

2

O Problema da Cultura I – Retrospecção e Prospecção

Oh, mar! Oh, noite! Vocês são maus instrutores! Ensinam o ser humano a parar de ser humano! Deve ele entregar-se a vocês? Deve tornar-se, como são agora, pálido, brilhante, mudo, imenso, repousando em si mesmo? Elevado sobre si mesmo?

Aurora, 423

2.1

Retrospecção e Prospecção

Mais do que corriqueiro, tornou-se praticamente um hábito entre os estudiosos mundo afora iniciar qualquer estudo a respeito da obra e do pensamento de Nietzsche a partir de uma análise propedêutica de seu “método” e escritura, da forma intrincada como ele opera a contradição lógica, de modo a ambientar o leitor no centro de uma desorientada turbulência. Segundo a firme convicção de muitos comentadores, a penetração neste labirinto requer método e um certo grau de criatividade a seu intérprete, duplo aspecto corroborado até mesmo por parte de superintérpretes como Heidegger e Deleuze – considerando a superinterpretação nietzschianamente como uma partilha entre “iguais”. Rotas e hipóteses as mais diversas são vislumbradas por uma inesgotável lista de comentadores e intérpretes, o que não estimula somente a busca por caminhos diferentes, como também, diante da impossibilidade de originalidade, leva a privilegiar a voz e a peculiaridade do pensamento de Nietzsche, ou melhor, aquilo que, imbuído por milhares de contribuições, percebo como tal. Dentre os variados enfoques dedicados a deslindar a trama conceitual tecida por Nietzsche, observo que, de um modo geral, o embate entre posições antagônicas é quase uma regra. E, mesmo entre tomadas de posição de variados alcances, esta oposição se manifesta de maneira violenta, como um efeito claramente estimulado pelas “entrelinhas”, ou melhor, pela abertura de sentido que Nietzsche faculta a seus leitores. Por exemplo, para Danto, Nietzsche é um niilista e sua filosofia, uma filosofia dedicada ao niilismo.²⁷ Richard Schacht opôs-se a esta perspectiva, indicando que a filosofia de Nietzsche seria, sobretudo, uma filosofia na qual a

²⁷ DANTO, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1965.

“verdade” seria a “Vontade de Poder”.²⁸ Para cada uma dessas posições mais generalizantes, existem muitas outras ramificações, como por exemplo a proposta por Bernard Reginster, segundo a qual o epicentro da filosofia de Nietzsche se encontra, sobretudo, na ideia de superação do niilismo, perspectiva que se coaduna parcialmente com a de Danto, enquanto outros tantos autores concentram suas análises sobre aspectos menos gerais, como a estética, a ontologia e, meu caso, a política. O fato é que, por muitos anos, se investiu em interpretações gerais que, inadvertidamente, deixaram de fora boa parte dos conceitos e questões abordados por Nietzsche, e isto porque, devido a leituras desamparadas de uma propedêutica adequada, não identificaram em seu pensamento um sentido próprio e autônomo. Pensar Nietzsche à contraluz da filosofia moderna, por exemplo, não parece um bom caminho.

O tom elevado e estridente do contradiscurso nietzschiano estimula, ainda hoje, um enfoque inadequado dos aspectos políticos da obra de Nietzsche. Esta dificuldade, criada pela relação problemática entre os temas abordados e o estilo do autor, mas também por uma peculiar construção conceitual, justificam a questão própria à pesquisa de Colli e Montinari: “como ler Nietzsche?”²⁹ Diante dos contrassensos dos intelectuais nazistas e dos pensadores liberais e progressistas, Colli e Montinari se propuseram a uma reavaliação das idéias de Nietzsche, buscando sintonizá-las com suas leituras e com os debates que as edições desarvoradas trataram de apagar.³⁰ E o que se descobre é a trágica discrepância entre os textos anteriores à edição crítica e os textos estabelecidos por Colli e Montinari, com prejuízos para as reais intenções do autor. Portanto, ainda hoje persiste a questão: como ler Nietzsche?

Esta pergunta incide diretamente sobre a minha questão, em parte porque “ler Nietzsche” implica em uma sorte de interpretação e convívio com os textos relativamente problemáticos, sobretudo se enfocarmos as questões de natureza política. De qualquer forma, querelas pessoais e familiares, intempéries e descaminhos postos de lado, valeria ainda perguntar pelo estatuto político do pensamento de Nietzsche? Seria esta pergunta pertinente, ainda mais quando é

²⁸ SCHACHT, Richard. “Nietzsche and Nihilism”. In: R. Solomon, ed., *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1973, 58–82.

²⁹ MONTINARI, op. cit., p. 5-12.

³⁰ Cf. D’IORIO, Paolo. “O eterno retorno. Gênese e interpretação”. *Cadernos Nietzsche*, v. 20, 1997, p. 69-114.

notoriamente reconhecido que, ou ele nada tem a ver com o conteúdo da filosofia política moderna - reiterando o que afirmei acima - ou que, violento, aristocrata, autoritário e brutal, seria inadequado associá-lo aos valores da convivência humana segundo os quais o homem seria um animal essencialmente político? Devo notar que até mesmo o policial que me arguiu na embaixada americana para a obtenção do visto perguntou, entre assustado e curioso: “what about Nietzsche and politics!?” Conforme eu pude saber logo após a pergunta inusitada, o referido policial nunca havia estudado filosofia na vida, mas tinha, sabe-se lá por que meios, a ciência de que as palavras Nietzsche e política não cabiam na mesma sentença.

Vale, portanto, elencar brevemente algumas abordagens ou, pelo menos, tipos de abordagem pelos quais Nietzsche empreende sua análise da política ao longo da obra.³¹ Nietzsche é, em primeiro lugar, um crítico do Estado Moderno, destacando os componentes históricos de sua constituição e o caráter gregário e autoritário de sua manutenção, mas também prolongando sua crítica ao aparelho jurídico-institucional, ao direito moderno, à educação como reprodução de comportamentos nivelados, ao nivelamento cultural produzido por esta mesma educação, à aderência do livre-arbítrio à vida na cidade, à leitura de jornais como forma ilusória de participação política (e ao jornalismo, sobretudo) e, de uma forma geral, à democracia representativa tal como ela se afigurou na cultura moderna. Uma outra abordagem retrospectiva recorrente em seus escritos é a análise de formas normativas e políticas do passado, como o Estado Grego, as dinâmicas de poder na antiguidade descritas por Homero, as Leis de Manu e a política de cultivo do Renascimento (aprendida com seu mestre mais influente, Jacob Burckhardt). Nietzsche também se refere não poucas vezes a autores da filosofia política, a personagens da política institucional de seu tempo e até mesmo a personalidades que, não sendo oriundas da política, ao menos algo teriam a ver com ela: Maquiavel, Rousseau, Hobbes, Kant, Tocqueville, Bismarck, os Hohenzollern, Wagner, Platão e outros são analisados e trazidos à baila em diversos momentos de sua obra. Existe também a referência mais problemática ao caráter prospectivo de seu pensamento político, o desenvolvimento da “Grande Política” como superação do niilismo reativo e a superação do “homem” segundo o concebeu o humanismo metafísico. A política, portanto, é assunto de interesse para Nietzsche tanto no que diz respeito a uma crítica da política moderna como na

³¹ STRONG, Tracy B.. "The Political Misappropriation of Nietzsche". *Cambridge Companion to Nietzsche*. Ed. Bernd Magnus e Kathleen M. Higgins. Ed. Cambridge University Press, 1995.

proposição de uma política de cultivo do tipo-homem, por mais que muitos autores façam objeção quanto ao conteúdo político deste “cultivo”.

Particularmente no que diz respeito à “Grande Política”, cabe ressaltar que este enfoque se afigura de modo prospectivo em seu pensamento, sendo geralmente negligenciado por autores anglo-saxões e franceses, penso que por conta, primeiro, do fato de que suas linhas mais gerais se encontram nos “Nachlass”, ficando em parte enredadas em debates editoriais. E também porque, dada a ausência de prescrições claras e distintas segundo as quais os homens pudessem se orientar de forma a realizar a “Grande Política”, os comentadores optam por deixar a questão em aberto, interditando a si mesmos o preenchimento das entrelinhas que a escrita minuciosa de Nietzsche nos permite entrever. Quando lemos seus supostos “elogios” à escravidão, por exemplo, é preciso focar adequadamente não somente suas palavras, mas o sentido, a direção e o aporte histórico e cultural que fundamenta o pensamento, sob pena de, como muitos comentadores, imprimirmos uma rota de interpretação equivocada.

