

4

Diagnóstico e profecia: a “grande política”

Num reino onde, a todo momento nosso olhar é devolvido, não há tempo para expressar coisas em palavras...
Mishima, Sol e aço

4.1

A “Grande Política”: apresentação

O tema da “grande política” certamente representa um dos frutos mais amargos gerados pelo contra-discurso nietzscheano. Primeiro, por se tratar de uma expressão conjectural, que não diz respeito nem a um conceito, nem a uma categoria, acaba por estimular uma interpretação parcial e incompleta de seu pensamento. Em segundo lugar, porque percebemos que a cada aplicação, Nietzsche nos remete a um contexto histórico específico, o que torna o sentido da “grande política” ainda mais impreciso. Entretanto, mesmo se pudéssemos dar um sentido filosoficamente rigoroso à “grande política”, este certamente não indicaria uma filosofia política nietzscheana, pois ela não existe propriamente. E esta talvez seja a maior dificuldade para quem deseja preparar um trabalho sobre Friedrich Nietzsche e a política: a descentralização temática, o zigue zague de informações, deduções, especulações sobre os mais diversos temas. Sabemos de antemão que a obra não é sistemática, se tomarmos o sistema tal como se consagrou na modernidade filosófica. Não há um livro de Nietzsche dedicado somente à política, assim como não há uma ontologia, uma lógica ou uma estética isoladas. Não há, nem pode haver, uma avaliação do *Contrato Social*, tampouco uma *Crítica da razão pura*, pois não se trata de circunscrever, mas de pôr em crise todos os campos epistemológicos, todos os sistemas de valores e de produção e conservação do instinto de verdade. Como então abordar esses assuntos se eles se encontram esparsos no emaranhado de seus

escritos? Por este motivo até mesmo uma simples observação serve como impulso para as especulações dos leitores e comentadores.

A “grande política” reside, portanto, na superfície de um contexto marcado duplamente pela indeterminação, sistemática e contextual. De um lado sabemos que a expressão é parte de um contexto filosófico de absoluta exceção, pois Nietzsche desenvolveu seu pensamento à margem dos sistemas filosóficos com os quais podemos identificar a tradição moderna. De outro lado, a “grande política” revela a imprecisão de uma expressão errante, cujo sentido se altera de um aforismo para outro, conservando porém algumas características em comum. A isso vem somar-se o estilo do autor, muitas vezes considerado “literário”, alternando bom-humor, especulações abruptas, psicologia e arquétipos, retratos, juízos marcantes e extremados e até mesmo poemas. Entretanto, para Keith Ansell-Pearson e Oswaldo Giacóia, a “grande política” diria respeito tanto ao “alargamento de sentido e horizonte para questões de natureza política”¹, quanto a uma “conjunção de legislação filosófica e poder político”², que proporia metas em vistas de uma “outra humanidade.” No entanto, em todas as ocorrências da “grande política”, o sentido da palavra política não corresponde às práticas e idéias da política de gabinete, nem à filosofia política contratualista, nem a quaisquer “nacionalismos”, pois “o que deve resplandecer na ‘grande política’ não é a nação, mas o homem mesmo colocado em *gegensatz* (contraste) ao monstruoso processo de mediocrização e rebaixamento produzido pela pequena política.”³ Neste sentido, são muitas as dificuldades que nossa “sensibilidade moral” enfrenta quando nos deparamos com o sentido político da filosofia de Nietzsche, e isto afirmamos com base não somente nas discussões teóricas acerca de sua filosofia, mas sobretudo a partir dos seus pressupostos ontológicos e existenciais. Como afirmamos no capítulo um, uma política em Nietzsche não se presta a garantir a segurança individual, ao contrário, elogia o perigo e a má experiência como fonte de sabedoria; não demoniza o desconhecido

¹ Giacóia, Oswaldo. “A “grande política”: Fragmentos.” In: *Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n° 3, São Paulo, IFCH/UNICAMP, 2002b, p. 8.

² Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche como pensador político* ¼ *Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 161.

³ Viesenteiner, Jorge L.. “A “grande política” e sua relação com os fragmentos inéditos *Kriegserklärung* de Nietzsche.” In: *Revista de Filosofia*, Curitiba, 2003, pp. 12-23.

e o estrangeiro; não se pauta em nenhuma espécie de “contrato.”⁴ Por outro lado, o fato de que a ontologia nietzscheana predica à ação humana a contrução dos valores, explica em parte a urgência da “grande política.” Propomos nas próximas páginas uma reflexão a respeito da “grande política”, em conexão direta com a crítica dos valores morais.

4.1.1

A “grande política” como análise

A primeira ocorrência da “grande política” diz respeito aos aspectos gregários da política e da cultura, e exprime um tipo de observação sobre o tecido social marcado sobretudo pela análise da conduta e dos modos de vida. Como conclusão do capítulo intitulado “Um olhar sobre o Estado”, em *Humano, Demasiado Humano*, podemos ler a respeito da “grande política e suas perdas”, em que Nietzsche chama atenção para um evento comum na história da humanidade: “o momento em que a massa está disposta a empenhar sua vida, seus bens, (...) para dar a si mesma tal fruição suprema e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações”⁵. Em *Aurora*, a “grande política” aparece enquanto “necessidade do desenvolvimento do poder, que não apenas nas almas dos príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo.”⁶. Trata-se de um ponto de vista sobre a política profundamente afinado com a filosofia de Maquiavel, pois busca a constituição do poder na própria conduta humana. Aqui, a “grande política” emerge como uma interpretação sobre a situação política européia através da observação e análise das motivações efetivas que orientam os grupamentos humanos. É importante frisar que neste processo, embora Nietzsche reúna elementos acerca da conduta geral dos indivíduos — o que permite que, em outros trechos de sua obra, ele possa se referir a diversos tipos de moral, de diferentes países — toma a Europa de seu tempo, no mais das vezes, como caso singular.

⁴ GM, II, 17.

⁵ HDH, 481.

⁶ A, 189.

É bem verdade que em *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora*, a vontade de poder ainda não ocupa o lugar privilegiado das obras posteriores — nem é citada; mas, desde já, sugerimos que, ao menos em seu registro propriamente “afetivo”, quer dizer, em sua relação com as possibilidades da conduta e da expressão individual, a vontade de poder aparece embrionariamente como pano de fundo para a “grande política.” Ansell-Pearson, por exemplo, embora conceba o problema moral em Nietzsche segundo uma suposta oposição entre moralidade e vida⁷, reconhece que ele recorre à vontade de poder como contra-discurso à modernidade política e a seus preceitos.⁸ Mark Warren, autor de *Nietzsche and the political thought*, reserva um capítulo inteiro à vontade de poder, diferenciando cerca de sete acepções diferentes para o conceito: vontade de poder como prática, *pathos*, *physis*, interpretação, história, evolução cultural e reflexão. De forma geral, entretanto, Warren afirma que a vontade de poder é, sobretudo, uma *crítica ontológica da prática*, que diz respeito, em última instância, às múltiplas possibilidades de intervenção efetiva na realidade. Para Nietzsche, esta gama de possibilidades não pode ser simplesmente subjugada por força de uma lei moral, seja ela religiosa ou jurídica, sob pena de forjarmos uma perspectiva ilusória do homem e da humanidade. A vontade de poder não seria uma representação do mundo ou o mundo em si, mas “uma visão de mundo interna às nossas estruturas de ação”⁹, levando em consideração a discrepância entre o discurso e a prática, as aspirações e os resultados. O diagnóstico da “grande política”, neste primeiro momento, se baseia na observação microscópica dos elementos afetivos que norteiam os embates políticos, e indica os sintomas daquilo que Nietzsche mais tarde identificará como enfraquecimento da vontade, “o sombrio espectro do niilismo.”

Se a “grande política”, a princípio, pode ser tomada como “alargamento de sentido e horizonte para questões políticas”, este alargamento diz respeito sobretudo às possibilidades de reação individual

⁷ Esta afirmação não leva em conta o fato de que Nietzsche dirige sua crítica não contra a moral ou a moralidade em si, mas contra os caminhos que os indivíduos tomam quando não percebem que a moral é conjuntural, histórica, e não possui o caráter de “verdade absoluta”, mas fornece padrões de comportamento específicos. Num certo sentido, a moral é inevitável, cabendo ao indivíduo não se deixar dominar por ela.

⁸ Ansell-Pearson, op. cit., p. 169.

