria com total reserva de seu interesse pessoal. Poderia, então, existir uma boa compensação para que as pessoas aceitassem tais tarefas. A compensação por tais tarefas desagradáveis pode ser o próprio dinheiro. Poderíamos chegar em uma curiosa situação onde o escravo receberia um salário maior do que o não escravo.

A grande dúvida que temos, como já foi dito, é se Nietzsche concorda que a escravidão deva ser voluntária, ou se entende que uma grande parte da sociedade

<sup>151</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 439

<sup>152</sup> Id., “Além do bem e do mal”, 257

<sup>153</sup> Id., op. cit., 283

<sup>154</sup> Id., op. cit., 25

deve ser levada em conta apenas como meio, não cabendo a esta parcela a busca pelo autodesenvolvimento. “O essencial numa aristocracia boa e sã, portanto, é (...) que aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos.”<sup>155</sup>

Se Nietzsche não se preocupa com o penar de uma grande parte da população, é porque diminuir este sofrimento não está necessariamente ligado àquilo que entende como sendo o único objetivo da cultura: criar grandes homens e grandes obras. É perfeitamente possível existir uma sociedade onde grande parte da população tenha acesso às necessidades básicas de sobrevivência e, mesmo assim, a cultura produzida seja niilista. Assim como é possível uma sociedade com alto grau de escravização, e que produza grandes obras. Entretanto, se há condições de se tornar a vida aceitável para o maior número de pessoas, não há porque não fazê-lo. A cultura que florescerá deste terreno será, com certeza, maior ainda.

Com certeza, apenas as condições materiais não são suficientes para se chegar a uma cultura madura. Mas, em uma sociedade onde é preciso ter dinheiro para suprir a mais básica das necessidades, a pobreza significa, na maioria dos casos, uma enorme dificuldade para se autodesenvolver. Como atesta Walter Benjamin: “A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais.”<sup>156</sup> Concordamos com toda a proposta filosófica de Nietzsche, apenas achamos que, dentro do mundo contemporâneo, as coisas espirituais às quais tanto almeja o filósofo só podem ser alcançadas por quem dispõe de um mínimo material. Quando este mínimo material lhes é negado, cria-se uma subordinação coercitiva, imposta pelo capital, onde uma maioria é forçada a um trabalho que não a desenvolve e o que é produzido tampouco tem a grandeza de que Nietzsche fala. Pessoas são impedidas de se desenvolver e nada é produzido em troca. Além disto, mesmo as pessoas que possuem as condições materiais necessárias para se desenvolver, não se mostram preocupadas com esta possibilidade e, muitas vezes, são as maiores pregadoras dos valores niilistas. Em

<sup>155</sup> Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 258

<sup>156</sup> Benjamin, “Sobre o conceito de história”, tese 4

uma sociedade de valores decadentes, tanto os ricos quanto os pobres se mostram niilistas. Esta é uma situação que caracterizo como niilismo burguês.

Mas, se chamamos a atenção para a democracia aqui, é pelo fato de entendermos sua origem de forma diferente daquela como Nietzsche a entendeu. Nietzsche vê a democracia como o ressentimento dos plebeus e como a culminância da longa luta dos escravos na moral, onde os valores são invertidos: antes os fortes de espírito eram os bons, hoje eles se envergonham de sua felicidade, pois há muita miséria. Inversão moral conseguida pelos sacerdotes e finalizada pelo cristianismo ao matar seu próprio deus na cruz em nome dos pobres e, assim, fez com que os nobres de espírito se sentissem culpados por toda miséria no mundo e se recusassem a serem felizes. Ao propor uma igualdade inicial, a democracia, para Nietzsche, encarna os valores cristãos, onde todos são iguais e o homem forte e supramoral é nocivo, pois não respeita a moral cristã. A moral que prega obrigatoriamente a fraqueza de espírito só pode levar a humanidade ao fracasso e ao niilismo dos homens cansados da vida. Concordamos que o cristianismo, tal qual a Igreja católica prega há milênios, seja um dos responsáveis pelo apequenamento do homem; mas entendemos que a democracia possui uma outra origem, uma origem nobre.

Para nós, a democracia, ao invés de ser a manifestação de um desejo plebeu por igualdade em tudo, é, justamente, a manifestação daquela vontade de potência que foi reprimida com o uso da violência pelo “Estado”. Vimos que a má consciência não teria aparecido se “um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo”<sup>157</sup>. Este enorme *quantum* de liberdade que foi reprimido, se voltando contra o próprio escravo, criou a má consciência. Nossa hipótese é de que a maneira encontrada por estes oprimidos para se livrarem da má consciência foi justamente exteriorizá-la. Ou seja, uma maneira nobre. A vontade veio novamente à tona e se exteriorizou sobre a forma de lutas sociais por melhores condições de vida. Em nenhum lugar uma proposta que tivesse em vista a melhoria da vida dos trabalhadores foi consentida de forma pacífica. A luta é uma característica primordial da imensa maioria das reivindicações democráticas. Onde há luta não há ressentimento. “onde há luta, luta-se por *potência*...”<sup>158</sup> A

<sup>157</sup> Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 17

<sup>158</sup> Id., “Crepúsculo dos ídolos”, “Incursões de um extemporâneo”, 14

democracia cresceu e se fez ouvir pela força. A democracia é a expressão da força da vontade de potência do instinto de liberdade que foi inicialmente reprimido para que a sociedade fosse possível. Desta forma, a democracia não pode ser entendida como ressentimento escravo e vingança, mas como luta da vontade de poder que quer se manifestar. A democracia, para nós, aparece justamente como forma do ser humano se livrar do ressentimento de escravo que o perseguia. O fim da má consciência também só poderá acontecer após aquele instinto de liberdade ganhar novamente espaço no mundo.