Se assumimos que cada aforismo funciona quase como uma máquina autônoma de significados e reflexões e remete a uma série de relações, às vezes simultâneas, às vezes complementares, a pergunta retorna: “como ler Nietzsche?” E mais: como ler Nietzsche em perspectiva com relação a um problema específico? Este tipo de abordagem não implicaria em imputar-lhe uma estrutura de pensamento demasiado moderna, no sentido de que sua busca se deu às antípodas da parcialidade antropomórfica da “teoria do conhecimento”? Considerando esta totalidade, não seria minha questão, a política, arbitrária, e não deveria, então, buscar um caráter geral de sua filosofia? E, considerando e insistindo nesta questão, estaria querendo afirmar que, num sentido amplo, tal como ele desenvolve seu pensamento, a filosofia de Nietzsche possuiria um caráter intrinsecamente político? Sabemos que ele reflete sobre a política de uma forma ampla e multifacetada, mas isso não me autoriza necessariamente a trabalhar no campo de problemas do humanismo metafísico para, em contraste com seu pensamento, inferir posicionamentos em relação a problemas de natureza política. Por este motivo adotei uma primeira e cautelosa iniciativa, que é a de buscar essas questões já problemáticas dentro do escopo de problemas segundo os quais o próprio pensamento de Nietzsche opera. Mesmo considerando um estudo *stricto sensu* das relações entre a crítica e a política em Nietzsche, o problema

persiste, já que faz ressoar ainda mais retumbante a pergunta que Colli e Montinari formularam de forma tão clara: “como ler Nietzsche?”, já que tomo seu pensamento como um universo que, em boa parte, carece de uma autonomia relativa em relação ao espectro da filosofia moderna.

Para compreender suas percepções a respeito da política e de como ela, ainda que lateralmente, interfere na crítica dos valores morais, preferi eleger elementos que me permitissem compreender tanto o diagnóstico que Nietzsche infere do estágio e da herança cultural da humanidade até o momento em que cessa suas atividades, como também seus critérios e problemas centrais, cujas respostas constituem as variadas faces da “Grande Política”. Ora, desde as tentativas eminentemente francesas de reabilitação de seu pensamento no pós-guerra, sobretudo em relação à própria idéia de “guerra”, é necessário considerar as entrelinhas de seus escritos. Entretanto, não como algo obscuro e inescrutável, acessível somente àqueles que se permitem conjurar com sua doutrina da Vontade de Poder. Não se trata de adesão, pois, mas de método. Esta palavra pode causar horror a quem frequenta os textos de Nietzsche, pois método é um termo problemático em relação a ele, mas, mesmo assim, ofereço-o como uma possibilidade de leitura dos artefatos teóricos que compõem a crítica e de seu valor político intrínseco. Como ler Nietzsche? Atento a entrelinhas. Mas de que são feitas essas entrelinhas que tanto mal-entendido ainda ocasionam, a meu ver, particularmente para a interpretação política de seu pensamento?

Quando nos referimos à relação de Nietzsche com a política, muitas vezes somos obrigados a alargar o sentido da palavra política. Este alargamento consiste em ressaltar elementos do pensamento político que não visam controle social e manutenção do Estado, em outras palavras, um enfoque anti-moderno. Com isso não pretendo afirmar que Nietzsche seja um “tradicionalista” ou um “reacionário”. Antes, me parece que, em se considerando o desenvolvimento da cultura como um critério, e, por outro lado, o desenvolvimento do Estado Moderno como um sintoma do niilismo que Nietzsche entende ser necessário denunciar e superar, podemos inferir que seu método seja o de questionar o presente por meio de um exemplo dado, retirado da história, particularmente da “história da cultura” (*Kulturgeschichte*) propriamente dita, em sua pluralidade de temas e enfoques, ou, de uma forma mais problemática, propor uma série de idéias que ora desarticulam o sistema de valores sobre o qual se apoia a moral vigente, ora contrastam o tempo presente com um

estranho, por vezes quimérico e desajeitado porvir. Estranho porque não se coaduna com aquilo que há de mais valioso para a sociedade moderna, a segurança social. Desajeitado porque, em se considerando as limitações pragmáticas da “Grande Política” nietzschiana, trata-se meramente de um desejo particular, pautado, claro, em exemplos do passado, situado em relação a um passado, mas em vistas de um futuro que se traduz em superação e transfiguração do niilismo.

Deste modo, concebo os elementos da crítica dos valores morais segundo uma tensão entre aspectos retrospectivos e prospectivos. *Retrospecção e prospecção*, diagnóstico da cultura e desenvolvimento da cultura, ontem e amanhã, prólogo e epílogo se entrelaçam na dinâmica dramática com que Nietzsche elabora e desenvolve seu pensamento. Não ofereço essas duas palavras como conceitos, mas como operadores de leitura que permitem inferir um sentido geral da trama labiríntica de ideias aparentemente esparsas, encontrada nos escritos de Nietzsche. Este método, porém, não visa aparar as arestas produzidas por seus movimentos teóricos vertiginosos, mas, antes, pretende contemplar uma ampla visada sobre a sua obra, tal como, me parece, o autor desejava. O Niilismo, a Genealogia, a Vontade de Poder, o Eterno Retorno do Mesmo, a “Grande Política”, a “Grande Saúde”, o “além-do-homem” (*Übermensch*) não representam apenas um conjunto de *insights* mais ou menos interrelacionados, que respondem a problemas difusos, como ainda hoje se percebe o pensamento de Nietzsche. Pelo contrário, esses conceitos se relacionam com uma questão mais geral, uma preocupação imanente no conjunto. O aparato conceitual da crítica lida, de uma forma ou de outra, com a tensão entre passado e porvir das culturas, ora pendendo para o lado da retrospecção, ora para a prospecção. E note-se que esta variação não se dá conforme o conceito em si, mas, sobretudo, em função das relações de força que Nietzsche deseja imprimir na mecânica interna dos aforismos. “Como ler Nietzsche?”: muitas respostas são possíveis, mas creio que para lê-lo adequadamente é necessário fazê-lo de forma simultaneamente sistemática, no que tange aos elementos que formam o aparato conceitual da crítica, e específica, procurando compreender as diversas perspectivas que se entrelaçam em seus escritos. Na tensão entre passado e futuro, entre uma lógica cultural plenamente afinada com o presente, porém radicalmente irônica; mas também, na sondagem de elementos que estabeleçam caminhos pelos quais os “espíritos livres” possam adquirir ferramentas teóricas e práticas no sentido de desenvolver uma cultura afirmativa. E, mais ainda, na própria possibilidade de superar o “niilismo reativo” que tomou o

desenvolvimento moral na modernidade, certamente uma das tarefas mais claras que Nietzsche se impõe: é justamente nestas três perspectivas que é possível não só ler Nietzsche, como também perscrutar o caráter polêmico e, considerando a política no sentido amplo realçado nas “entrelinhas”, inevitavelmente político da obra de Nietzsche. Se em Burckhardt, por exemplo, “o elemento ‘a-político’ reside na distância do historiador em relação aos acontecimentos do seu próprio tempo e a História (...)”³², e Nietzsche abraça essa concepção com a força de uma profissão de fé, trazendo-a para o cerne de sua preocupação com a cultura, isto deve ser cuidadosamente separado de uma perspectiva antipolítica. A reivindicação do elemento apolítico não implica necessariamente uma perspectiva antipolítica; mais ainda, referir-se à política de forma multifacetada, como Nietzsche, não implica referir-se à política institucional moderna, mas a outras possibilidades de cunho político no sentido de promover o desenvolvimento da cultura.