⁹ Warren, Mark, op. cit., p. 111.

contra os elementos domesticadores da vontade de poder. Deste modo, a “necessidade do desenvolvimento do poder” que caracteriza a primeira acepção da “grande política”, não é vista com bons olhos por Nietzsche. As perdas ocasionadas por esta “grande política”, dizem respeito à submissão da exceção à regra, como forma de conservação. Por um lado, a violência e a expropriação são expurgadas do trato público e canalizadas para fora, segundo a rentável economia da guerra. Mas, em contrapartida, os indivíduos são utilizados como engrenagem de uma máquina totalmente voltada para a conservação da maioria em detrimento das exceções. Nietzsche lamenta que, entre esses indivíduos, os rebentos mais “*nobres (...) e espirituais*” sejam sacrificados em favor da maioria, para ele, um sintoma claro de rebaixamento do homem. A “grande política” testemunha um momento na obra de Nietzsche em que a vontade de poder se refere a uma certa espontaneidade afetiva, tosca e moralista, mas, ainda assim, mais verdadeira que as abstrações características da interpretação religiosa, jurídica e institucional.¹⁰ Ela ainda não é “grande” pela forma prospectiva que a definirá mais tarde, mas pelo caráter “materialista” com que o próprio Nietzsche se utiliza para interpretar o problema. A “grandeza” está no método de observação, na possibilidade de interpretar, livre do peso normativo e repressivo característico da filosofia política moderna.

Neste ponto, é importante lembrar que a crítica da moral que Nietzsche empreende não é exatamente uma crítica à moral em si, mas à sua aclimação em ambientes religiosos ou democráticos. Nietzsche duvida que o avanço da razão científica e institucional possa de fato elevar o tipo homem a “estados mais completos de humanização”¹¹. A igualdade preconizada pelo aparelho jurídico-institucional não procede, sobretudo se contrastarmos com a violenta história da humanidade. A “grande política”,

¹⁰ Neste aspecto, é notória a ligação entre o pensamento de Nietzsche com o de outros dois autores: Maquiavel e Espinosa. Maquiavel e a *verità effettuale*, a tomar sua própria experiência efetiva no trato com o poder como parâmetro para a reflexão; Espinosa e sua análise dos afetos, descrita na parte III da *Ética*, classificando o comportamento humano segundo critérios imanentes à prática efetiva. O que parece unir os três autores, embora em contextos diferentes, é a recusa absoluta de uma finalidade ontológica da existência. (v. Calvetti, Carla Gallicet. *Spinoza lettore del Machiavelli*. Milão. Università Cattolica del Sacro Cuore, 1972.)

¹¹ Cândido, Antônio. Posfácio - O portador. In.: NIETZSCHE, F. W. Obras completas. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 411.

neste momento, é resultado de um tipo de análise incomum na história da filosofia política: não figura somente como diagnóstico de uma situação específica, mas também como um modo de compreensão das relações humanas. Esta obstinação coletiva, a que Nietzsche denomina por ora “grande política”, não é propriedade de nenhum povo, de nenhuma pátria, mas um elemento humano, demasiado humano. Tanto que Nietzsche considera esta obstinação parcialmente positiva, até que sobrevenham os elementos do nacionalismo, a “delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática”¹².

4.1.2

A “Grande Política” e a vontade de poder

Adiante, já no contexto do projeto crítico — em *Além do Bem e do Mal e Genealogia da Moral* — surge uma segunda inflexão da “grande política”:

Não apenas guerras na Índia e complicações na Ásia deverão ser necessárias para que a Europa se livre do seu maior perigo, mas também convulsões internas, a desintegração do império em pequenas unidades, e sobretudo a introdução da estupidez parlamentar, incluindo a obrigação de cada um ler seu jornal no café da manhã. Não digo isso como se desejasse: o contrário seria antes do meu agrado — isto é, um crescimento tal da ameaça russa, que a Europa teria que resolver tornar-se igualmente ameaçadora, adquirindo uma vontade única mediante uma nova casta que dominasse toda a Europa, uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas por milênios — para que enfim terminasse a longa comédia de sua divisão em pequenos estados, e também sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas. O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra — a compulsão à “grande política.”¹³

Uma primeira mudança em relação à acepção anterior: a “grande política” é definida em oposição à “pequena política.” A “pequena política” neste trecho, portanto, é entendida como a política democrática, tal como ela se desenvolve na segunda metade do século XIX: a constituição abrupta de

¹² ABM, 254.

¹³ Idem, 208.

um privilégio do homem médio em detrimento da exceção, a divisão da Europa em Estados Nacionais, a “longa comédia” de suas “ambições dinásticas e democráticas.”.. Claro está que a “pequena política” a que Nietzsche se refere, diz respeito aos valores da modernidade política e exprime o enfraquecimento da vontade. A “grande política”, neste caso, é a antítese da “pequena política.” E o que é a “pequena política” neste trecho senão os elementos reativos e gregários, aos quais Nietzsche se referia no trecho anterior? Isto é: aquilo que se denominava “grande política” — a afirmação da pátria através do poder militar, como forma de expurgo e interdição da violência interna em vistas de maiores graus de sociabilidade — torna-se, em *Além do Bem e do Mal*, a “pequena política.”

Qual o sentido que a expressão “grande política” adquire diante desta inversão? Há certamente uma correção quanto à sua *qualidade*. Ela é agora o contrário do que Nietzsche aponta como degeneração do tipo homem, o contrário do homem moderno, rebaixado pelos mecanismos morais. Seguindo as correções de rumo do seu projeto crítico, a vontade de poder ajusta e adiciona elementos à “grande política.” Nietzsche especula a respeito de uma suposta “vontade russa”, onde “a energia de querer está há muito recolhida e acumulada.” Ele se pergunta: e se o crescimento da ameaça russa determinar uma situação insustentável para a Europa: como ela responderá, posto que sua divisão em estados menores a enfraquece e debilita? Ele afirma que seria do seu agrado que a Europa “adquirisse uma vontade única” contra a ameaça russa. O que significa adquirir uma *vontade única*? Seria Nietzsche o arauto de um conservadorismo militaresco, a prescrever a disciplina como método para se alcançar a supremacia pela força? Ao contrário: aqui, o termo vontade está ligado, não a um “desejo”, mas à vontade de poder como conceito.

a vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo (...) no qual os indivíduos se tratam como iguais, (...) deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si,

ganhar predomínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder.¹⁴

Em *Além do Bem e do Mal*, a vontade de poder possui dois aspectos que se embaralham e se complementam. Como *vida*, possui um sentido ontológico estritamente materialista: ela é sobretudo uma força, plástica, maleável conforme as motivações e ocorrências que definem seu sentido. Ela reivindica incessantemente o poder como essência positiva do real, como “forma básica da vontade”¹⁵. Neste sentido, a *vontade de poder* é “essência da vida”¹⁶, “instinto de liberdade”¹⁷, “primazia fundamental das forças espontâneas”¹⁸, cuja natureza violentadora e conformadora deseja, em primeiro lugar, expandir-se, ampliar-se, agredir. Como afirma Gérard Lebrun, reiterando a questão antropomórfica a que aludimos no segundo capítulo:

O *que é* a “vontade de potência”? O que ela *menos é*: uma nova articulação do devir; o que *é*: o que permite confiar o devir a seu puro surgimento, sem acréscimo, sem fabulação. ‘Nem um ser, nem um devir, mas um *pathos* — o fato mais elementar, a partir do qual se produz um devir, um agir.’ Retórica que age ao contrário de todas as demais, ela nos obriga a sinalizar o acontecimento em sua *Einmaligkeit* [“unicidade”], proíbe-nos definitivamente de re-situá-lo num maquinário ‘demasiado humano’, artificialista. Não, o acontecimento não é ‘produzido’, ele não ‘deflagra’ nada, não ‘obedece’ a nada, não é ‘forçado’ (‘coagido’) por nada. No regime da vontade de potência, ele não passa, por assim dizer, de seu *Wesen*, sua essência, desde que entendamos por essa palavra a exclusão de toda e qualquer glosa antropomórfica.¹⁹

A vontade de poder é, portanto, a constituição efetiva de um *pathos*, a partir do qual se articulam as diversas essências do mundo, os diversos devires. O acontecimento, em sua *Einmaligkeit*, não é redutível a nenhum postulado regulatório, mas se exprime como força unívoca, insubstituível. Entretanto, vejamos: a vontade de poder, diz Deleuze, “é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno”²⁰. Se o caráter ontológico de uma força se define pelo movimento de *apropriação*, o complemento, por sua vez, se define por seu sentido, ativo ou reativo. Deste modo, um ato ou uma

¹⁴ ABM, 259.