O que nos parece ser o fundamental da democracia aqui, é que seja dado a todos a oportunidade de se autodesenvolver. Mas, em uma sociedade decadente, dar esta oportunidade a todos não modificará o caráter nihilista da cultura. Já em uma sociedade de valores afirmativos, esta oportunidade poderia gerar um grande número de homens diferenciados. A questão política se entrelaça com a questão cultural quando temos uma sociedade escravocrata e medíocre, mas poderíamos ter uma sociedade democrática e grande.

Apesar de defender uma política de cunho aristocrático, Nietzsche não se opõe a uma demanda por melhores condições de vida por parte da população. O filósofo entende que, caso haja recursos e meios para que as necessidades da humanidade sejam satisfeitas, não há motivo para que não o sejam. Manter uma grande parte da humanidade vivendo na miséria por benefício próprio é filistismo decadente. O favorecimento, defendido por Nietzsche, de uma parte da humanidade em detrimento da outra se dá no plano cultural, não no econômico. O filósofo almeja, e acredita, que “não está longe o tempo em que haverá instituições para servir as verdadeiras necessidades comuns de todos os homens (...)”<sup>159</sup>. Esta poderia ser, inclusive, uma base sobre a qual poderia se desenvolver melhor a cultura que Nietzsche quer.

## **2.9) Política e Grande Política: Caminhos para a humanidade**

Saindo um pouco da análise sobre o caráter aristocrático da política, podemos ver, a partir do estudo de algumas passagens do livro “*Humano, demasiado humano*”, que a política proposta por Nietzsche não era tão desigual

---

<sup>159</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 476

quanto pensamos. Neste livro, Nietzsche expõe alguns pensamentos sobre uma política que nos parece ser a grande política. Uma política de verdade, como ainda não foi visto na Terra.

Voltando à questão da vontade, temos que ao invés de uma cultura que reprima as vontades e puna os infratores de seus valores absolutos, Nietzsche almeja uma cultura que ensine o homem a ser livre sem que esta liberdade tenha que ser vigiada e controlada constantemente. Amor, benevolência e ecumenismo são ingredientes imprescindíveis nesta tentativa. “A economia da bondade é o sonho dos mais arrojados utopistas.”<sup>160</sup> Até mesmo uma ânsia de igualdade, baseada no “desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito)”<sup>161</sup>, é benéfica. A arte também, como já vimos, aparece como importante por ser capaz de tornar a vida suportável. Nela se estabelece a possibilidade de expressão da desmesura do homem e também de suas desgraças. A arte pode funcionar como grande auxiliar da cultura rumo a uma humanidade melhor ao garantir um lugar seguro para aqueles sentimentos mais nocivos ao homem. A ciência também é importante, pois esclarece a humanidade em suas dúvidas e perguntas. A ciência deve funcionar como regulador das paixões a fim de evitar o superaquecimento do espírito, assim como as paixões evitam seu congelamento.

Mas será realmente possível uma sociedade onde as pessoas realizem suas vontades sem a necessidade do uso da violência para coibi-la e mantê-la dentro de padrões sociáveis? Pode parecer uma tarefa impossível, mas Nietzsche entende que a cultura é capaz de cultivar o homem a tal ponto que este estágio pode ser alcançado.

“A cultura se originou como um sino, no interior de uma camisa de material grosseiro e vulgar; falsidade, violência, expansão ilimitada de todos os Eus singulares, de todos os diferentes povos, formavam esta camisa. Será o momento de retirá-la? Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões, já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? — para responder essa questão não temos mais um Deus que nos ajuda: é nossa inteligência que deve decidir. Em suma, o próprio homem deve tomar nas mãos o

<sup>160</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 48

<sup>161</sup> Ibid., 300

governo terreno da humanidade, sua ‘onisciência’ tem que velar com o olho atento o destino da cultura.”<sup>162</sup>

Para isto, entretanto, seria necessário algo de que ainda estamos muito longe: uma política e uma cultura comprometidas com a vida. Esta seção tem o objetivo de pensar as propostas políticas de Nietzsche, feitas principalmente em seu livro “*Humano, demasiado humano*”, onde o filósofo se mostra mais inclinado a ponderar as diversas propostas políticas de sua época. Neste livro, Nietzsche aponta alguns afetos pacíficos como imprescindíveis para um bom desenvolvimento da cultura e da sociedade; além de entender a política como responsável por suprir a humanidade de suas necessidades.