É evidente que a retrospectção – a análise profunda da cultura – afigura-se mais nitidamente em seus escritos, enquanto a prospecção é mais problemática e encontra seu espaço nos escritos finais. Mas, mesmo em textos de juventude, quando analisa o Estado Grego, as instituições educacionais ou, na mesma época, quando ainda filiado à ideologia wagneriana, redigiu o libelo nacionalista “Apelo aos alemães” (1873), Nietzsche destila um caráter prospectivo em favor do desenvolvimento da cultura, trazendo à tona valores da Antiguidade no sentido de estimular em seus contemporâneos a retomada de valores que a tríade milenar platonismo-cristianismo-democracia tornou obsoletos. Trata-se, portanto, de uma dualidade constante em seus escritos que encontra um local privilegiado na *Segunda Consideração Intempestiva*, “Da utilidade e desvantagem da História para a Vida”, onde se equilibram formas retrospectivas e prospectivas. Nesse texto célebre, no qual já se pode reparar o despontar de questões que ganhariam corpo adiante, como o niilismo e o método genealógico, Nietzsche circunscreve a tensão entre aspectos retrospectivos e prospectivos. As forças do passado cultural e a iminência de um porvir inexorável são como que confrontadas, criando um aparente paradoxo entre valorização e detração da história:

O sentido histórico, quando vige sem travas e retira todas as suas consequências, desenraiza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas

³² LÖWITH, 1984 apud CHAVES, Ernani. “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt”. São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 09, 2000, p. 52.

existentes, a única na qual podiam viver. A justiça histórica, mesmo se real e exercitada com pureza de intenção, é, por isso, uma virtude terrível, à proporção que confunde o vivente e o leva à decadência: seu julgar é sempre um aniquilar. Se por detrás do impulso histórico não age nenhum impulso construtivo, se nada é destruído e limpo para um futuro já vivo, na esperança de construir sua morada sobre o solo liberado, se a justiça vige sozinha, então o instinto criador é enfraquecido e desencorajado.³³

Mesmo antes de adotar definitivamente a maquinária aforismática, Nietzsche já se permite criar uma série de blocos de texto repletos de aparentes contradições, mas que só podem ser assim considerados se não atento para a tensão que ele pretende desenvolver entre passado e futuro de forma a provocar, prospectivamente, o instinto de criação – preocupação que ocupa já a dissertação do ano anterior, “Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral” (1873). As entrelinhas residem justamente em uma tensão que não se expressa necessariamente através do discurso, da palavra articulada. Se não situarmos as verdadeiras intenções do autor, que são, como veremos a seguir, a promoção de uma cultura da autonomia capaz de indicar meios para a superação do niilismo reativo, perdemos definitivamente o rumo da argumentação. Aliás, a palavra argumentação é malvista por alguns comentadores, que chegam a atribuir ao filósofo alemão um “ódio à argumentação”³⁴, demonstrando claramente o contraste entre as variações da própria idéia de sistema. Se a filosofia moderna elegeu como método a gradual construção dos argumentos em progressão analítica, Nietzsche, por seu turno, constrói sua argumentação de forma sintética. Ou seja, o tipo de argumentação que ele utiliza, muito por conta de seu estilo aforismático, não é analítico, mas sintético. A *análise*, introduzida por Descartes no sentido de reordenar o conhecimento e aprimorar a faculdade de conhecer, supõe uma passagem segura, contínua e linear de algo já conhecido para algo que não se conhece ainda. Para Descartes, conhecer é chegar às causas a partir dos seus efeitos e só então, sintetizar o que foi determinado pela analítica. Nesse sentido, a síntese para Descartes não é criadora, pois simplesmente catalisa os elementos descobertos pela persuasão analítica. Por um lado, a analítica cartesiana, por assim dizer, “secciona” o real para explicá-lo; por outro, ao conferir à analítica o papel de *medium* da verdade, supõe que a forma

³³ HL/Co. Ext. II, 7.

³⁴ FERRY, Luc. “La critique nietzschéenne de la démocratie”, in *Histoire de la Philosophie Politique* (vol. 4), *Les Critiques de la Modernité Politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999

argumentativa está dissociada daquilo que ela busca. Quer dizer: a “verdade” se coloca, *a priori*, como algo externo ao método. Em Nietzsche, ocorre precisamente o contrário. Em primeiro lugar, a forma de expressão é indiscernível do conteúdo. O “tipo de argumentação”, portanto, não pode coincidir com o aporte crítico moderno, pois não se trata de comprovar uma verdade estática que a progressão argumentativa permite acessar, mas situar o leitor no movimento de gênese das coisas (procedência e emergência, não origem, lembra Foucault)³⁵. Para tanto, Nietzsche lança mão de recursos tipológicos e dramáticos, que nem sempre apresentam uma argumentação clara e distinta no sentido cartesiano do termo. A inobservância dessa dinâmica sistêmica que liga os pontos do quebra-cabeça nietzschiano acaba por conduzir alguns comentadores a uma avaliação parcial e fragmentária de seu pensamento. Por exemplo, quando se condiciona o enfoque sobre a crítica à modernidade política ou sobre a análise do niilismo, pode-se perder o aspecto “ontológico” (entre aspas, adiante veremos porquê), ligado à construção do conceito de Eterno Retorno do Mesmo.

Ofereço este conjunto de hipóteses propedêuticas com o intuito de limpar o terreno de modo a ler Nietzsche adequadamente, procurando evitar a incursão em uma interpretação carregada dos atributos mais comuns da filosofia moderna e evitando contrastar a forma filosófica embutida no legado moderno com o uso original que ele faz da linguagem, não por capricho intelectual, mas por absoluta necessidade de levar a cabo as contradições reais do nosso tempo. Assim, em primeiro lugar, Nietzsche desenvolve a retrospecção e a prospecção: cultura e porvir da cultura entrelaçados em função de tensões próprias a cada conjunto de problemas que o autor aborda conforme o sentido que deseja imprimir na sua argumentação. Ao mesmo tempo, argumentação sintética que, em primeiro lugar, privilegia o movimento efetivo das coisas e não apenas das idéias e busca introduzir o leitor no cerne dos conflitos e paradoxos que Nietzsche enxerga no desenrolar da cultura moderna. Inadequada, portanto, a perspectiva de leitura adotada pela imensa maioria dos comentadores que se concentram nos problemas políticos, na sua maioria anglo-saxões, que tomam os enunciados ao pé da letra e sacrificam a dimensão sugestiva dos aforismos. O texto nietzschiano não se

³⁵ FOUCALT, Michel. "Nietzsche, a genealogia, a história." In: *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, 17ª Edição.

inscreve na tradição da argumentação analítica que visa, através do sentido unívoco das palavras e dos enunciados, construir uma argumentação sólida e não-contraditória. Ao contrário: o texto nietzschiano carece de um espectro de incerteza, dúvida radical e alternância de pontos de vista. Todo este aparato em vistas de situar, por meio da criação de “entrelinhas”, mesmo que de forma incompleta e fragmentária, sua questão maior: a crítica da cultura.

Penso que, sem atentar para as questões expostas acima, não somente a abordagem do problema político, como também o pensamento de Nietzsche como um todo, se torna obscuro, confuso, “um labirinto de insights audaciosos”³⁶... Por atrelar-se acriticamente ao aporte da filosofia moderna, o conceito de “sistema” com o qual trabalham alguns comentadores não permite enxergar outros níveis e perspectivas sistemáticas. Claro que esta consideração traz à tona o problema incontornável da sistematicidade do pensamento de Nietzsche. Ela se relaciona, em primeiro lugar, com uma questão mais ampla e recorrente, em relação a qual ele desenvolve o aparato conceitual da crítica.

Mas em que sentido podemos reivindicar uma sistematicidade para o pensamento nietzschiano se, como inferimos no início, seu texto demanda uma carta de navegação consideravelmente estranha aos preceitos e métodos mais comuns da filosofia moderna, se ele estimula mais uma percepção experiencial das questões do que o raciocínio abstrato, puramente relacionado à constituição da ideia? Ele mesmo expressou diversas vezes o desejo de que seu pensamento constituísse uma totalidade coerente³⁷, mesmo considerando certo aspecto errante nas argumentações, mesmo considerando os numerosos exemplos passíveis de se atribuir o sentido de uma contradição.³⁸ A sistematicidade do pensamento de Nietzsche pode residir num problema recorrente, ou, em última instância, num problema que fornece pano de fundo para todos os outros. Assim, considero que existe, sim, um problema central, que interessa a Nietzsche mais que o Niilismo,

³⁶ DETWILER, Bruce. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

³⁷ Frag. Pós. 2 [124] – Outono 1885 – Outono 1887.