¹⁵ Idem, 36.

¹⁶ GM, II, 12.

¹⁷ Idem, II, 18.

¹⁸ Idem, II, 12.

¹⁹ Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética*, p. 133. Os grifos são do autor.

²⁰ Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 40.

idéia seriam medidos não por sua vontade, mas sobretudo pela qualidade complementar de sua vontade: se é uma vontade ativa, que afirma a vida, ou se é uma vontade reativa, que simplesmente segue os valores em curso. Ao contrário do que afirmam comentadores como Paolo D'Iorio e Mark Warren, ativo e reativo são categorias plenamente utilizadas por Nietzsche, que Deleuze simplesmente situa em sua interpretação. Vejamos o trecho do texto de Deleuze, analisado por D'Iorio:

Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que entendia por vontade de poder é o seguinte: “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei vontade de poder.” A vontade de poder é portanto atribuída à força, mas de um modo muito particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno. Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado. Com efeito se fazemos a pergunta “quem?”, não podemos dizer que a força seja quem quer. Só a vontade de poder é quem quer, ela não se deixa delegar nem alienar num outro sujeito, mesmo que este seja a força. (...) A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade de forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.²¹

D'Iorio, por sua vez nota que

No manuscrito de Nietzsche, ao contrário, não se lê *innere Wille* (querer interno), mas *innere Welt* (mundo interno). Não se pode pois de maneira alguma afirmar que a vontade de potência é “ao mesmo tempo um complemento da força e alguma coisa de interno”, igualmente porque isto reproduziria um dualismo que a filosofia monista de Nietzsche se esforça, a todo preço, para eliminar.²²

Reconhecemos a correção de D'Iorio. Mas, por outro lado, diante da ontologia de Nietzsche e do conteúdo absolutamente relacional da vontade de poder, supomos que Deleuze, amparado de fato por uma série de textos problemáticos, mesmo assim aponta no conceito alguns elementos ainda assim condizentes com a ontologia de Nietzsche. Se atentarmos para o que diz Deleuze, perceberemos que a divisão do conceito vontade de poder se afigura mais como uma observação quanto à sua qualidade, do que como fixação de uma perspectiva dualista. Se a vontade de poder só pode se

²¹ Idem, op. cit., p. 40-41.

²² D'Iorio, op. cit., p. 102.

expressar em termos de uma relação, e por outro lado, esta relação, de um ponto de vista total, é o mundo, há então de fato uma dupla dimensão que, entretanto, não confere necessariamente um sentido dualista à expressão. Como observamos no primeiro capítulo, atividade e reatividade são apenas elementos expressivos referentes à qualidade das ações e dos agenciamentos na perspectiva da crítica dos valores, isto é, em relação à moral nobre ou escrava. Do ponto de vista da atividade humana, como observamos no capítulo um, a moral nobre e a moral escrava não são morais opostas, mas sempre complementares. Ao mesmo tempo, como observamos no capítulo dois, a vontade de poder se afirma na totalidade do eterno retorno, sem que nenhum conteúdo prévio possa lhe conferir sentido. Por mais que compreendamos as restrições e correções de D'Iorio, não podemos deixar de observar que Deleuze não se coloca em favor de qualquer espécie de dialética, já que seu livro busca desarticular uma concepção que unia Nietzsche a Hegel. Por isso Deleuze afirma que “a vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade de forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força”, não porque uma força se opõe à outra em termos dualistas, mas porque essa oposição significa em primeiro lugar o movimento do devir, daquilo que se afirma no eterno retorno do mesmo. A totalidade do ser, entendida como vontade de poder afirmada no eterno retorno do mesmo, é determinada pela gama de relações que se superpõem no “clangor total do mundo”²³, tanto em relação à totalidade, isto é, seu conteúdo genético, quanto em relação aos agenciamentos, quer dizer, a perspectiva, que corresponde aos diversos sentidos imanentes à realidade total. A dimensão ontológica e relacional, pois, não se afigura como dualismo, mas como afirmação completa daquilo que Deleuze, inspirado por Nietzsche, chamava “ser-diferença.”

Por isso, Deleuze afirma que é preciso evitar dois contrasensos: primeiro, que a vontade de poder quer o poder²⁴, e, segundo, que a vontade de poder é, no plano das relações humanas, sinônimo de luta. Se assim fosse, ela dependeria única e exclusivamente da força bruta e da moral. Mas

²³ Obras incompletas, p. 33.

²⁴ Idem, p. 65.

o que é o poder, entendido sob a sua forma mais rasteira, senão o recenseamento dos valores em curso e sua cristalização em valor moral? A vontade de poder não pode ser confundida com a ação daqueles que dominam o poder político e as honras; ela é o substrato de toda vida, de toda ação humana. Nietzsche nos lembra que “*em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter.”²⁵ Na primeira acepção da “grande política”, vimos que Nietzsche elabora um sentido para a política, baseado na recusa dos preceitos ilusórios característicos da modernidade política. Depois, porque encerrava uma vontade ambígua por dominação externa e segurança interna, a “grande política” se tornou a “pequena política”, pois “sua ação é no fundo reação”²⁶. A “grande política” agora seria esta capacidade de manipular o elemento diferencial da vontade através de um ato efetivo. Não uma reação, mas uma ação.

Deleuze nos diz que “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica”²⁷. Em todas as suas acepções, a “grande política” é produto da *crítica dos valores morais*, entendida provisoriamente como análise *tipológica* e *morfológica*²⁸ da vontade de poder. As palavras tipologia e morfologia são utilizadas por Nietzsche em momentos fundamentais. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche relaciona a tipologia com a necessidade de coletar e ordenar “um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor”, numa clara alusão ao método genealógico²⁹; ainda em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche se refere à “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” como uma psicologia que “desce às profundezas” para sondar, na constituição

²⁵ GM, II, 11.

²⁶ Idem, I, 10.

²⁷ Deleuze, Gilles, op. cit., p. 1.

²⁸ As palavras tipologia e morfologia são utilizadas por Nietzsche em momentos fundamentais. Em *Além do Bem e do Mal*, p.85, Nietzsche relaciona a tipologia com a necessidade de coletar e ordenar “um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor”, numa clara alusão ao método genealógico; em *Além do Bem e do Mal*, p.29, Nietzsche se refere à “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” como uma psicologia que “desce às profundezas”, isto é, que busca na constituição complexa da cultura e dos indivíduos, as reais motivações dos diversos modos de vida.

²⁹ ABM, 186.

complexa da cultura e dos indivíduos, as reais motivações dos diversos modos de vida. *Tipológica* porque busca pensar a *qualidade* dos padrões de conduta moral segundo o critério seletivo ativo/reactivo; *morfológica*, porque busca esta tipologia na observação genealógica da conduta humana e de sua expressão efetiva. A partir destes critérios Nietzsche deflagra uma lógica da existência que, de um lado, articula o princípio ontológico total do eterno retorno do mesmo e os limites e possibilidades que esta articulação imprime na atividade humana. Assim, compreende-se mais adequadamente, por exemplo, porque Nietzsche afirma que “a autêntica invenção dos fundadores de religiões é, em primeiro lugar, fixar uma determinada espécie de vida e de costumes cotidianos”³⁰. Portanto, a crítica investiga “as condições e circunstâncias nas quais (os valores) nasceram (...) desenvolveram e se modificaram”³¹, para posteriormente qualificá-los a partir de um critério seletivo. O que se interpreta é a vontade de poder que se exprime nos modos de vida, não os modos de vida tal como se apresentam. A *crítica* dos valores é o exercício de investigação pelo elemento diferencial e qualitativo da vontade de poder expressa nos modos de vida: o alto e o baixo, o nobre e o escravo. É preciso entender essas palavras tanto no seu movimento propriamente intelectual, quanto nos aspectos afetivos correlatos. Nietzsche pergunta de onde provém o valor dos valores, mas, ao fazê-lo, não pergunta somente por “idéias.” O ressentimento, a má consciência e o ideal ascético são as expressões *tipológicas* e *morfológicas* que atestam o diagnóstico nietzscheano segundo o qual a Europa “estaria fatalmente morta de sua vontade.” Todos esses modos de vida pressupõe uma reatividade, ou contra o estrangeiro, ou contra si mesmo, ou contra a vida. A “pequena política”, contra qual Nietzsche prescreve a “grande política”, é a expressão da reatividade, incrustada nas práticas, condutas e hábitos dos europeus. Sua crítica, pois, se direciona contra o aspecto reativo, “adaptativo” do pensamento e da cultura modernas, sem que isso signifique necessariamente o retorno a um tradicionalismo tardio.