Nietzsche se mostra realmente descontente com a política contemporânea, mas se apenas a criticasse, poderia ser também chamado de niilista por não propor nada de novo ou nenhuma solução. Ao contrário disto, Nietzsche está procurando, com suas críticas e suas propostas, fazer crescer espiritualmente a humanidade, no sentido de que seja capaz de auto-afirmar sua vontade. Um pensamento sobre sua história passada, de milhões de anos, deve servir de orientação para o caminho futuro, também de milhões de anos. As propostas de Nietzsche atingem uma abrangência histórica enorme, ele pensa tendo em vista um futuro longínquo para a humanidade. Mas a dificuldade de pensar assim é, a seu ver, um problema sério da humanidade hoje, em muito ocasionado pela cultura que está a criticar. Ele responsabiliza a morte de Deus por esta dificuldade, pois antes, os pensamentos metafísicos davam ao homem motivos pelos quais deveria agir. Estes pensamentos, ao pregar coisas além desta vida, como a vida eterna em outro mundo, faziam com que a atuação neste mundo tivesse uma dimensão duradoura. Não importava que sua vida fosse dedicada a algo que jamais veria pronto, pois apenas a sua atitude durante a vida já lhe dava a garantia da recompensa de uma vida eterna.

“Uma desvantagem essencial trazida pelo fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para o seu curto período de vida e não sente o menor estímulo em trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos; ele próprio quer colher a fruta da árvore que planta, e portanto não gosta mais de

---

<sup>162</sup> Nietzsche, “*Humano, demasiado humano*”, 245

plantar árvores que exigem um cuidado regular durante séculos, destinadas a sombrear várias seqüências de gerações.”<sup>163</sup>

Mas, longe de querer a volta de tais convicções, Nietzsche entende esta situação como uma etapa do caminho histórico que o homem vive. Por isto, hoje, podem-se creditar os males da civilização e da cultura ao próprio homem e não a uma ordem metafísica. Esta mudança é também a única forma de superá-los, pois agora o homem sabe que pode fazê-lo. O homem já detém em suas mãos os meios para solucionar todos os problemas ligados às necessidades básicas da vida humana. Elas estão cada vez melhor respondidas pela ciência. Há a possibilidade de uma cultura consciente. Uma possibilidade de a humanidade conscientemente decidir sobre o seu futuro. Ela pode pensar rumo a qual cultura quer se dirigir.

“Mas os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconscientemente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras.”<sup>164</sup>

Mas o fato de este desenvolvimento ser possível não significa que necessariamente ocorrerá. Nietzsche se mostra preocupado com os objetivos estipulados pela humanidade para si. O mau uso de tamanhos poderes poderá levar o homem a sua destruição. “Pertencemos a uma época cuja civilização corre o perigo de ser destruída pelos meios da civilização.”<sup>165</sup> Para evitar a catástrofe, “os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira.”<sup>166</sup> Uma grande política deveria propor e realizar estes objetivos. Porém, não é possível, muito menos desejável, propor modos de ser e ações para que sejam seguidos por todos os seres humanos, como se fosse possível saber facilmente quais objetivos beneficiariam a toda humanidade. É possível até mesmo que, andando em busca de tais objetivos, a humanidade chegue a um ponto em que “deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da

<sup>163</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 22

<sup>164</sup> Ibid., 24

<sup>165</sup> Ibid., 520

<sup>166</sup> Ibid., 25

humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente”<sup>167</sup>. A questão é que, em vistas de solucionar as principais necessidades humanas, algumas coisas poderiam ter que sofrer certas mudanças importantes, como, por exemplo, a teoria do “livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal *tem* que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento.”<sup>168</sup> Caso seja desejável atingir algum objetivo que não venha sendo atingido pelo livre-comércio, como a distribuição, por exemplo, seria importante que alguma espécie de poder pudesse intervir em nome dos aqui tão evocados objetivos ecumênicos. Mas um poder assim seria perigoso, e desconfiamos ainda mais da capacidade de nossa política atual desempenhá-lo. Ao contrário, devido às considerações feitas na parte V deste capítulo, temos medo de que seja justamente devido a elas que o poder quase global de hoje se mostre tão impotente em minimizar os males da maioria da humanidade. De qualquer forma, não é fácil saber quais procedimentos beneficiariam toda a humanidade. Por isto, antes de por em prática tal proposta, é preciso um rigoroso estudo e a estipulação de alguns critérios, se possível, científicos. “Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para os objetivos ecumênicos, um *conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido.”<sup>169</sup> Sendo esta a tarefa que Nietzsche propõe aos espíritos do próximo século.

Contudo, com relação a política, acredito que a contribuição mais interessante que Nietzsche nos deixou foi a constatação de que apenas a política não é capaz de tornar os homens felizes. “Como uma inovação política bastaria para fazer dos homens, de uma vez para sempre, os felizes habitantes da Terra?”