³⁸ Tal como afirma Müller-Lauter em seu livro de 1971, batizado em conformidade com a dialética desigual que Nietzsche imprime em seu “sistema”. Uma filosofia das contradições não estimula necessariamente a pesquisa acurada pelas contradições de sua filosofia. Esta linguagem fala à força, é preciso interpretá-la não somente com a perspectiva da lógica analítica linear, mas de acordo com um projeto maior (a filosofia das contradições) dentro do qual as contradições lógico-formais (as contradições da filosofia de Nietzsche) operam uma dinâmica argumentativa estridente aos ouvidos liberais. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Illinois: University of Illinois Press, 1999.

mais que a Vontade de Poder, mais que o cultivo do *Übermensch* e que a implementação da “Grande Política” e que determina o contexto onde se inserem todos esses conceitos: a questão da cultura. É esta questão que fornece o sentido mais geral de sua filosofia, que justifica a crítica e seus componentes, que confere um grau de sistematicidade a seu pensamento, mas que conserva, ao mesmo tempo, os aspectos supostamente “contraditórios” e paradoxais com os quais Nietzsche pretende inserir o leitor na esfera do desenvolvimento da cultura.

2.2

O problema da Cultura, parte 1

Na primavera de 1888, pouco antes do colapso mental que irá lhe acometer no início do ano seguinte, Nietzsche escreve em seu caderno de notas algumas observações que constituirão, poucos meses mais tarde, algumas premissas do que ele chama a “Grande Política” – que adquirirá desta vez contornos mais definidos que em sua aplicação pregressa.³⁹ Alguns destes excertos versam sobre questões que por muito tempo perambularam seu pensamento, mesmo antes do *Nascimento da Tragédia*. Nota o elogio dos “grandes homens”, seres perigosos que detêm o “domínio das paixões”, e cultivam “não seu enfraquecimento ou extermínio”.⁴⁰ Lamenta a incipiência da educação e dos estabelecimentos de ensino, incapazes de fomentar as condições para o cultivo destes homens (“Educação: um sistema de meios para arruinar as exceções em proveito da regra”).⁴¹ E, sobretudo, despreza a medida da grandeza estabelecida pela modernidade, o que nos leva a perguntar pela procedência desta noção e sua operacionalidade no pensamento de Nietzsche.

A noção de “grandeza”, que Nietzsche aprendeu com o historiador suíço Jacob Burckhardt⁴², serve como um caminho auspicioso para que o filósofo manifeste sua preocupação em determinar o escopo de sua concepção da cultura, isto é, os meios para promover e, sobretudo, afirmar a cultura. Neste sentido, a “grandeza” – “grandeza histórica” em Burckhardt⁴³ – é determinada pela

³⁹ A respeito das formas da “Grande Política”, v. Cap. 4.

⁴⁰ Frag. Póst. 16(07) – Início 1888 – início janeiro 1889.

⁴¹ Frag. Póst. 16(07), op. cit.

⁴² BURCKHARDT, Jacob. *Reflexiones sobre la Historia Universal*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 264.

⁴³ Idem.

capacidade individual de transfiguração, de tal forma que os atos e ideias deste indivíduo contaminam os valores em curso de um grupamento humano qualquer, reconfigurando a tábua de valores. Sem a ação dos grandes homens, sem a sua capacidade de transfiguração, o corpo comunitário permanece atrelado ao projeto civilizatório, tingido pelo nivelamento e pela contenção, ideia que ele sugere na terceira “consideração extemporânea”, causando malestar entre comentadores como Daniel Conway⁴⁴:

O quanto gostaríamos de introduzir na sociedade e em seus objetivos algo que pode ser aprendido a partir da observação de qualquer espécie do mundo animal e vegetal: nossa única preocupação é um exemplo maior de indivíduo, o mais raro, poderoso, complexo, frutífero – o quanto gostaríamos de fazê-lo se as fantasias incutidas nos objetivos da sociedade não oferecessem tamanha resistência! Não deveríamos realmente ter qualquer dificuldade em ver que, quando uma espécie chega ao seu limite e está prestes a transformar-se em uma espécie superior, o marco de sua evolução está, não na massa de exemplares e em seu bem-estar... mas sim nas aparentemente dispersas e acidentais existências que por condições favoráveis foram aqui e ali produzidas.⁴⁵

Para Nietzsche, a única possibilidade de transfiguração dos valores e valorização da grandeza cultural reside na ação individual dos grandes homens. Não em favor de um individualismo aristocrata, mas porque sua ação, contrária ou simplesmente estranha à moral vigente, cria as “condições favoráveis” para que a comunidade desenvolva suas potencialidades mais nobres. Burckhardt, em seu célebre ensaio a respeito da cultura do Renascimento na Itália, nota que o século XV é pródigo em “homens multifacetados (...), dotados de uma verdadeira universalidade”⁴⁶. Comentaremos de forma mais acurada a relação entre Nietzsche e Burckhardt no segundo capítulo, mas, a título de esclarecimento, a noção de grandeza está ligada diretamente ao momento histórico que Burckhardt aborda no célebre escrito, detectando o despontar do indivíduo e o “aperfeiçoamento da personalidade”:

Quando, pois, um tal impulso para o mais elevado desenvolvimento da personalidade combinou-se com uma natureza realmente poderosa e multifacetada, capaz de dominar ao mesmo tempo todos os elementos da cultura

⁴⁴ Conway chega a afirmar que este trecho é “infame” – utilizando o trocadilho “(in)famous”. CONWAY, Daniel. “Love’s Labor’s lost: The Philosopher’s Versucherkunst”. In: *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. by Paul Bishop Edited by Salim Kemal, Ivan Gaskell and Daniel W. Conway. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 307.

⁴⁵ SE/Co Ext. III.

⁴⁶ BURCKARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália – um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, 117.

de então, o resultado foi o surgimento do “homem universal” – l’uomo universale – que à Itália e somente a ela pertence. Homens de saber enciclopédico existiram ao longo de toda a Idade Média em diversos países, uma vez que esse saber configurava então um todo reunido e delimitado; da mesma forma, encontramos ainda artistas universais até o século XII, quando os problemas da arquitetura eram relativamente simples e uniformes e, no campo da escultura e da pintura, o objeto a ser representado prevalecia sobre a forma. Na Itália do Renascimento, pelo contrário, encontramos concomitantemente em todas as áreas artistas a criar o puramente novo e, em seu gênero, perfeito, impressionando-nos ainda grandemente como seres humanos. (...)”⁴⁷

Acoplada à capacidade transfiguradora e multifária dos “grandes homens”, a noção de grandeza terá uma importância incomensurável na obra de Nietzsche. O “gênio”, o artista, o “espírito livre” constituirão os tipos encarnados capazes de promover a “grandeza cultural”, a transfiguração dos valores em curso, indivíduos cuja ação delineia toda uma série de novas relações, e, sobretudo, de outras perspectivas. O que diferencia a ação do “homem universal”, sua grandeza, tal como Burckhardt expôs, é a capacidade de transfiguração, aliada, porém, a múltiplas disposições na estética, no pensamento e também na política. No entanto, esta não é e não pode ser uma tarefa para burocratas do espírito, mas para um outro tipo, como ele delimita em suas *Reflexões sobre a História Universal*:

Os artistas, poetas e filósofos possuem uma função dupla: expor de uma forma ideal o conteúdo interior do tempo e do mundo, e transmiti-lo com um testemunho imperecível para a posteridade.⁴⁸

Na *Segunda Intempestiva*, detectando os reveses ocasionados pela “doença histórica”, Nietzsche assevera que quando “o sentido histórico (...) vige sem travas (...) desenraiza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas existentes, a única na qual podiam viver”⁴⁹. Como antídoto contra o caráter nocivo do senso histórico exacerbado, Nietzsche prescreve o “a-histórico” (“a arte e a força de poder esquecer e de se inserir em um horizonte limitado”⁵⁰) e o “supra-histórico” (“os poderes que desviam o olhar do vir-a-ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável”⁵¹). A capacidade de trazer à tona o a-histórico e o supra-histórico, ou seja, a aptidão individual de inocular o germe da transformação em âmbitos diversos da comunidade – e não somente nos

⁴⁷ Idem, p. 115.