³⁰ GC, 352.

³¹ GM, Prólogo, 6.

Para Nietzsche, todo corpo, todo fenômeno — “químico, biológico, social, político”³² — é uma relação de forças, a própria força se definindo por esta relação³³. Nesse movimento, as forças se exprimem como vontade de poder, mas seu elemento diferencial é determinado na própria relação, isto é: em qualquer processo, as forças dominantes, ativas, e as forças dominadas, reativas, se relacionam e se hierarquizam numa luta contínua. As forças reativas não são por isso, menos fortes e resistentes; ao contrário, também afirmam seu poder: a obediência, a adequação, a adaptação, a regulação, a utilidade e todos os valores em que se baseiam os mecanismos científicos e as finalidades metafísicas são reativas, mas não menos poderosas. Essas forças marcam o “triunfo da moral escrava”, as “ambições dinásticas e democráticas” que levam tanto ao “esquartejamento da Europa”, quanto à “obrigação de ler seu jornal no café da manhã”, e resultam no sombrio e perigoso espectro do niilismo da sociedade de controle e de conforto, como ele afirma com a ironia habitual: o que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos.”³⁴ Segundo Nietzsche, as forças reativas estão levando a melhor...

Assim, a “grande política”, como prescrição contra a “pequena política”, quer dar sentido a uma outra concepção do mundo e da vida, pautada na atividade das energias primárias e criadoras. A “grande política”, em sua segunda acepção, assume um caráter prospectivo, e diz respeito a uma “ação política” ativa em contraste com os preceitos e práticas reativas da “pequena política.” Nietzsche afirma que somente uma *transvaloração de todos os valores*, isto é, somente a superação/inversão dos valores em curso renovaria as perspectivas em relação ao futuro do homem e aumentaria sua capacidade de autodeterminação. Somente a criação de outros valores, outros *para quê*, e portanto, outros “modos de vida”, podem abrir caminho para a dissolução do rebanho autônomo e a reconfiguração *ativa* das relações políticas. Ao afirmar que “gostaria que a Europa

³² Deleuze, Gilles, *Nietzsche e a filosofia*, p. 33.

³³ Müller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. p. 84 e p. 98.

³⁴ ABM, 44.

adquirisse uma vontade única contra a ameaça russa”, Nietzsche indica sua preferência: que a “vontade européia”³⁵ se desenvolvesse num sentido ativo, e não reativo; que a força plástica da vontade pudesse ser manipulada conforme suas características primárias de interpretação e criação, e não a partir de características secundárias de adaptação e regulação, como por exemplo a idéia de “estado-nação.” Não exatamente uma exortação à guerra, mas um contra-discurso que põe em xeque a própria confusão “dinástica e democrática”, contraditoriamente ocasionada por motivações individuais como cobiça, vaidade, ignorância... “Opiniões públicas — indolências privadas.”³⁶

4.1.3

Diagnóstico e Profecia

A evolução da “grande política” neste momento da obra nietzschiana, seu deslocamento de uma acepção reativa para a “transvaloração de todos os valores”, corresponde às correções de rumo do projeto crítico, isto é: a “grande política” e seu percurso de acepções acompanha o desenvolvimento do projeto crítico. A vontade de poder, por exemplo, central à obra nietzscheana, é introduzida no plano político por conta dos desdobramentos da crítica. Assim, os dois aspectos essenciais da crítica: a) *seu caráter diagnóstico*: a análise e desarticulação dos valores vigentes, expressos nos modos de vida; e b) *sua dimensão criativa*: a criação de valores, mantêm com a “grande política” uma relação intensiva, em que ora o diagnóstico, ora a criação definem a correlação de forças. Em sua primeira acepção, a “grande política” se refere ao desenvolvimento reativo do poder, segundo a análise dos valores e condutas que levam à guerra:

³⁵ Müller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 94. Adiante, o autor afirma que “um homem (...) forma um *quantum* de poder que organiza em si inúmeros quanta de poder. Em oposição e associação com outros homens, ele próprio pertence a “organismos” mais abrangentes.” (p. 96) Assim, a “vontade européia” indicaria um complexo de vontades, que por sua vez aludem ao raio expressivo e valorativo imanente à produção imanente da cultura. De modo que a vontade de poder não é nem resultado nem produção, mas expressão valorativa dos artefatos morais e materiais que compõem o mundo.

³⁶ HDH, 482.

aqui, o diagnóstico é fundamental na argumentação; já em *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, além do aspecto diagnóstico, introduz-se o elemento criador para uma *transvaloração de todos os valores*, por sua vez, em menor grau em relação aos escritos dos anos seguintes. Se o juízo que Nietzsche faz da situação política européia já soa estridente em *Além do Bem e do Mal*, nos fragmentos póstumos de 1888 ela adquire contornos delirantes, justamente porque não conserva — não pode conservar — os valores que garantem a estabilidade e a normalidade, antes necessários como ponto de apoio para o exercício de demolição dos valores. Por esta chave de compreensão, entende-se bem porque Nietzsche sugere a constituição de uma “vontade única” contra a ameaça russa³⁷: é uma fórmula intempestiva que conclama os tipos superiores a se posicionarem contra a arregimentação indiscriminada e estéril ocasionada pelo avanço das instituições democráticas.

Segundo Nietzsche, o movimento democrático, assim como o cristão, substitui a diferença de valores intrínseca entre os grupamentos humanos — diferença esta geralmente marcada por disputas — edulcorando-os sob a nomeclatura bem acabada da religião e da política. Não se trata de uma apologia do conflito, mas um alerta para o fato de que o direito constitucional, assim como a religião, procuram adestrar a conduta segundo critérios abstratos, em favor de maior sociabilidade. Nietzsche interpreta este fenômeno como uma “acusação à vida”: ao invés de transformar a vida através do seu ato, o homem moderno vive sustentado pelos valores de fachada do discurso jurídico, policial, sacerdotal... Para ele, a crescente adequação do homem moderno à comodidade e aos benefícios do estado policial implica num problema de longo alcance: “Como criar um partido da vida, forte o bastante para a “grande política?”³⁸ Se a “grande política”, como diz Nietzsche, busca “elevantar a humanidade como um todo”³⁹, é porque se trata das possibilidades concretas de intervenção sobre seu destino.

³⁷ Sobre a acepção da “grande política” nos escritos póstumos de 1888/89, v. Viesenteiner, Jorge L.. “A “grande política” e sua relação com os fragmentos inéditos *Kriegserklärung* de Nietzsche.” In: *Revista de Filosofia*, Curitiba, 2003, pp. 12-23.

³⁸ FP (XIV), p. 378; KSA 25 [1].

³⁹ *Idem*.

Em *Ecce Homo*, no capítulo em que se considera um *destino*, Nietzsche proclama: “somente a partir de mim haverá “grande política” na terra.” Este é o mote para que seus textos seguintes tenham como escopo menos o diagnóstico que a tarefa de produzir, ainda que intelectualmente, os elementos ativos da transvaloração. A “grande política”, em sua forma final, portanto, pode ser considerada uma *política da interpretação*⁴⁰, por oferecer de forma direta e objetiva soluções e propostas para uma sociedade formada por “tiranos-artistas.” Claro que muitas destas propostas são inviáveis, absurdas, até mesmo ingênuas, visto que a fisiologia, pelo menos por ora, não “reinará sobre todas as coisas.” Entretanto, por trás dos juízos extremados desta “política da interpretação”, Nietzsche promove uma outra perspectiva que, por um lado, examina e investiga na conduta, nos hábitos, na produção humana efetiva — e até mesmo na fisiologia, como veremos abaixo — as reais motivações dos valores, e não na metafísica, na religião ou nos “valores superiores”; e, por outro, recusa a representação política e filosófica como expressão do poder; o poder reside sobretudo na conduta efetiva, individual e coletiva.