<sup>170</sup> A política serve como alicerce sobre o qual é preciso se criar uma verdadeira cultura, um verdadeiro homem, um homem sensível, capaz de pensar sobre si e sobre os outros, um homem sem pressa, sem preocupações de ordem miserável, pois sabe que terá do que se alimentar e onde morar, enfim, um homem que possa se dedicar às verdadeiras questões da vida. Acreditar que um Estado seja capaz de

<sup>167</sup> Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 25

<sup>168</sup> Ibid., 25

<sup>169</sup> Ibid., 25

<sup>170</sup> Id., “Schopenhauer educador”, 4.

prover a felicidade é tão estranho como acreditar que o dinheiro seja capaz de provê-la. Pois o Estado não é capaz de criar a verdadeira cultura. Inclusive, é um perigo responsabilizar apenas o Estado pela produção cultural, pois sabemos que ele usará desta cultura para promover seus fins, que são, em geral, diferentes dos de uma verdadeira cultura.

Todavia, para que um homem seja muito amável e gentil com outros homens, é preciso primeiro que ele não esteja passando fome. A política pode dar-lhe o alimento, ou as condições para que possa consegui-lo. Mas a política não pode ensiná-lo a amar, a cultura pode. Para que o homem se torne si mesmo não basta só dinheiro. Talvez, o fato de o dinheiro ser necessário seja até mesmo um fator que dificulte a cultura de se desenvolver mais. A distinção que faço é a seguinte: a política é responsável pela questão material, isto é, prover a materialidade necessária sem a qual o homem não pode sobreviver em nossa sociedade, o que, até aqui, não diz nada a respeito do tipo de homem desta sociedade, ou seus valores; e a cultura é responsável por todo desenvolvimento do homem, isto é, sua educação, ensino, valores, trato com os demais, até mesmo seus instintos. Dentro dos valores de nossa sociedade, é praticamente impossível acreditar que tanto a política quanto a cultura se comprometam com tais objetivos. Daí o niilismo. O Estado se preocupa em qualificar mão de obra e a cultura em gerar lucro, objetivos diretamente ligados aos valores do capital. Desta forma, não é o governo o responsável pela decadência social, e sim, é a decadência dos valores nobres e a ascensão dos valores burgueses que têm por consequência a decadência das instituições. A miséria da humanidade hoje não está na forma de governo, e sim, nos valores que são praticados. Valores que são antagônicos à vida. Por isto, a grande proposta da filosofia de Nietzsche é a transvaloração de todos os valores. Somente a partir de uma práxis comprometida com a vida e não com o mercado é que se poderá pensar em uma sociedade e em um homem verdadeiros.

## **2.10) Política pública, Zaratustra fala ao povo**

Mesmo pensando a política estatal e pública em muitas partes de sua obra, Nietzsche aponta para que busquemos outros caminhos na tentativa de vencer o niilismo e os valores da decadência. Como vimos, dificilmente um governo será

capaz de modificar os valores. O governo é antes um reflexo dos valores dominantes na sociedade, de forma que a busca pela transvaloração de todos os valores passa por outros rumos. Nesta seção, uma breve análise da história de Zaratustra poderá nos esclarecer. Para tanto, seguimos a análise feita por Roberto Machado em seu livro *“Zaratustra – Tragédia nietzschiana”*.

Em seu livro mais poético, Nietzsche conta a história de um personagem para fazer passar através dela sua filosofia. O ocaso de Zaratustra assim começa: “Aos trinta anos Zaratustra afastou-se de sua pátria e do lago de sua pátria, e dirigiu-se à montanha. Durante dez anos gozou por lá do seu espírito e da sua solidão sem se cansar.”<sup>171</sup> Em busca da solidão, tão defendida por Nietzsche, Zaratustra se recolheu de sua pátria e morou sozinho durante dez anos. Durante este período, certamente refletiu sobre os problemas levantados pela filosofia de Nietzsche, como a morte de deus e dos demais ídolos e parâmetros de conduta, mortes estas que acarretaram o niilismo e a fraqueza da vontade. Um belo dia, se sentiu muito forte e abundante, quis então compartilhar seu transbordamento de força com os demais homens. Quis lhes ensinar o caminho para tal transbordamento. Se o problema da humanidade era sua fraqueza de vontade e a incapacidade para criar valores que afirmassem a vida, Zaratustra pensou ter a resposta.