⁴⁸ Idem, p. 116.

⁴⁹ HL/Co. Ext. II, 7.

⁵⁰ Idem, 10

⁵¹ Idem.

mecanismos da contenção institucional – será facultado aos “grandes homens”. Grandeza é, portanto, a qualidade que acompanha alguns homens em trazer à tona novos elementos para a tábua de valores de uma comunidade, em meio ao nivelamento cultural que esta se auto-impõe como meio de preservar-se. Mas a capacidade de transfigurar valores reside na habilidade individual de evocar os elementos supra-históricos e a-históricos: é o elemento distante do momento presente que abre a sua perspectiva e também a da comunidade.

O problema que amarra os conceitos e *insights* de Nietzsche em uma totalidade articulada, com sentido e valor próprios, é a preocupação com a cultura, particularmente com o desenvolvimento de uma cultura da afirmação do “grande homem”, ou, para situar esta noção no vocabulário nietzschiano, o “homem superior”, portador da grandeza e da capacidade de transvalorar os valores. Enquanto a civilização promove a petrificação da cultura, a cultura opera o elemento dinâmico dos grupamentos humanos. Nietzsche havia previsto esta dinâmica rarefeita no escrito inacabado “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino”, quando afirma que estas duas tendências se digladiam no seio da modernidade com prejuízos irreversíveis para a cultura. Por este motivo, em meio a esses momentos em que ensaia os “prolegômenos” para uma afirmação da grandeza cultural, Nietzsche determina uma diferenciação que marcará decisivamente sua concepção de cultura:

Os ápices da cultura e da civilização estão separados entre si: não devemos nos deixar extraviar sobre o abissal antagonismo entre cultura e civilização. Moralmente falando, os grandes momentos da cultura sempre foram tempos de corrupção, e, novamente, as épocas da voluntária e coerciva domesticação animal (“civilização”) do homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas. A civilização quer outra coisa que a cultura quer: talvez algo inverso...⁵²

A civilização (“Zivilisation”) remete à “domesticação animal”, isto é, ao nivelamento cultural dos grupamentos humanos, a manutenção de uma dinâmica regulatória em vistas da supressão do comportamento e do pensamento anômalo. Neste caso, privilegia-se a estabilidade interna em favor da segurança da comunidade. Para Nietzsche, a civilização é apenas manutenção, contenção, controle em favor do estabelecimento de mais espaços de domínio, onde vigoram

⁵² Frag. Póst. 16(07) – Início 1888 – início janeiro 1889.

o poder daquela comunidade. E, no entanto, sobre a cultura, Nietzsche é por vezes evocativo: recorre novamente ao elogio de “naturezas mais espirituais e ousadas”, mas acrescenta que, “moralmente falando”, os momentos de grande cultura são momentos de corrupção.

A oposição entre cultura e civilização está dada, mesmo que de forma incompleta. Enquanto a “civilização” pressupõe uma tábua de verdades a ser reiterada diária e voluntariamente, operando meios pelos quais a moral é como que cristalizada no próprio exercício da obediência, a cultura é “corrupção” desta obediência, é um atributo das “naturezas mais espirituais e ousadas”, que fogem ao escopo do projeto civilizatório. Portanto, regularidade, previsibilidade e outros atributos diretamente relacionados à manutenção da “civilização” não constituem qualidades da cultura e de seus agentes, visto que ela comporta até mesmo a “corrupção” dos valores. Sabemos, então, que a civilização busca a cristalização e manutenção dos valores de um grupamento humano qualquer, e que podemos inscrever o Estado Moderno neste esforço, como ideologia e como realidade material existente, ao passo que a cultura se afigura, até então, como uma espécie de esforço contrário, algo que permanece subscrito à imprevisibilidade da ação do “grande homem” e de sua repercussão na comunidade.

Para Nietzsche, a grandeza individual é escopo e alimento da cultura; sua tarefa é promover a grandeza entre os homens. A cultura, portanto, é, por ora, a promoção da exceção, do elemento desestabilizador. Isso nos obriga a fixar duas características da cultura segundo Nietzsche. Em primeiro lugar, tendo por agente o “grande homem”, ela é o elemento dinâmico da vida, que promove a transformação dos valores através da afirmação dos casos específicos e de suas ações – de forma que caberia à política a promoção desses casos. É, ao que parece, uma característica que sublinha o caráter individual da noção de grandeza. Mas, ao mesmo tempo, na medida em que inocula o germe da transfiguração na comunidade, o “grande homem” também promove a vinculação entre indivíduo e universal, pois sua ação, a despeito da violência com que toma a sensibilidade geral, acaba por se entranhar de forma também diversa na economia espiritual da comunidade. Afinal,

até mesmo o ato individual de um grande homem não possui grandeza quando é infrutífero e sem ressonância; pois no instante de sua realização lhe faltou a visão profunda de sua necessidade: não mirou com a devida precisão, não identificou e

escolheu o momento com a devida determinação, o acaso se tornou mais forte, ao passo que existe uma estreita relação entre ser grande e ter o sentido da necessidade.⁵³

Cabe então considerar a possibilidade de que Nietzsche coloque em perspectiva a grandeza individual, relacionando-a de forma intrínseca com o “sentido de necessidade” de uma comunidade, o que em último caso eliminaria a possibilidade de considerarmos o pensamento de Nietzsche como individualista. O portador da “grandeza”, o indivíduo capaz de desestabilizar o nivelamento cultural que é produzido pela generalização da política, como que incorpora as forças plásticas e criadoras da natureza e intervém na composição moral, isto é, no conjunto de valores e experiências que dá sentido a uma comunidade qualquer. Em um trecho de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche desenvolve uma reflexão intrigante, dando a entender que o portador da grandeza incorpora certas qualidades que se atribuem à natureza:

Vocês querem viver ‘conforme a natureza’? Ó nobres estóicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como poderiam viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que seu imperativo ‘viver conforme a natureza’ signifique no fundo ‘viver conforme a vida’ – como poderiam não fazê-lo?⁵⁴

À natureza, assim como à cultura, atribui-se a qualidade exatamente oposta à da “civilização”: é desmesura, prodigalidade, força indiferente e plasmadora de novas formas e estranhas configurações. Como se Nietzsche estivesse insinuando que a grandeza individual em relação ao homem moderno implicasse em uma espécie de restituição das forças naturais ao pensamento e à prática. Contra a instabilidade criadora do caos, o Homo Natura, deslocado à pálida condição de indivíduo “civilizado”, buscou imprimir o sentido oposto, limitando sua força, estabelecendo acordos para diminuir, mesmo que ilusoriamente, o impacto da imprevisibilidade da ação natural (criadora) sobre a dinâmica da vida. Mas parece que Nietzsche nos pergunta, com a ironia habitual, se esta ação, aparentemente oposta, não constituiria apenas uma reviravolta

⁵³ WB/CO, Ext. IV, 1.

⁵⁴ JGB/BM, 9

parcial e fragmentária, operada pela Vontade de Poder, testemunhando, ao contrário, sua filiação à natureza. Como viver conforme à natureza, se não temos uma alternativa, se já somos parte ativa e fulgurante do “discurso natural”? Seria a cultura, portanto, um conceito depositário de uma das mais árduas tarefas a que Nietzsche se dedicou a refletir?