Portanto, o diagnóstico gerado sob a perspectiva teórica da “grande política” é sempre intempestivo, sempre fora de moda, sempre impertinente. No mais das vezes consiste na articulação entre princípios de constituição do corpo social, história dos valores mesclada à história contida nos livros e crítica desmistificadora da filosofia política e da filosofia do direito. Assim, articulada aos elementos centrais da crítica nietzscheana, a “grande política”, como produção de uma transvaloração ao nível do pensamento e da prática política, reporta ao desenvolvimento efetivo das forças em questão, *recusando a representação como expressão do poder* — e, neste caso, tanto a representação política quanto a filosófica. Hoje, o aparelho jurídico-institucional no qual se baseia o Estado permanece irremediavelmente atrelado ao capital financeiro, e seus interesses

⁴⁰ Deleuze, Gilles. “Pensamento nômade.” p. 59. Em “Pensamento nômade”, texto de 1972, Deleuze nos fala a respeito do “estilo como política” e compara Nietzsche com Kafka: em ambos os casos, trata-se de “fazer passar algo que é incodificável em alemão”, isto é: construir, utilizando a língua alemã, uma máquina de guerra contra o alemão. A “política da interpretação”, na medida em que exprime uma “guerra de morte” contra a modernidade e seus valores, joga em diversos níveis com a criação de contextos e valores específicos.

certamente não dizem respeito a uma improvável “solução global”, muito pelo contrário: o que observamos hoje na política mundial são as convulsões do Estado de direito em direção à sua transformação em mera e pífia “representação.” A Nietzsche é preciso conceder este diagnóstico — não como uma profecia no sentido ordinário, mas segundo uma outra fórmula, tão intrincada quanto a “grande política”, segundo a qual o “profeta não tem obrigação de acertar, sua função é profetizar.”⁴¹

4.1.4

A “liga anti-germânica”: fisiologia e cultura

Zaratustra convoca para a guerra: “Deveis amar a paz como meio para novas guerras.” Mas, ele observa, uma guerra de guerreiros, não de soldados.⁴² Uma guerra espiritual contra toda degeneração do tipo-homem. Dos escritos finais de Nietzsche, chamados escritos “patológicos”, um dos mais curiosos sustenta o título “a grande política”, no qual Nietzsche afirma que traz a guerra:

Eu trago a guerra. *Não* entre povo e povo; não tenho palavra para exprimir meu desprezo pelos detestáveis interesses políticos das dinastias européias, que fazem do incitamento egoísta e presunçoso dos povos contra si um princípio e quase um dever. *Não* entre classes. Pois não temos nenhuma classe superior, portanto também <nenhuma> inferior. [...] Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, estado, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e declínio, entre vontade de vida e *desejo de vingança* contra a vida, entre honestidade e mentiras matreiras... [...] *Primeira proposição*: a grande política quer tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras questões; ela quer criar um poder, forte o suficiente, para *cultivar* a humanidade como um todo e mais elevada [...]. *Segunda proposição*: guerra de morte contra o vício; viciosa é toda forma de contra-natureza. [...] *Segunda proposição*: criar um partido da vida, forte o suficiente, para a grande política: a grande política torna a fisiologia senhora sobre todas as outras questões, – ela quer *cultivar* a humanidade como um todo, ela mede o nível de raças, de povos, de indivíduos segundo seu futuro- [---], segundo sua garantia de vida que carrega em si [...]. *Terceira proposição*: o restante segue daqui.⁴³

⁴¹ Gomes, Paulo Emílio S.. “Nota Aguda.” In.: *Glauber Rocha*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1977.

⁴² Z., “Da guerra e dos guerreiros.”

⁴³ FP (XIV), p. 377; KSA 13, 25[1].

É certo que Nietzsche não esclarece os meios para a realização desta tarefa; mas não é menos certo que, na medida em que a filosofia política moderna — notadamente a de Rousseau e de Tocqueville — se caracteriza pelo estabelecimento de uma condição geral de igualdade, a “grande política”, por sua vez, representa a denúncia do niilismo, a “doença da vontade européia”⁴⁴ ocasionada por este mesmo nivelamento cultural. A referência à guerra, portanto, não se afigura como belicismo, mas como guerra espiritual contra os resultados e descaminhos do processo político europeu. Entretanto, ao falar de política e de uma “guerra espiritual”, Nietzsche toca o tema da fisiologia. Qual o sentido desta estranha alusão?

O tema da fisiologia ocupa um lugar privilegiado nesse conjunto de textos que, durante muitos anos, foram considerados como preliminares de um livro que não veio a existir propriamente, *A vontade de poder*. Destes fragmentos derivaram, pela ordem cronológica, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Caso Wagner*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, livros nos quais a questão fisiológica se articula com a política, a cultura e o sentido de *décadence*. Sabe-se que este excerto particularmente faz parte de uma série de fragmentos, reunidos sobre o título *Kriegserklärung*, “Declaração de Guerra”, que figurariam no último capítulo de *Ecce Homo*, “Por que sou um Destino?”⁴⁵ Fazem parte, portanto, não somente da última fase da produção de Nietzsche, mas, precisamente, dos últimos dias antes que a doença lhe acometesse definitivamente.

A partir da crítica dos valores morais e de seus procedimentos peculiares, podemos nos perguntar acerca dos propósitos de Nietzsche quando une esses dois temas num só contexto. Ora, se a crítica busca exortar o leitor a promover uma avaliação total dos artefatos morais que perpassam a constituição do mundo contemporâneo, sobretudo os valores iluministas que amparam os sistemas políticos; se esta crítica se exerce dentro das limitações ontológicas dadas; se, por outro lado, esta “crítica” não pode prescindir de um “cultivo de si” e de uma preparação para a

⁴⁴ ABM, 208.

⁴⁵ A relação entre a “grande política” e os fragmentos póstumos *Kriegserklärung* podem ser apreciadas na dissertação de mestrado de Jorge Viesenteiner. Viesenteiner, Jorge L.. “Três hipóteses hermenêuticas a propósito do tema da ‘grande política’ em Nietzsche.” Dissertação de mestrado, PUC-SP, 2002.

experimentação; e se, enfim, esta crítica é inseparável de uma ação, então, só se pode concluir que a “grande política” figura como corolário do projeto crítico, tal como Nietzsche o concebeu. O tom de *boutade* que uma tal referência à fisiologia pode adquirir, situada num contexto teórico basicamente político, não deve ser ressaltado como mero desatino ocasionado pela saúde debilitada, sem que se recorde o problema do niilismo e sua relação fundamental com a fisiologia. Como “ódio aos instintos”, isto é, “*desejo de vingança* contra a vida”, o niilismo europeu deriva, sobretudo, de uma má compreensão do corpo e de seus aspectos afetivos correlatos. Para Nietzsche, o desenvolvimento do estado na Europa representa nada mais do que a momentânea e limitada hegemonia de determinados tipos de relação com a vida, geralmente caracterizados pela má compreensão dos aspectos afetivos e fisiológicos, que por sua vez, permitem o desenvolvimento de um contexto social perpassado pela obediência e pela convicção. A nação, algo como o “espírito de um povo”, é tomada por Nietzsche como valor externo, definido metafisicamente, mas que todavia confere ao rebanho autônomo uma coesão útil e prática. Particularmente em relação à Alemanha de seu tempo, Nietzsche é bastante claro quanto a essas observações:

A nova Alemanha representa uma grande soma de qualidades herdadas e adquiridas: de sorte que ela pode talvez, daqui a um tempo, derramar em volta, e mesmo com prodigalidade, o tesouro acumulado. Seu advento *não é* o advento de uma alta cultura, e ainda menos, de um gosto delicado, de uma nobre “beleza” dos instintos; mas as virtudes *mais viris* que não se podem encontrar em nenhum país da Europa. Muita boa vontade e respeito próprio, toda confiança nas mudanças e toda reciprocidade dos deveres, o gosto pelo trabalho, muito endurecimento, — e uma moderação hereditária que apela mais ao aguilhão que ao freio. E eu acrescentaria ainda que nós obedecemos na [Alemanha] sem que a obediência se torne humilhante...⁴⁶

Nietzsche nota que a situação da “Nova Alemanha” do Rei Guillaume, se ampara todavia em valores adquiridos hereditariamente, conservando o processo militaresco de endurecimento e mediocrização da cultura do período bismarckiano. Lembremos que a característica da “grande política” em *Humano, demasiado humano* era justamente a relação entre a obediência

⁴⁶ O.P.C. (XIV), p. 287. KSA 19 [1].

e a virilidade alemãs em sintonia com o desenrolar dos acontecimentos históricos. Os termos políticos desta discussão, entretanto, adquirem em Nietzsche uma dimensão diferenciada, pois seu critério não é a organização da sociedade civil, mas o cultivo da cultura, da “alta cultura.” Esta “alta cultura”, longe de confirmar a cultura europeia oficial, remete a uma estranha relação com os instintos e com o gosto, pois deve derivar-se do mais alto sentimento. Algumas conexões entre fisiologia e cultura são, portanto, elementos efetivos desta “grande política”.