Com este intuito saiu de seu recolhimento e dirigiu-se à praça pública para anunciar aquilo que considerava ser seu grande ensinamento. Chegando lá, dirigiu-se ao povo enunciando: “Eu vos anuncio o super-homem. O homem é superável. (...) o super-homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o super-homem, o sentido da terra.” Disse ainda que “Noutros tempos, blasfemar contra deus era a maior das blasfêmias; mas deus morreu e, com ele, morreram tais blasfêmias.”<sup>172</sup>

Já vimos que, com a morte de deus, com a descrença nos valores e nas oposições metafísicas entre bem e mal, entre certo e errado, e entre verdadeiro e falso, o homem moderno adentra em uma crise, que Nietzsche chamou de niilismo, onde sua vontade vai se tornando cada vez mais fraca, pois o homem já não encontra mais motivos para agir. Tudo aquilo em que a humanidade acreditou

<sup>171</sup> Nietzsche, “Assim falou Zaratustra”, preâmbulo, 1

<sup>172</sup> Ibid., preâmbulo, 3

e depositou sua fé aparece como apenas uma invenção humana. Ela descobre, então, que a verdade e a justiça plena não são mais possíveis. O que Zaratustra propõe como solução para esta crise é que o homem supere a si mesmo, ultrapasse esses valores pelos quais sofre e crie novos. O super-homem aparece como figura criadora por excelência, em direção ao qual a humanidade poderia se dirigir. Se, com a morte de deus, a vida perde seu sentido para os homens niilistas, Zaratustra pretende, com seu ideal de super-homem, oferecer um sentido para a vida. Sentido onde o homem deve se desenvolver ao máximo em suas possibilidades, buscar a auto-superação de todos os seus limites. Nesta ótica, o homem atual deve se tornar o caminho para este homem do futuro.

Contudo, as pessoas na praça pública, ao invés de ficarem felizes com a boa nova que Zaratustra trazia, não entenderam a mensagem e riram dele. Neste ponto, Zaratustra falou então do último homem, o mais desprezível dos homens. Um homem que se contenta com um nível baixo para as realizações humanas, que não quer crescer, que não quer se superar. Ao contrário, vê em toda esta busca um perigo, pois não pode prever o que acontecerá. O último homem é o homem niilista, é o homem da vontade de nada, que quer apenas que todos sejam medíocres, para que ele não seja notado. Com esta passagem, Zaratustra situa nosso período em um limiar decisivo para a humanidade. Diante da crise atual, ou se afirma a vida e, com ela, cria-se um objetivo grandioso para a humanidade, ou então, o natural desenvolvimento da fraqueza levará o homem a outro tipo de fim: à destruição. Ou a humanidade perece por superação, ou perece por definhamento. Ou supera a si mesma por força, ou morrerá de fraqueza. “a morte de deus cria um vazio que pode ser acentuado pelo último homem, para quem não há mais valor, ou preenchido pelo super-homem, produto da criação de novos valores.”<sup>173</sup>

Em “*Assim falou Zaratustra*”, o povo da praça, depois de ouvir Zaratustra falar do último homem, se identifica com ele e pede que lhes seja ensinado este último homem. Zaratustra se lamenta por não ter conseguido ensinar aquilo que considerava que seria uma dádiva para a humanidade. “Mas por que fracassa Zaratustra? Por ter falado ao povo, por ter falado para todos.”<sup>174</sup> Ao lançar seu ensinamento para todos, Zaratustra se depara com aqueles, que são a maioria, que

<sup>173</sup> Machado, “Zaratustra – Tragédia nietzschiana”, pág. 55

<sup>174</sup> Ibid., pág 58

não estão interessados em superar o problema do niilismo, colocado por Nietzsche. Ao ensinar em praça pública, Zaratustra se depara com o último homem, isto é, com a mediocridade de um senso comum que é indiferente sobre os caminhos da humanidade e só sabe procurar sua pequena felicidade, que poderíamos até mesmo chamar, contemporaneamente, de pequeno burguesa. Lembremos que o povo estava concentrado na praça pública em virtude de uma apresentação circense. Este é o sentido do conceito de povo em Nietzsche, um conceito espiritual, muito diferente do conceito sócio-econômico a que estamos acostumados.

Zaratustra fracassa porque fala para o povo, porque fala para todos, porque quer fazer de seu ensinamento, algo universal. Ao tentar ensinar sua resposta a todos, Zaratustra encontra-se na posição de quem quer erguer um ideal, o que vai de encontro à proposta de Nietzsche. Como resultado de sua tentativa de convocação das massas, Zaratustra consegue “convocar” apenas um cadáver. Ao tentar ensinar ao povo um sentido nobre para a existência humana, Zaratustra encontra como discípulo apenas um cadáver, isto é, um corpo que vai apenas onde o mestre manda, um corpo incapaz de reflexão própria e crítica, um corpo sem vontade, um corpo morto, enfim, Zaratustra encontra apenas sua massa de manobra. Neste ponto Zaratustra tem uma intuição e decide mudar de estratégia:

“Um raio de luz me atravessa a alma: preciso de companheiros, mas vivos, e não de companheiros mortos e cadáveres, que levo para onde quero. Preciso de companheiros, mas vivos, que me sigam — porque desejem seguir-se a si mesmos — para onde quer que eu vá. Um raio de luz me atravessa a alma: não é ao povo que Zaratustra deve falar, mas a companheiros! Zaratustra não deve ser pastor de um rebanho! Para desgarrar muitos do rebanho, foi para isto que vim.”<sup>175</sup>