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência já se coloca frente à *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: ‘Você é mais! É superior! Tem outra origem!’ – Esta pode ser uma louca e estranha *tarefa*, mas é uma tarefa - quem o negaria?⁵⁵

Esta parece ser outra característica fundamental na concepção de cultura em Nietzsche: a indistinção entre natureza e cultura tão presente na tradição filosófica moderna, que ele põe em xeque como forma de promover, com a força de uma tarefa, a “retradução” do homem à natureza. Esta concepção, presente desde os primeiros textos do jovem Nietzsche⁵⁶, aponta negativamente para aquilo que o filósofo chamou a atenção como a ilusão antropomórfica, isto é, superestimar o intelecto e julgar o mundo segundo critérios e conceitos exclusivamente pertencentes à razão humana, aplicados de forma ilógica por sobre o movimento difuso e caótico da natureza. Como Nietzsche afirma em umas das célebres passagens de *A Gaia Ciência*, com respeito a nossos equívocos estéticos:

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que chamem nossos antropomorfismos estéticos.⁵⁷

Para Nietzsche, a curva epistemológica que desenhou a modernidade franco-germânica tomava a “natureza humana” como uma natureza suplementar, à parte, como que pairando acima da natureza mesma, a partir da qual alcançaríamos a ilusão de domínio sobre nosso destino. Sob esse ponto de vista, a natureza, tomada como mundo exterior isolado da razão humana, se oporia à “natureza humana”, tomada como capacidade cognitiva e intelectual que

⁵⁵ JGB/BM, 230.

⁵⁶ Sobretudo no pragmatismo radicalmente materialista presente em WL/VM.

⁵⁷ FW/GC, 109

obnubilaria a imanência da relação entre natureza e intelecto. A ilusão consistiria em superestimar o intelecto em relação à natureza, deslocando o homem de sua posição existencial, e posicionando o pensamento em uma esfera superior, como um *deus ex-machina*. Sob a forma da ilusão, o antropomorfismo já aparece denunciado no escrito póstumo “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, datado de 1873, que trazia sua primeira e virulenta versão:

Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano...⁵⁸

O intelecto humano, acometido por afetos como a altivez e o orgulho, atribui a si próprio um papel central na ordem natural, mas Nietzsche observa que, levando em conta uma perspectiva pragmática, ele não possui finalidade do ponto de vista da natureza. Ao se referir à ilusão antropomórfica, Nietzsche expõe a tese de que, por pulsão comunitária e instinto de sobrevivência, o ser humano desenvolveu mecanismos psicológicos de modo a aprimorar sua capacidade de representar o mundo conforme suas próprias necessidades, projetando nossos modos de percepção e juízos por sobre a pluralidade indomável da natureza, considerada como “mundo exterior”. O que adquiriu de favorável neste processo, a estabilização e desenvolvimento da comunidade, ocasionou como contrapartida o desbotamento da ação humana e de sua perspectiva sobre a existência, além de aprimorar as técnicas de nivelamento civilizatório que, para Nietzsche, irão se cristalizar no Estado de Direito e no aparelho jurídico-institucional.

Retraduzir o homem à natureza, então, não constituiria um elogio de práticas culturais “primitivas” (sem dúvida, uma palavra duvidosa sob uma perspectiva nietzschiana), mas na substituição da política de contenção social e manutenção do processo civilizatório, que, em todo caso, se espalhou pelos diversos aspectos das culturas por uma política calcada na reapropriação da sensação de pertencimento à natureza e amparada na relação entre conhecimento e criação. Segundo as reflexões de Nietzsche, “elevado sobre si mesmo”, dissociado do regime causal que vincula intelecto e natureza, o homem caminha em direção ao desbotamento da cultura em favor da civilização. Civilização e cultura seriam

⁵⁸ WL/VM, 1.

aspectos radicalmente opostos de um mesmo problema, o problema da existência. Mas, em todo caso, ambos estão subscritos à dinâmica da natureza, mesmo que variem aí o grau de consciência deste fato, e a forma de traduzir este saber em ideias e ações.

Por isso, pode-se afirmar com Nietzsche que: “Cultura é, antes de tudo, unidade de estilo em todas as expressões da vida de um povo.”⁵⁹ Antes de constituir os bens materiais e técnicas de manutenção ordenadoras da civilização, a cultura é uma espécie de obra de arte coletiva, uma “unidade de estilo” que constitui aquilo que distingue um povo, aquele elemento que justifica sua própria existência, e que sem sua contribuição, restaria inexistente. E isso em “todas as expressões da vida”, considerando o elemento estético como princípio tanto na arte e no pensamento como também na política.

Seria natural aqui emendar a argumentação acerca do Estado Grego ou do “estado como obra de arte” de Maquiavel e de Burckhardt, mas antes cabe notar o aspecto multifacetado da ideia de cultura.

Nietzsche aplica a palavra cultura de forma polissêmica, no singular e no plural e, não raro, aborda o tema sem enunciá-lo. Por exemplo, quando deseja descrever um conjunto de processos históricos, costumes e instituições específicos, dedicando-se a analisar contextos nacionais ou imperiais – a cultura alemã, geralmente designada pela palavra *Bildung*, a cultura francesa, a cultura grega etc. – ou contextos comunitários distintos: o cristianismo, o budismo, as feministas, os anarquistas, os psicólogos ingleses e até mesmo contextos parciais, como a “cultura do sul da França” ou “cultura do norte da Alemanha”, aproveitando-se das nuances que hábitos e costumes desses locais podem fornecer à apreciação do autor. Em alguns trechos podemos perceber que dois ou mais elementos convergem numa só questão de âmbito cultural, como a dominação cristã sobre a “cultura européia”, ou a contiguidade entre as influências do cristianismo, do platonismo e da democracia sobre a mesma cultura. Por vezes, entra em cena a “contradição” dos termos, por exemplo, quando Nietzsche afirma que o Estado é sintoma de uma doença cultural, e, por outro lado, que Cultura e Estado são antagonistas.⁶⁰ Nietzsche também investe em uma tipologia geral da cultura, a cultura superior (“nobre”, “afirmativa”, “legisladora”) e uma cultura inferior (“escrava”, “negativa”, “obediente”), descrita e

⁵⁹ DS/Co. Ext. I, 1.

⁶⁰ GD/CI, XIII, 4.

aplicada em muitos momentos de sua obra. Outro emprego curioso da mesma palavra corresponde a sua situação no tempo: ora Nietzsche se refere às culturas do passado, ora a uma descontinuidade entre culturas nobres e escravas⁶¹, e, ainda, a uma inferiorização da cultura moderna em relação à cultura grega e ao Renascimento. Tal como a trama de perspectivas políticas, a cultura se afigura de uma forma também plural e multifacetada em seus escritos. Mas por que ela haveria de ter proeminência neste contexto?

Moral privada e moral mundial. – Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira. A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade (...). Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente. — Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, *um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século.⁶²

Abstendo-me de utilizar a via parcialmente equivocada, que seria a de equiparar a tarefa a que Nietzsche tantas vezes se atribui àquela enunciada neste aforismo, pergunto: o que Nietzsche entende por cultura, quais as condições da grandeza cultural? Aqui a tensão entre prospecção e retrospecção é intensa, ora porque ele alude às formas culturais do passado, ora porque aponta claramente para um porvir, que, em todo caso, virá. A tensão se estabelece entre a sondagem de um passado inescrutável, a cultura antiga⁶³, e o porvir de um futuro onde o filósofo projeta seu *desejo*. Este trecho me parece particularmente elucidativo do caráter fundamental do problema da cultura nos escritos de Nietzsche. Nele se concentram todas as tensões que orientam o sentido de sua pergunta pela cultura e de sua afirmação a respeito de um porvir. As relações problemáticas entre indivíduo e comunidade, a relação entre criação e conservação, a moral e o valor,

⁶¹ MAI/HHI, 236

⁶² Idem, 25

⁶³ Idem, 24

a cultura e o porvir da cultura, tudo se entrelaça aqui de forma a estimular um sem número de sentidos possíveis.

Arrisco-me a uma leitura que, espero, nos conduzirá ao cerne do problema. Em substituição a uma cultura construída sobre um falso centro estabilizador, representado pelo Deus cristão, o homem se propôs a estabelecê-la criando obrigações para todos (“*Zivilisation*”), ressaltando o papel do indivíduo perante o seu futuro, mas um indivíduo abstrato, nivelado pela força moral do dever. Não à toa Nietzsche cita Kant, pois trata-se do operador mais talentoso dessa suposta conversão. Nietzsche afirma ser necessário que os homens tomem ciência de como se funda uma cultura para não serem dominados pelo estímulo à obediência que a modernidade parece imputar ao próprio homem. O conhecimento das condições da cultura permitiria, então, que os indivíduos não se deixassem levar por leis externas e se propusessem a viver e a cultivar-se segundo regras próprias e imanentes às suas próprias necessidades. Mas aí entram as entrelinhas. Como conciliar uma cultura que depende da ação individual e carece de objetivos ecumênicos? Ou ainda, como Nietzsche afirma: “os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira.” Segundo os operadores da Filosofia Moderna, trata-se de uma contradição. Como os homens poderão estabelecer para si os seus próprios valores e, ao mesmo tempo, projetarem um governo para a terra inteira?