O diálogo de Nietzsche com a fisiologia é marcado por uma série de situações inusitadas, a qual já nos referimos anteriormente.⁴⁷ Sua compreensão do assunto e dos debates que ocorriam à sua época é a de um esforçado aprendiz, como escreve Montinari:

Chama a atenção de todo leitor do *Crepúsculo dos ídolos*, que Nietzsche utiliza uma nova terminologia: Sócrates como raquítico, bastardo e de desenvolvimento decadente, o criminoso típico como monstro, despotenciação, degenerescência e degenerado, fisiologia, psicologicamente degenerado, estado de necessidade fisiológica, sentimentos fisiológicos fundamentais, "nós fisiólogos", aprisionamento pela doença, decadência e esgotamento – e, por toda parte, *décadence*: esta terminologia sinaliza em Nietzsche um desvio em direção à fisiologia contemporânea. Algumas semanas depois, seu espírito é vencido sob estes signos: em uma de suas últimas declarações, quer "homenagear a fisiologia." Um esquisito ar de hospital sopra contra nós, de muitas páginas do *Crepúsculo dos ídolos*. (...) A invasão do medi-cínico (do processo de medicalização das condutas) é um distintivo do amortecido século XIX. Criminosos e prostitutas, alcoólatras e neuróticos, degenerados e loucos: *Dégénérescence et criminalité* é um tema popular dos fisiólogos, é o título de um livro de Charlés Féré que Nietzsche, no começo de 1888, pouco depois de sua publicação, estudou e anotou e a quem ele deve seu conhecimento acerca do regime das doenças no *Caso Wagner* e muitas outras coisas no *Crepúsculo dos ídolos*. (...) Os póstumos mostram, da mesma maneira que o *Caso Wagner* e o *Crepúsculo dos ídolos*, profundos traços da ocupação de Nietzsche com este fisiólogo. (...) Ao mesmo tempo em que Nietzsche tentou acompanhar a mais recente situação da fisiologia, ele produziu para si mesmo e para seus contemporâneos conceitos e metáforas pregnantes.⁴⁸

Em uma de suas célebres biografias, pode-se conferir o contexto pessoal e político no qual Nietzsche redige esses últimos aforismos. Pessoalmente, parecia sentir a doença avançar, ora posicionando-se cada vez mais desesperadamente contra as articulações políticas de seu tempo, ora

⁴⁷ V. Nota 181.

⁴⁸ Montinari, *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*, p. 85.

tomando para si as mais amplas e complexas tarefas no sentido de desarticular essa mesma política. As “últimas considerações” atestam este desespero, quando Nietzsche afirma estar pronto para governar a terra.⁴⁹ Percebe-se um afastamento gradativo das questões propriamente filosóficas e especulativas, em direção a uma guerra encarniçada contra a política de gabinete. O contexto é a Alemanha, na qual Bismarck acaba de adquirir um novo adversário:

A experiência da guerra de 1870 lhe ensinou o quanto de sofrimento a arrogância de uma dinastia imbuída de seu poder (Napoleão III, no caso) poderia, por uma guerra real, infligir aos homens. Ele compreendeu igualmente nessa ocasião, que uma vitória militar poderia corresponder a uma inferioridade cultural e espiritual. Isto, Jacob Burckhardt lhe ensinou. O novo tabuleiro político berlinense o fez reexaminar o fato de que a Europa não estava preparada novamente para o desequilíbrio — a curto prazo — em semelhante catástrofe. Nietzsche, cuja consciência já era profunda, não atentará mais para as graves tensões que opõe o jovem imperador Guillaume II ao partido Bismarck-Stoecker e se afasta dos dois homens da cena política berlinense. Por um instante, ele percebe o perigo ameaçador e se lembra que não tem um minuto a perder para conjurar: tarefa à qual ele se sente convocado e obrigado: ao título — que lhe agrada com efeito, e que uma audiência rapidamente o autoriza a gabar-se — de primeiro espírito filosófico de sua época.⁵⁰

Diante dos “embates dinásticos e democráticos” que se instauram na Europa de seu tempo, Nietzsche percebe o grande perigo: não a guerra em si, mas a inferioridade cultural e espiritual que esta “guerra real” traria para a grande maioria dos homens. Uma guerra que, amparada em um sem número de artefatos morais, resultaria num regime de poder comprometido somente com a manutenção do Estado, promovendo fatalmente o empobrecimento da cultura. Nietzsche toma partido de uma outra política, cuja preocupação central não seria o belicismo e a conquista territorial. Foi sob este viés equivocado, inclusive, que se sustentou uma opinião absolutamente despropositada acerca da “grande política”, a partir da qual foi majoritariamente compreendida durante o século XX. Como seu contemporâneo, o historiador Jacob Burckhardt, ao invés de “uma história política”, Nietzsche voltou-se para uma “investigação da história da

⁴⁹ FP (XIV), p. 384; KSA 25 [19].

⁵⁰ Janz, Curt Paul. *Nietzsche: Biographie*, p. 394.

cultura.”⁵¹ Trata-se portanto de um “combate à cultura” nos termos manifestos pelo *Reich*⁵², isto é, como adoção dos valores a que Nietzsche anteriormente se referira como “contrários à vida”, ou “superiores à vida”, a saber, as idéias de povo, pátria, soberania etc. Mas em contrapartida, tal como não está em nossas mãos prescindir de valores morais e de afetos reativos, o mesmo vale para a cultura: não está em nosso poder descartá-la, de modo que nos resta apenas cultivá-la no sentido de um enobrecimento espiritual.

À necessidade urgente de situar-se nesse debate, Nietzsche alia todos os elementos da sua crítica dos valores morais e de sua concepção cultural da política, em direção a uma tomada de posição radical e efetiva — a uma tarefa, como ele se referia. A urgência desta posição, não se sabe se vinculada aos desdobramentos de sua filosofia, ou se à “catástrofe eminente”⁵³ que ele próprio antevê, confere à produção subsequente um clima tão delirante quanto propositadamente dissonante em relação aos acontecimentos e aos valores vigentes. Em carta para Overbeck, em 26 ou 27 de dezembro de 1888, ele escreve:

Eu trabalho nesse momento em uma memória [promemoria] visando o rumo [histórico] europeu, a fim de constituir um liga anti-germânica. Apertarei o *Reich* dentro de um “espartilho de ferro”⁵⁴ e o forçarei a uma guerra desesperada. Não terei as mãos livres, pois não estarei seguro da personalidade do jovem imperador e de seus comparsas.⁵⁵

Diante da incerteza gerada pela situação política européia, a qual Nietzsche reservava suas mais duras críticas, o filósofo é tomado por uma necessidade desesperada de uma ação positiva em favor da cultura. A valorização do “alto sentimento”, a cultura da ação e da vontade, a afirmação da autonomia do homem e a consciência da inconsciência se aliam para criar um contra-discurso extremamente inconveniente do ponto de vista dos valores em curso. Esta tensão, nos parece, adquire um caráter

⁵¹ Cf.: Oliveira, Janaína Pereira de. *O Futuro Aberto: Jacob Burckhardt, G.W.F. Hegel e o Problema da Continuidade Histórica*, p. 3.

⁵² Cf.: O.P.C. (XIV), p. 384; KSA 25 [18]: “O *Reich* mesmo é uma mentira: nem Hohenzollern, nem um Bismarck jamais pensaram na Alemanha...”

⁵³ Janz, Curt Paul. Op. Cit., T. III, p. 394.

⁵⁴ No original, *corset de fer*. N. do T.