Entendo que um dos principais ensinamentos desta passagem é a indicação de como se deve agir para se transformar uma realidade que nos desagrada. Ao invés de buscar conscientizar a todos de que algo precisa ser transformado, Zaratustra propõe a busca por grupos menores, onde as pessoas estarão realmente interessadas no aprendizado. Com a multiplicação destes grupos, pode-se atingir a transvaloração de todos os valores. “A grande mudança estratégica ou pedagógica assinalada por esses discursos é não mais procurar mover ou comover o povo, mas

---

<sup>175</sup> Nietzsche, “Assim falou Zaratustra”, preâmbulo, IX

arregimentar discípulos para a causa do super-homem por meio de uma pregação dirigida a alguns privilegiados.”<sup>176</sup> Contra a política pública, que já foi analisada e criticada neste trabalho, aparece a proposta por uma política local e fragmentária. O grande meio dia, momento em que todos os valores serão questionados, não se dará pela tomada do poder estatal, mas sim, pela multiplicação e disseminação de uma moral nobre a partir de pequenos grupos, ou seja, a partir daquilo que se acostumou a chamar de base.

A maneira de transvalorar os valores é a criação de novos valores, desta forma, é preciso que os discípulos sejam, eles próprios, criadores. O discípulo não é um seguidor inconsciente do mestre, e sim, alguém que quer aprender justamente a ser si mesmo, e não uma cópia. Para isto, a afirmação de sua própria vontade e a criação de seus próprios valores é fundamental, se constituindo na mais eficaz forma de política, mesmo sendo a mais solitária. Certamente é por isto que Zaratustra abandona seus discípulos posteriormente.

### **2.11) A insuficiência da proposta do super-homem na primeira parte de Zaratustra e sua complementação pelo eterno retorno**

É sabido e já foi inclusive demonstrado nesta dissertação, que Nietzsche entende as oposições de valores como uma forma equivocada e metafísica de se encarar a questão da formação dos valores humanos. Entretanto, na seção acima, vimos Zaratustra anunciar justamente uma oposição entre o super-homem e o último homem. Segundo Roberto Machado, em seu livro sobre Zaratustra, já citado, isto se deve ao fato de que este livro de Nietzsche é um livro poético, além de filosófico, de maneira que a história de Zaratustra deve ser entendida como a história de um personagem que vive momentos distintos em sua vida. Desta forma, nem tudo aquilo que se passa no livro traduz a filosofia acabada de Nietzsche. O enunciado das oposições entre super-homem e último homem aparece no preâmbulo do livro, e será superado ao longo dos acontecimentos.

Devido justamente a estas oposições, Zaratustra passa por um período de sofrimento onde descobre que ainda não é capaz de afirmar a vida em toda sua tragicidade. As oposições por ele criadas apontam para a construção de um ideal

---

<sup>176</sup> Machado, “Zaratustra – Tragédia nietzschiana”, pág. 61

em direção ao qual a humanidade deveria se dirigir, dando um cunho teleológico para a vida e para a história. Sofrimento este que se inicia no meio do segundo livro, quando Zaratustra entoa três cantos seguidos e adentra em um período sombrio de sofrimento e busca. “Esse primeiro ditirambo dionisíaco do *Zaratustra* mostra o personagem central sofrendo com as oposições que ele mesmo havia estabelecido entre os dois caminhos, divergentes, do super-homem e do último homem.”<sup>177</sup> Neste ponto, a sabedoria de Zaratustra ainda afirma as oposições de valores e, por isto, está em descompasso com a vida. A busca pela superação das oposições levará Zaratustra a formular o pensamento do eterno retorno.

O último destes três cantos já aponta o caminho que poderá levar Zaratustra a superar as oposições. Após descrever uma série de transformações em seu modo de avaliar, transformações estas, que podem indicar o início da superação das oposições, Zaratustra chama a atenção para o fato de que, se todos os seus valores são mutáveis, existe algo nele que é invulnerável: a vontade. “Sim? Há algo invulnerável em mim, qualquer coisa que não se pode enterrar e que faz saltar os rochedos; chama-se minha vontade.”<sup>178</sup> Este canto é logo seguido por um capítulo intitulado “Da vitória sobre si mesmo”, onde Zaratustra expõe de maneira explícita a idéia de vida como vontade de potência. Não se trata da vontade do homem dirigida para a história e imprimindo-lhe um sentido, e sim, da vontade de potência entendida como característica de tudo aquilo que vive e que, segundo esta característica, se encaminha sempre em direção a mais potência. Com esta característica intrínseca, a própria vida, não apenas o homem, se direciona para sua autopercepção.