Prospecção e retrospecção se entrelaçam de forma quase indiscernível neste caso. A peculiaridade com que se manifestam as diversas “unidades de estilo” dos povos (não das nações), alimentada pela ação e o pensamento dos “grandes homens”, pressupõe a existência não de uma só cultura, mas de uma miríade de culturas e povos, de modos de vida e valores multiformes do passado e do presente. Como sublinhei acima, a forma plural com que ele aborda a cultura indica a polissemia do termo, mas também sua camada existencial espessa, cuja inobservância conduziria novamente a uma metafísica da civilização. No entanto, o método e o diagnóstico com os quais Nietzsche encara essa questão, imbuído da tarefa de renovar a cultura, diferem conforme a procedência e as condições de desenvolvimento específicas, o que, em certo sentido, sempre resultará em um diagnóstico histórico, parcial. Quando Nietzsche se refere à tensão entre um governo que estabelece “objetivos ecumênicos” e a noção de cultura que ele desenvolve a partir de Burckhardt, é porque leva em consideração o fato de que, do

século XIX em diante, o desenvolvimento técnico da política, do trabalho, da comunicação, dos bens de consumo, etc. conduziriam as diversas inflexões culturais a projetar seu futuro necessariamente em conjunto com a visibilidade de outras nações e culturas, seja de modo a excluí-las, seja de modo a escravizá-las, mas nunca as ignorando. Sem que se leve em conta a perspectiva singular com que Nietzsche aborda as questões e o modo polissêmico com que lida com termos e conceitos, justamente porque atenta para a singularidade de cada caso, o intérprete desprevenido se perde nas aparentes contradições de sua crítica da cultura.

2.3 O díptico Moral/Valores

O conteúdo político do pensamento nietzschiano está ligado diretamente à crítica da cultura, em outras palavras, ao questionamento dos valores morais que norteiam o desenvolvimento do Ocidente, sem abrir mão do caráter multifário da cultura. Se a “unidade de estilo” é o que determina a capacidade transfiguradora de um grupamento humano qualquer, se esta mesma unidade configura a diferença entre os povos, justificando inclusive que se utilize a palavra cultura no plural, então trata-se de, à moda de um biólogo, examinar lâmina a lâmina os hábitos, costumes, inflexões culturais, processos históricos, e, sobretudo, a arte dos diversos povos para determinar o sentido e o valor da unidade de estilo que manifestam. Assim, as palavras “valor” e “moral” adquirem uma acepção estratégica no sistema nietzschiano, condizente com o sentido cambiante e impreciso das diversas culturas que o filósofo se propõe a destacar. A imprecisão dos termos e da reflexão corresponde aqui à imprecisão mesma da vida, despida dos atributos conferidos pela religiosidade e pela teleologia, ambas tomadas pelo otimismo consolador que Nietzsche pretende desarticular. Inserindo o leitor no problema, lançando-o no jogo de forças dos sentidos, Nietzsche quer produzir no leitor uma instabilidade prenhe, tal como ele preconiza em relação ao “caso único”. Ele não se afigura somente como o sismógrafo da grandeza; ao contrário, deseja produzir no leitor a consciência desta batalha de pontos de vista e produção de sentido.

Portanto, a análise dos aspectos políticos de sua obra é inseparável de um exame da *crítica da cultura*, ou, em outras palavras, da crítica dos valores tal como ele a concebeu. Deleuze afirma que “Nietzsche nunca escondeu que a

filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma *crítica*”⁶⁴. E, de fato, é o que podemos ler em *Genealogia da moral*, quando Nietzsche afirma sua *nova exigência*:

Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.⁶⁵

Neste ponto, deve-se contextualizar a abordagem com a qual Nietzsche trata do problema *moral*, bem como a relação ambígua que este problema mantém com a palavra “valores” em seu pensamento. No registro dos fenômenos, os valores são crenças relativamente inabaláveis, constituídas e reificadas por obra de motivações e condições diversas, ficando sua análise à mercê ou da simpatia dos grupos que compartilham esses mesmos valores, ou da antipatia daqueles que não os compreendem. Os valores são produtos multifacetados, intercorrelacionais e abrangentes, cujo produto total – a “cultura” – reflete uma série de padrões, que Nietzsche chama “moral”. Por este motivo, pensar os “valores” corresponde automaticamente a pensar os “modos de vida” que lhe são correlatos, *pois o valor não é um artefato ideal, mas expressão dos modos de vida*. O valor não se delineia em um “plano mental” nem se constitui como um conceito a partir do qual se deflagra a ação, mas em um complexo expressivo formado por atividades diversas, práticas e mentais: “ao falar de valores, falamos sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores.”⁶⁶

Desse modo, a crítica da moral que Nietzsche empreende não é exatamente uma crítica à moral em si⁶⁷, mas à sua perigosa aclimação, especialmente em ambientes religiosos ou democráticos, nos quais o sentimento de segurança, as conveniências e facilidades impróprias para o cultivo do *Übermensch* são largamente difundidos. A crítica dos valores morais se refere à moral “no sentido

⁶⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 1.

⁶⁵ GM/GM, Pr, 6.

⁶⁶ GD/CI, V, 5.

⁶⁷ “Não existem vivências que não sejam morais.” FW/GC, 114.

pejorativo”⁶⁸, ou seja, à “moral de rebanho” que Nietzsche enxerga como característica fundamental dos valores da cultura ocidental. Não se trata portanto da destruição da moral, pois ela deve ser entendida como corpo de valorações intrínseco às formas de vida dos grupamentos humanos – de outra forma, Nietzsche incorreria no mesmo equívoco idealista que pretende denunciar. Ao contrário, trata-se da possibilidade de cultivar os valores e formas de vida em direção a “uma elevação do tipo homem.”⁶⁹ Assim, torna-se fundamental frisar que o escopo da reflexão acerca da moral que Nietzsche empreende não é o pensamento ou a filosofia, mas o intrincado campo de batalha da vida, sem abstrações ou reduções exclusivamente conceituais ou filosóficas. Como afirma Deleuze, em Nietzsche trata-se de um diálogo aberto e imprevisível com a exterioridade.⁷⁰

Sob o ponto de vista da civilização ocidental e da modernidade, o mundo exterior é representado pela abundância caótica e ameaçadora da natureza em contraposição à ilusão antropomórfica consoladora de regularidade, reforçada por afetos reativos como a “altivez” e “orgulho”. Dialogar com a exterioridade, isto é, com o mundo exterior, além de remeter à restituição das forças naturais e corporais à cultura, implica em uma forma de interpretação que atente justamente para a variedade incomensurável de modos e formas com as quais a vida se manifesta em nós.

2.4

Crítica da Modernidade Política

O problema mais geral da filosofia de Nietzsche, a crítica da cultura e, em última instância, a crítica dos valores morais, remete imediatamente ao *problema do valor da vida*⁷¹ em relação às possibilidades de cultivo e aperfeiçoamento do homem e da humanidade como um todo. Por este motivo, muitos comentadores afirmam que a obra de Nietzsche se caracteriza por uma *crítica* aguda dos valores constitutivos da cultura ocidental moderna, da qual somos herdeiros: o

⁶⁸ “Nietzsche takes to be characteristic generally of “morality” in his pejorative sense - hereafter, ‘MPS’ - that is, morality as the object of his critique.” LEITER, Brian. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, p. 74.

⁶⁹ JGB/BM, 257.

⁷⁰ DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade”. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 60-61.