⁵⁵ Idem, p. 395.

exortativo, na medida em que a “grande política” é uma perspectiva, mas também, e sobretudo, uma ação. Se “o tempo da pequena política chegou ao fim”, então não se trata de uma nova política sindical, nem da política parlamentar, nem de política institucional de nenhuma natureza. Nietzsche exorta o leitor à *realização* da “grande política.” Entretanto, como ele afirma em um excerto de *Além do bem e do mal*, esta não é uma tarefa de todos: “supondo que um estadista conduzisse seu povo à situação de ter de exercer a “grande política”, para qual este é por natureza mal disposto e preparado (...)”⁵⁶ Nietzsche descreve uma situação extremamente delicada que aponta para o esfacelamento do Estado europeu, a reboque da “estupidez parlamentar”, movimento que ele não vê com bons olhos, porque revela uma “compulsão à pequena política”, isto é, uma política dos prepostos institucionais que, por sua vez, exprimem o baixo impacto da vontade européia. Este rebaixamento se refere sobretudo a uma incapacidade de auto-determinação das massas. A “pequena política”, com suas leis e novas representações do estado, desestimula nos indivíduos a inclinação à atividade e ao agenciamento, incitando-os a viver segundo as convicções e o desejo do Estado.

Por outro lado, a “grande política” é inseparável de uma ação ou atividade. A atividade, isto é, a verdadeira descarga da vontade, tal como Nietzsche já havia chamado atenção em *Genealogia da moral* (“a ação é tudo”⁵⁷), passa de elemento retórico a uma atmosfera de realização, que se exprime necessariamente na execução de um projeto: é na relação com a exterioridade, isto é, com os embates efetivos e as reais motivações que constituem a política — e não as convicções doutrinárias da *Realpolitik* — que se exprime a “grande política.” A ação, tal como Nietzsche entende, parte entretanto de uma compreensão do corpo e da sua relação com a vida. A fisiologia, portanto, é fundamental na filosofia de Nietzsche. É ela que fornece os padrões e limites dessa ação; é ela que determina nossa capacidade para obedecer ou mandar; é a relação com nosso corpo em movimento que determina nossos valores.

⁵⁶ ABM, 241.

⁵⁷ GM, I, 13.

A “grande política” representa uma guerra desesperada contra tudo aquilo que compactua com a política moderna. As formas de antinatureza, que acusam os sentidos e os instintos, indicam que, no mesmo processo de dependência política, se inscreve também a gradativa ruína do corpo. Não que o corpo não se desgaste na “grande política”, o que seria absurdo; mas é certo que o trabalho aviltante, a alimentação desregrada — o próprio desconhecimento da repercussão da alimentação sobre a produção dos afetos⁵⁸ — o ócio urbano, o vício, todos esses elementos conjuram para a determinação de uma cultura da dependência. O alargamento do sentido da política ocorre em Nietzsche muito por conta dessas observações sobre a fisiologia, pois o ato de arruinar o corpo propicia, por sua vez, a suscetibilidade de comportamento que dá sustentação à constituição da forma-Estado. Entretanto, não se trata de um vitalismo estéril e individualista, pois ao mesmo tempo que a disciplina corporal deve se estabelecer individualmente, ela deve também compactuar com a formação da cultura. No percurso dessa experiência, supõe-se, o compartilhamento social, tal qual o moral e o cultural, é inevitável.

Fazer a fisiologia “mãe de todas as coisas” pressupõe uma rigorosa disciplina de si, pois não se poderia dar continuidade aos padrões de interdependência que se projetam da família para o estado, e vice-versa: há que se cultivar o corpo e o espírito e, para Nietzsche, esta não pode ser tarefa do estado sem que se perpetue um tipo de relação prejudicial aos homens. Se o “restante segue daí”, tal como ele afirma no excerto que inicia este sub-capítulo, os meios e métodos para uma tal organização social, que Nietzsche não parece muito preocupado em esclarecer — e esta é a maior objeção de seus comentadores à “grande política” — não podem ser prescritivos, mas imanentes à atividade efetiva. Mais que isso: a “grande política” requer uma atividade constante de interpretação da realidade, mas justamente aquela interpretação que se sabe “interpretativa”, isto é, a interpretação da consciência da inconsciência, a interpretação que deseja experimentar todas as identidades possíveis, em nossa perspectiva, uma

⁵⁸ Cf. EH, II, 1.

política da interpretação. Justamente o tipo de interpretação que ele leva a cabo nesses escritos, supostamente patológicos.

4.1.5

“Grande política” como política da interpretação

A “profecia” em Nietzsche, entretanto, não tem caráter premonitório, mas delirante. Um delírio que age em função de uma perspectiva, um delírio construtivo. A “grande política” portanto, pode ser considerada uma política da interpretação na medida em que é um contra-discurso, pois Nietzsche cria perspectivas como se estivesse a olhar para um *tableau vivant*. Por isso, quando nos fala sobre uma “grande política”, ele está realizando uma leitura conjectural. Nietzsche reformula a “grande política”, pois ela é culminância de um processo complexo, onde não cabe o simples recenseamento de verdades provisórias. Portanto, não mais a boa vontade e o bom senso para desvendar e revelar as “verdades” — tarefa da filosofia durante a era moderna — mas a habilidade e a altivez para determiná-las e afirmá-las, a despeito de quaisquer valores.

A “grande política” se afigura como um delírio porque não conserva as informações em curso, não afirma a estabilidade dos valores comunitários, é sempre estranha, sempre estridente em relação a esses valores. Nietzsche, o tipo superior, busca inocular na comunidade os elementos de uma transgressão premeditada. Quando sugere “uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas por milênios” para a Europa, quando supõe o estadista que dá a seu povo o direito de governar seus modos de vida⁵⁹ — que são a expressão de seus valores —, quando prescreve a barbárie contra a “fantasmagoria conceitual”⁶⁰ alemã, Nietzsche causa estranhamento. Quando sua filosofia se radicalizou no sentido de uma análise radical dos valores, mais especificamente com *Humano, demasiado humano*, os amigos o abandonaram, pois não

⁵⁹ ABM, 241.

⁶⁰ Idem, 254.

compreendiam a filosofia como uma tarefa criadora.⁶¹ Nietzsche, entretanto, contribuía com uma intervenção radical sobre as coisas do mundo, através da criação de outras perspectivas, anacrônicas e inconvenientes. Ele nos propõe a seguinte argumentação: se são os valores o motor principal, motivação de todos os modos de vida, tenhamos ao menos o cuidado para não nos deixarmos dominar por eles. Ao contrário, tentemos trazer para nossos modos de vida a expressão de uma criação. Tentemos não submeter ao crivo da moral, sempre sedimentado, nossos atos e nossos gestos, como se houvessem valores superiores que mantivessem confortavelmente nossa guarda. Os escritos nietzscheanos são um convite à mudança constante, à *outra* responsabilidade, não mais incriminatória como a responsabilidade kantiana, mas uma responsabilidade perante o valor da vida.

Vejamos o exemplo abaixo, onde Nietzsche sugere uma “vingança premeditada” do povo judeu:

Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente grande política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que “o mundo inteiro”, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca mais perigosa? Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da “cruz sagrada”, aquele aterrorizador paradoxo de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus para salvação do homem?...⁶²

Neste sentido, observemos a comparação que Nietzsche faz entre a moral cristã e a democracia. Em outro trecho, já citado, ele diz que “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão”⁶³, identificando em ambos a expressão de uma moral reativa e niveladora. Ora, Nietzsche dispõe *in loco* dos mais pungentes exemplos práticos de decadência, justamente numa época em que a igreja católica perde mais e mais poder perante a constituição do Estado de direito. Por que se aventurar

⁶¹ Analisando a “euforia de Turim”, Pierre Klossowski nota que “os amigos não refletem sobre a gênese emocional de um pensamento. E quando Nietzsche os convida a pensar com ele, é para que sintam primeiro, portanto, na sua própria emoção prévia, que ele os está convidando formalmente.” Klossowski, op. cit., p. 241.

⁶² GM, I, 8.

⁶³ ABM, 202.

neste delírio interpretativo, senão pela necessidade extrema de acessar outras perspectivas? Vejamos quais perspectivas são consideradas no trecho acima. Primeiramente, “Israel”, crucificando Jesus Cristo, estaria resolvendo um problema político momentâneo e simultaneamente gerando perspectivas futuras de poder, se não econômico, pelo menos cultural. A suposição de Nietzsche é a de que Israel sublimou seu ódio através de um processo de inversão: Cristo aparece primeiro como um condenado à morte, para posteriormente figurar como um irresistível objeto de culto — “aquele aterrador paradoxo de um ‘Deus na cruz’, pois somente no aporte do cristianismo um deus morre para salvar outros indivíduos. Com este trunfo nas mãos, supostamente operando uma alteração radical da escala de valores vigentes, “Israel” pôde estabelecer sobre seus inimigos uma espécie de domínio cultural, o que Nietzsche percebe como um domínio na escala dos valores. Por isso ele diz que o que se opera neste caso é uma “grande política” da vingança, justamente porque no processo de dominação, há uma alteração nos valores, conduzida em prol de maiores unidades de poder.