Entretanto, para que a vontade de potência seja capaz de levar o homem a sua própria superação, é preciso, antes, que um grande desafio seja vencido. Vitória sem a qual a vida ainda não terá sido verdadeiramente afirmada, pois existe algo capaz de aprisionar a vontade e torná-la escrava. A constatação do capítulo “Da redenção”, no final da segunda parte, é de que a vontade nada pode contra o passado, e que, por isto, esta sofre de um espírito de vingança, que é sua maior loucura. “ ‘Assim foi’: eis como se chama o ranger de dentes e a mais solitária aflição da vontade. Impotente contra o fato, a vontade é para todo o

<sup>177</sup> Machado, “Zaratustra – Tragédia nietschiana”, pág. 93

<sup>178</sup> Nietzsche, “Assim falou Zaratustra”, O canto do sepulcro

passado um malévolos espectador. A vontade não pode querer para trás: não pode aniquilar o tempo e o desejo do tempo é sua mais solitária aflição.”<sup>179</sup> Se a vontade é a grande arma contra o niilismo, na medida em que é capaz de criar valores diferentes dos valores metafísicos, caso a vontade se torne vingativa, por não conseguir mudar aquilo que passou, talvez a proposta de superação do niilismo tenha que ser descartada. Este novo niilismo pode muito bem ser exposto como “a repulsão da vontade contra o tempo e o seu ‘foi’”<sup>180</sup>, isto é, como o espírito de vingança. A loucura que pode paralisar a vontade, mantendo o niilismo, é o fato da vontade se tornar vingativa por não ser capaz de modificar aquilo que passou.

Aqui, a proposta de redenção, buscada por Zaratustra na idéia de um super-homem futuro, se mostra insuficiente, pois ainda não foi capaz de afirmar o passado, podendo desencadear uma vontade de vingança. “A singularidade desse momento do aprendizado de Zaratustra é uma compreensão de que a redenção pelo futuro, até então seu projeto, é insuficiente.”<sup>181</sup> O grande desafio que a vontade de potência tem que vencer neste momento é o desafio de ser capaz de afirmar o passado exatamente da maneira como ele foi. Enquanto o passado não for afirmado, a vida ainda não terá sido afirmada em sua plenitude. Somente o eterno retorno será capaz de realizar esta proposta, libertando a vontade e tornando-a verdadeiramente afirmativa.

Neste mesmo capítulo Nietzsche nos dá a chave para entender como isto é possível. “Redimir os que passaram e transformar todo ‘foi’ num ‘assim o quis’: só isto é redenção para mim.”<sup>182</sup> Ao invés de querer a volta do passado para que se pudesse modificar algo, o eterno retorno afirma que, caso o tempo voltasse, fazer-se-ia a mesma coisa que foi feita anteriormente. Entendemos com isto, que o passado só pode ser afirmado quando a vontade é capaz de querer o eterno retorno de tudo aquilo que foi. Com isto o pensamento da vontade de potência como redentora da humanidade contra o niilismo se torna verdadeiramente trágico, pois será forçado, em nome da libertação da vontade contra espírito de vingança, a

<sup>179</sup> Nietzsche, “Assim falou Zaratustra”, Da redenção.

<sup>180</sup> Ibid., Da redenção.

<sup>181</sup> Machado, “Zaratustra – Tragédia nietzschiana”, pág. 108.

<sup>182</sup> Id., op. cit., Da redenção.

afirmar incondicionalmente a vida em todas as suas manifestações. Além disto, negar o passado significa negar também o presente, uma vez que tudo aquilo que aconteceu foi necessário para que o presente seja como ele é. Uma aversão ao passado demonstra também uma aversão ao presente e a impotência diante deste presente. Para Nietzsche, o niilismo só pode ser superado diante de uma verdadeira afirmação da vida, inclusive naquilo que ela tem de triste e doloroso. Será isto possível?

Para Nietzsche, a melhor maneira, e talvez a única, de se tornar capaz de afirmar o eterno retorno de todas as coisas é imprimir a marca de sua própria vontade no presente. Quando o homem é forte o suficiente a ponto de se apoderar das circunstâncias do presente imprimindo-lhe a marca de sua vontade de potência, este homem, no futuro, quando olhar para o passado, verá nele a sua própria vontade e se orgulhará disto, ao invés de querer transformá-lo. Desta maneira, o pensamento do eterno retorno não se mostra apenas como uma idéia voltada para trás, mas instaura uma nova atitude por parte dos homens no presente. Não é apenas uma atitude direcionada para o futuro que redimiria o presente e o passado, mas também, uma atitude que afirmará, no futuro, este presente como tendo sido produzido por si mesmo no passado.

Se, no início de seu ocaso, Zaratustra queria superar o homem, o eterno retorno traz uma última constatação que também precisa ser afirmada: o último homem também retorna. “Ai, o homem retorna eternamente! O homem pequeno retorna eternamente!”<sup>183</sup> Mesmo que o homem seja superado por um super-homem dotado de uma vontade forte, ainda existirão aqueles homens cansados da vida e com vontade de nada. Este é o último desafio do eterno retorno, pois, ao se deparar com tal constatação, pode-se perfeitamente voltar ao niilismo. Niilismo que Roberto Machado chama de niilismo passivo. Com a morte de deus, o niilista que acreditava em valores eternos para a existência, se torna agora um descrente total do mundo. Para o niilista passivo, nada mais vale a pena, não se deve mais fazer nada, tudo tanto faz. “O mais difícil de suportar no pensamento do eterno retorno é justamente a idéia de que tudo revém, sem esperança de eternidade futura ou de tempo futuro que venha corrigir o instante.”<sup>184</sup>