⁷¹ GD/CI, V, 5.

cristianismo, a política moderna, o valor de verdade, a lógica, a ciência, a metafísica e todas as idéias e práticas que, segundo ele, “acusam a vida” ao invés de promovê-la.⁷² A pluralidade de temas e enfoques estimulam, no mais das vezes, mal-entendidos acerca de seu pensamento político. O caráter múltiplo da crítica nietzschiana, aliado a aspectos supostamente contraditórios e ao “estilo multifário”⁷³, entre outros complicadores, conduzem seus leitores por um emaranhado de questões, a partir do qual raramente se aventuram os que buscam padrões seguros e uniformes de reflexão, o que supostamente se espera de uma filosofia política.

O fato é que a grande maioria dos comentadores que pesquisam os aspectos políticos do pensamento nietzschiano adota uma perspectiva cautelosa, sempre parcial e invariavelmente esquiva entre ressalvas e cuidados quanto a conceito, biografia etc. Outros preferem, ainda hoje, confirmar o que alguns autores ao longo do século XX propagaram acerca do “caso Nietzsche”, ou seja: seu individualismo estético eliminaria qualquer hipótese de reflexão política. Seguindo por outro viés interpretativo, Oswaldo Giacóia afirma que o principal mal-entendido acerca do caráter político da filosofia de Nietzsche “consiste justamente nesse erro de interpretação, que identifica o essencial da [sua] filosofia (...) com sua crítica da modernidade política.” Vale a pena acompanhá-lo adiante, quando afirma que

é certo que essa crítica existe, (...) mas não é menos certo que ela é apenas uma faceta ou consequência da crítica da moral e da crítica da cultura empreendidas por Nietzsche, uma espécie de sub-produto de sua tentativa de “refutação genealógica” do Cristianismo e de transvaloração de todos os valores superiores da cultura ocidental.⁷⁴

Quando se busca compreender a crítica da modernidade política em Nietzsche a partir da filosofia política de matriz contratualista, ou mesmo segundo os valores superiores do Iluminismo, se recai necessariamente no contrassenso, pois os princípios e objetivos desta tradição divergem do pensamento nietzschiano já em seus pressupostos. No contexto da cultura ocidental, a política – sobretudo a modernidade

⁷² JGB/BM, 3.

⁷³ Cf.: NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, Life as Literature*. Boston: Harvard University Press, 1985, p. 13.

⁷⁴ GIACÓIA, Oswaldo. “Crítica da moral como política em Nietzsche”. *Humanas*, Londrina, v. 1, n. 2, 1999, p. 145-168.

política, republicana e jurídico-institucional – é considerada por Nietzsche como *mais um dos sintomas da decadence*, como “sintoma da vida que declina.”⁷⁵ O sentido político em Nietzsche emerge conforme tomamos seu pensamento como uma *crítica da cultura*, no seu sentido mais amplo, quer dizer, como “soma dos conhecimentos”⁷⁶, e não como uma crítica no âmbito da filosofia política.

A *crítica* dos valores morais em Nietzsche visa à superação da composição moral sob a qual vivemos nos últimos cento e cinquenta anos, incluindo-se o raio de valores dos quais somos contemporâneos. Para Nietzsche, esta superação depende de dois fatores. Por um lado, de uma *transvaloração de todos os valores*, ou seja, da possibilidade de reverter o aspecto *décadent* da cultura ocidental; e, por outro, pela possibilidade de constituição de novas formas de vida, independentes do sentido eminentemente domesticador da cultura ocidental.⁷⁷ É sob este horizonte existencial que devemos situar o caráter político do pensamento de Nietzsche. Como afirma Pierre Klossowski, Nietzsche empreende um verdadeiro “combate contra a cultura”, que se exprime nos seguintes termos:

O balanço que ele faz da cultura ocidental leva sempre à seguinte questão: o que pode ainda ser feito, a partir dos nossos conhecimentos, nossas regras, nossos costumes, nossos hábitos? Em que medida sou beneficiário, ou vítima, ou joguete desses hábitos? A resposta a essas perguntas foi o seu modo de viver e escrever, logo de pensar, sem contudo deixar de considerar seus contemporâneos.⁷⁸

É evidente que aqui perdura o mal-entendido entre cultura (“Bildung”, “Kultur”) e civilização (“Zivilisation”), mas cabe ressaltar pelo menos dois aspectos acima descritos. Que o pensamento de Nietzsche é situado segundo a necessidade de promover o crescimento cultural, político e educativo do tipo-homem e que este crescimento não se reduz a operações intelectuais, mas incorpora o pensamento à prática. É certo, portanto, que o pensamento de Nietzsche oferece um contradiscurso agressivo em relação aos preceitos e práticas da modernidade política. Mas o que torna essa crítica uma fonte sugestiva de reflexão política não é exatamente sua dimensão prescritiva (tal como em boa parte da filosofia política moderna, notadamente a de Hegel), mas o “pano de

⁷⁵ GD/CI, VIII, 6..

⁷⁶ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, p. 20.

⁷⁷ “Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como ‘verdade’, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico...” GM/GM, I, 3.

⁷⁸ KLOSSOWSKI, op. cit., p. 27.

fundo” que a emoldura, isto é, a crítica de conjunto da produção humana, da cultura e dos valores morais do cristianismo e do humanismo metafísico. O que está em jogo não é a possibilidade platônica de estruturar um estado tirânico, que tenha a hierarquia e o cultivo como projeto. Ao contrário, trata-se não da obtenção de preceitos morais a partir dos quais o Estado de Direito funcionaria mais adequadamente, mas de uma crítica retrospectiva aos pressupostos mesmos do Estado Moderno a partir de seu desempenho histórico. Nietzsche, de fato, não traz em suas ideias uma boa palavra sobre a cultura, mas uma “contracultura.”⁷⁹ Sua intenção é, em primeiro lugar, redefinir o papel do homem no horizonte da cultura ocidental, incitando-o a se tornar beneficiário, e não vítima de seus próprios valores, como ocorre nas sociedades capitalistas, socialistas e religiosas.

Se quisermos encarar adequadamente o pensamento político de Nietzsche, teremos que lidar com imagens e idéias absolutamente reprováveis de um ponto de vista “humanitário”, entendendo-as como componentes necessários para a articulação de um contradiscurso total. Mas, antes de condenar essas imagens, antes de, mais uma vez, reservar a Nietzsche a clausura do exotismo intelectual, negligenciando o poder provocador de seu pensamento, devemos atentar para a relação desse contradiscurso com o que Nietzsche chamava “crítica dos valores morais”.

Pensar a política em Nietzsche em toda sua dimensão provocadora requer, portanto, que o próprio leitor opere o deslocamento de sua percepção moral, vinculada a valores do pensamento político moderno, e se projete a uma dimensão verdadeiramente crítica desses mesmos valores. Que o leitor possa deslocar suas crenças e ações, avaliando-as segundo critérios práticos e efetivos. Instaurar uma “outra sensibilidade” significa inclinar-se ao movimento preliminar de desprendimento dos valores que marcam nossa formação, e, por outro lado, buscar um crescimento na ordem mesma dos valores. Realizar uma crítica da moral significa, portanto, questionar todos os valores que embotam a independência e a capacidade de criação e mando: “*Não se prender a uma pessoa, (...) a uma pátria (...), a uma compaixão, (...) a uma ciência*”, nem mesmo ao nosso “desprendimento” e às nossas virtudes.⁸⁰ Não se prender a um valor específico

⁷⁹ DELEUZE, Gilles. “Pensamento nômade”. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 57.

⁸⁰ JGB/BM, 41

significa manter distância e visão panorâmica dos valores cristalizados, das oposições de valores bem acabadas, dos valores “superiores à vida”. Para Nietzsche, os conceitos de “verdade” e “livre-arbítrio” são insuficientes e prejudiciais não somente por conta dos diversos exemplos cotidianos que os desmentem, mas, sobretudo, porque nivelam e amenizam o impacto e a expressão da ação individual. Para Nietzsche, o princípio de realidade e identidade, as estruturas representativas do direito constitucional, as religiões e superstições de toda sorte geram formas de vida dependentes. Salvar o “espírito” – entenda-se: espírito como capacidade de dissimulação e criação⁸¹ – corresponde a mantê-lo numa perspectiva disponível a compreender a vida a partir de seus elementos mentais e materiais, mas também a partir de uma ação contrária em relação à moral vigente.

⁸¹ Idem, 44.