Do mesmo modo, mas percebendo uma segunda nuance no texto acima, Nietzsche sugere que este procedimento de Israel é próprio de uma “ciência oculta” da vingança. A “vingança de Israel” seria a de forjar uma isca simbólica, inclusive prescindindo de força física, para fisgar seus inimigos. A “grande política” neste caso, seria um movimento, como Nietzsche descreve, “longividente, subterrâneo, de passos lentos e premeditados”, a partir do qual se consolida e oficializa o culto acerca de novos valores. À primeira vista, é exatamente por conta de um processo extremamente complexo de avaliação da realidade que o autor pode sondar um fenômeno tão estranho quanto profundo.

Em que sentido se encontra exatamente a “grande política”? Ela é representada como uma ocorrência, algo que, de fato, aconteceu ou, ao contrário, resulta de uma política da interpretação? Isto é: seria a “grande política, nesse caso, uma nova perspectiva que parte, sobretudo, do próprio pensamento de Nietzsche? Ou seria a “ciência oculta” e a “alteração dos valores” o resultado de uma “grande política” de Israel? Voltemos ao texto: Nietzsche nos pergunta se não seria o evento “Jesus” próprio de uma “ciência oculta.” Ora, não é claro que, neste caso, a “grande política” é um

delírio? Caso contrário teríamos que admitir que Pilatos projetou um plano de metas, tal qual Nietzsche desejou também para a Europa. Descartando uma tal idéia podemos perceber que a “ciência oculta” a qual Nietzsche se refere diz respeito à sua percepção do acontecimento, isto é, às maquinações que ele exprime através do aforismo e da resposta genealógica. O que ocorre de fato é que a partir de uma leitura a princípio absurda de um fato histórico longínquo, Nietzsche depreende um sentido estridente, sobretudo em relação ao ideário contemporâneo. Com propósitos críticos, em vistas de se abrir uma porta inédita, uma outra perspectiva, Nietzsche deixa soar seu argumento, ainda que ruidoso. Ora, não deixa de ser uma perspectiva, por assim dizer, exótica, mas é realmente curioso observar a adoração européia por um ícone judeu. Vivendo às turras com suas colônias, a Europa adotou o catolicismo como se nascesse do seu próprio ventre.

O que interessa de fato aí, é o elemento diferencial da interpretação. A “grande política”, enquanto política da interpretação, se dá necessariamente como força ativa: já de saída, a vingança de Israel não pode ser uma “grande política”, porque se por um lado afirma uma alteração nos valores, é, sobretudo, em função de uma reatividade que opera tal alteração. Isto é, Israel não se afirma como uma força que se define por si só, senão que carece de outrem que o defina. O instrumento da vingança, o símbolo de um deus na cruz, remete a sentimentos reativos, isto é, a receitas pré-estabelecidas para a vida. Salvação, piedade, culpa são sentimentos reativos que se definem por uma relação com os chamados “valores superiores”, valores que estão supostamente acima do valor efetivo da vida e dirigem o homem para a crença cega, sentimento reativo por definição. Sua avaliação, portanto, foi desenvolvida como um novo ponto de vista sobre o assunto, tão novo quanto intempestivo.

O que faz a diferença portanto, é a motivação: Nietzsche interpreta um gesto, um acontecimento, ampliando a possibilidade para a criação de outras perspectivas para o acontecimento, que por sua vez, é afirmado uma vez por todas no eterno retorno. Mas a avaliação do ponto de vista de uma política da interpretação, não pode prescindir de um caráter positivo e criador. Se ela for aparentemente criadora, como pode parecer à primeira vista a suposição de uma “vingança de Israel”, deve-se avaliar em última instância o seu

elemento diferencial, isto é, a qualidade e a quantidade das forças que se apoderam do acontecimento, se estabelecem relações ativas ou reativas. Somente a partir daí podemos perceber se a “grande política”, enquanto política da interpretação, pode ser assim considerada.

O que Nietzsche espera do leitor não é a adoção automática de suas idéias. Há que se imputar ao leitor o dever de “ruminar”, um trabalho de *feedback*, essencial no pensamento nietzscheano. A todo momento o aforismo se presta à reconstrução, cabendo ao leitor maquinar as engrenagens provocativas do texto em função de novas descobertas. É claramente perceptível no texto nietzscheano: trata-se de um convite ao leitor. No plano geral da história da filosofia, a diferença de Nietzsche aparece aqui, mais que em qualquer outra característica. Já dissemos, ele não é o “bom pai”, o pedagogo competente que vai nos ensinar “como conhecemos”, ou se podemos ou não conhecer tal e tal coisa. Se trouxéssemos a concepção de Nietzsche para os dias de hoje, a interpretação adequada acerca do pensamento residiria na esfera das neurociências, não da especulação metafísica. A “grande política”, como política da interpretação, é um trabalho para o *Übermensch*, pois somente o seu espírito de pesquisador-artista pode ampliar o que está escrito no livro. Assim, em relação à vida e ao pensamento, a tipologia do super-homem nos mostra quão inadequados e desproporcionais são e devem ser seus experimentos. A percepção do acontecimento, a compreensão da qualidade dos pontos de vista — a própria construção dessa habilidade no trato com o que se experimenta acerca dos acontecimentos gerais, aparentes ou não — tudo isso implica numa perspectiva sobre a vida, diretamente ligada à construção de um saber necessariamente múltiplo. Não se pode admitir, nem desejar, viver somente a partir de uma perspectiva nobre. Há que se percorrer e conhecer todas as perspectivas, com vistas à pluralidade da análise genealógica. Mas, por outro lado, há que se produzir novas perspectivas sobre a vida e o pensamento.

Ora, tanto o trabalho de criação quanto o de interpretação, pilares da tarefa crítica, devem necessariamente pressupor uma visão de mundo. A “grande política” é uma ocorrência qualquer, mesmo quando se dá como política da interpretação. No mesmo passo, a política da interpretação é

necessariamente uma ocorrência, pois está no mundo. O filósofo-intérprete cria perspectivas sobre o mundo justamente porque o compreende de uma forma específica. A crítica pressupõe a adoção, não somente de uma visão de mundo, mas de uma série de perspectivas sempre renovadas. Por que se a todo instante somos bombardeados pelo “aqui” e o “agora” sob a forma de uma turba de ocorrências, a menos que queiramos atenuar sua complexidade, temos que manter uma perspectiva perante esta gama de acontecimentos. A visão de mundo que se acautela perante qualquer princípio de identidade entre o que se passou e o porvir, deixa margem para a criação, pois não se compromete com nenhum ideário específico, nenhum pressuposto de natureza religiosa.

Portanto, a “grande política”, enquanto *política da interpretação*, é um ato criador, pois nela ressoam os elementos positivos de uma criação. Caso seguisse o conselho de Nietzsche, a Europa afirmaria sua vontade ativa através de uma “grande política”? Não necessariamente. O que lemos é somente a expressão de um delírio: a reviravolta no comportamento europeu, a unificação dos estados nacionais em prol de uma Europa forte, mas também e sobretudo, a reversão dos valores em curso. Um delírio-modelo, algo impensável ainda hoje, mas que traduz a dimensão prática dos valores democráticos — a “doença” que Nietzsche denunciou — bem como seu antídoto (que não se dá a partir de uma fórmula, e por isso é dramatizado por Nietzsche). A “grande política” não se presta à realização... a menos que se dê, de fato. Somente o ato criador pode determiná-la, e seu criador é o filósofo-intérprete, o *Übermensch*. Ao filósofo é dada a tarefa de observar a dinâmica dos valores, do jogo-de-forças que se ergue nos múltiplos significados de cada acontecimento. A “grande política” pode simplesmente irromper, imperceptível. Cabe ao filósofo-intérprete fazê-la emergir em toda sua dimensão transgressora, abrindo caminho para a repercussão na vida prática.