<sup>183</sup> Nietzsche, “Assim falou Zaratustra”, O convalescente II

<sup>184</sup> Machado, “Zaratustra – Tragédia nietzschiana”, pág. 131

Contudo, o livro de Nietzsche, por ser bastante poético, abre inúmeras possibilidades de interpretações. Inclusive antagônicas. É o caso da interpretação do eterno retorno feita pelo filósofo francês Gilles Deleuze. Para ele, “O eterno retorno do homem pequeno, mesquinho, reativo não faz apenas de pensamento do eterno retorno algo de insuportável; faz do próprio eterno retorno algo impossível, põe a contradição no eterno retorno.”<sup>185</sup> Deleuze, em seu livro “*Nietzsche e a filosofia*”, entende da seguinte maneira os conceitos que estamos usando: “Só se pode julgar as forças se se leva em conta em primeiro lugar sua qualidade: ativo ou reativo; em segundo lugar a afinidade dessa qualidade com o pólo correspondente da vontade de poder: afirmativo ou negativo; em terceiro lugar: a nuance de qualidade que a força apresenta em tal ou qual momento de seu desenvolvimento em relação com sua afinidade.”<sup>186</sup> Segundo Deleuze, o homem de hoje, este homem de nossa cultura niilista, não conhece o devir-ativo das forças, conhece apenas o devir-reativo. Isto porque, a vontade fraca separa a vontade forte daquilo que ela pode, tornando-a fraca. Já a vontade forte, é incapaz de fazer da vontade fraca uma vontade forte. “É verdade, entretanto, que nós não sentimos, não experimentamos, não conhecemos outro devir a não ser o devir-reativo.”<sup>187</sup> O pensamento do eterno retorno seria justamente a forma de se eliminar este devir-reativo, transformando-o em um devir-ativo. Este processo se daria por uma seleção operada pelo eterno retorno. O devir-reativo é, justamente, aquele que nega ao invés de afirmar. Com o eterno retorno, a negação retorna e é forçada a negar a si mesma, tornando-se afirmativa. “Somente o eterno retorno faz do niilismo um niilismo completo, porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas.”<sup>188</sup> O eterno retorno afirma a negação que nega a si mesma, suprimindo assim o niilismo. “O niilismo, por e no eterno retorno, não se exprime mais como a conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos, sua autodestruição.”<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> Deleuze, “*Nietzsche e a filosofia*”, pág. 53

<sup>186</sup> *Ibid.*, pág. 50

<sup>187</sup> *Ibid.*, pág. 53

<sup>188</sup> *Ibid.*, pág. 57

<sup>189</sup> *Ibid.*, pág. 57

Este parágrafo sobre a compreensão de Gilles Deleuze foi colocado apenas para apontarmos uma outra possibilidade de interpretação para a filosofia que estamos desenvolvendo. Entretanto, continuaremos afirmando, por enquanto, a tese de Roberto Machado de que até mesmo o último homem retorna, por a considerarmos mais trágica e não menos afirmadora da vida.

Ao entender que, por mais que a humanidade supere a si mesma, sempre estará aquém de si mesma, o homem poderá tomar dois tipos de atitude: ou afirmar este saber ou negá-lo. Esta é a grande diferença entre os dois tipos colocados por Zarathustra. O super-homem e o último homem não mais se mostram como caminhos excludentes para a humanidade, ao contrário, eles coabitam a Terra. Certamente que, quanto maior for o número de super-homens, maior será a grandeza da humanidade. Daí a necessidade de ainda se afirmar a vontade como forma de superar o niilismo. Daí o impulso para que o mestre mostre aos seus discípulos o caminho para o super-homem. A afirmação do eterno retorno da mediocridade não pode levar à negação da ação no presente, pois o mundo ainda é o resultado desta ação. Ação aliás, que já foi apontada como sendo fundamental para a afirmação do eterno retorno, pois é esta ação que imprime sua marca no tempo. A não existência de uma proposta que seja capaz de redimir toda a humanidade ao mesmo tempo não se torna uma razão para o não agir. Ao contrário, chama a atenção para o caráter individual da transformação a ocorrer. Por isto, a ação individual se faz mais importante do que nunca. Ação entendida aqui como impulso em direção a si mesmo, impulso de afirmação da vontade humana e da vontade de potência que quer se superar, em última instância, impulso de perecimento, pois para se construir algo é preciso antes destruir muitas coisas, para se construir novos valores, é preciso destruir os antigos, para se construir um novo homem em si mesmo, é preciso antes fazer perecer o antigo. Desta forma, tornar-se si mesmo é um árduo exercício de autoconstrução e de autoprodução. Sendo este se tornar si mesmo o melhor caminho contra um mundo niilista. Contra a redenção do mundo baseada em um ideal, Nietzsche propõe a grande saúde. Se é que se pode falar em ética na filosofia de Nietzsche, esta só pode ser entendida como a grande saúde da vontade que afirma tudo aquilo que faz parte da vida, seja bom ou ruim; e que instaura uma atitude para além da moral como condição para esta grande saúde e como caminho para uma humanidade pós-niilista.