

5

A Guerra Desesperada: Percurso e dissolução da “Grande Política”

Um povo é o rodeio que faz a natureza chegar a seis ou sete grandes homens. – Sim: para em seguida evitá-los.
Além do Bem e do Mal, 126

5.1

Mutações da “Grande Política”

A expressão “Grande Política”, utilizada por Nietzsche em momentos diversos de sua obra, revela mais que uma perspectiva diferenciada sobre os problemas de natureza política; antes, se percebe um contexto teórico complexo, depositário dos problemas centrais de seu pensamento: o niilismo, a *crítica* da religião, da democracia, das ciências – em última instância, o problema da cultura. Alguns comentadores da “Grande Política” concordam que a expressão não é “nem acidental nem periférica em relação a seu projeto filosófico global, mas origina-se (...) de suas preocupações fundamentais”¹⁹⁰. Assim, a “Grande Política” se relacionaria tanto ao “alargamento de sentido e horizonte para questões de natureza política”¹⁹¹ quanto a uma “conjunção de legislação filosófica e poder político”¹⁹² que proporia metas em vistas de uma outra possibilidade de cultivo dos casos singulares e da cultura. De um modo geral, portanto, a “Grande Política” se relaciona com as possibilidades de cultivo do tipo-homem e da humanidade como um todo, ao mesmo tempo que gera um contradiscurso endereçado à “pequena política” – expressão com a qual Nietzsche identifica os embates dinásticos e democráticos que assolam a Europa no momento em que escreve. Esta acepção, entretanto, compreende a aplicação da expressão nos fragmentos póstumos de 1888 e 1889, quando Nietzsche já defende a radicalização como caminho para uma sociedade formada por *tiranos-artistas*. É neste momento, sem dúvida, que a expressão adquire contornos mais definidos. Entretanto, a “Grande Política” já aparece em 1878 enquanto “necessidade do

¹⁹⁰ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 162.

¹⁹¹ GIACÓIA, Oswaldo. “A ‘Grande Política’: Fragmentos”. In: Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 3, São Paulo, IFCH/UNICAMP, 2002b, p.8.

¹⁹² ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 161.

desenvolvimento do poder”¹⁹³; e a partir de 1886, reaparece com outra configuração em *Além do bem e do mal* e em outros escritos subsequentes. A “Grande Política” traça um percurso próprio na obra de Nietzsche, seguindo de perto mudanças e correções de rumo que marcam seu projeto de crítica retrospectiva e prospectiva da cultura.

No entanto, em todas as ocorrências da “Grande Política”, o sentido da palavra política não corresponde às práticas e ideias da política institucional, da “política de gabinete”, nem à filosofia política contratualista, nem a quaisquer vertentes políticas, movimentos nacionais e regimes de governo, 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.”¹⁹⁴. De fato, a “Grande Política” se relaciona com esta preocupação tipicamente nietzschiana quanto ao destino da humanidade. Mas é justamente através da reconstituição de sua trajetória que percebemos o quanto a “Grande Política” deve à crítica da cultura e dos valores morais, tal como Nietzsche a concebeu – inclusive se levarmos em conta a aparição de um conceito fundamental em seu pensamento, a *Vontade de Poder*. Quer dizer: o processo de constituição da “Grande Política” acompanha de perto o desenvolvimento da crítica dos valores morais, problema central na obra de Nietzsche. É a crítica dos valores morais, sua crítica da cultura e, ainda, sua concepção original do que vem a ser uma cultura, que concentra o emaranhado de temas definidores da “Grande Política”.

A primeira ocorrência da “Grande Política” articula dois momentos simultâneos: uma crítica à submissão individual aos valores superiores, particularmente, a adesão cega dos alemães ao projeto do Estado Nacional germânico; e adota como parâmetro para esta análise os aspectos gregários da política e da cultura, exprimindo um tipo de observação sobre o tecido comunitário 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:

¹⁹³ M/A, 189.

¹⁹⁴ 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.

“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”¹⁹⁵. Em *Aurora*, a “Grande Política” aparece como “necessidade do desenvolvimento do poder (...) não apenas nas almas dos príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo.”¹⁹⁶. Trata-se de um ponto de vista sobre a política que busca a constituição do poder na própria conduta humana e não predica o desenvolvimento humano a elementos abstratos. Aqui, a “Grande Política” emerge como uma interpretação sobre a situação política europeia por meio da observação e da 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 ele possa se referir a diversos tipos de moral de diferentes países em outros trechos de sua obra –, toma a Europa de seu tempo e, particularmente, a Alemanha, como caso singular.

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. Porém, desde já, sugerimos que, ao menos em seu registro propriamente “afetivo”, isto é, em sua relação com as possibilidades da conduta e da expressão individual, a Vontade de Poder apareça 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 vida¹⁹⁷, reconhece que ele recorre à Vontade de Poder como contradiscurso à modernidade política e a seus preceitos¹⁹⁸. Mark Warren reserva um capítulo inteiro à Vontade de Poder, diferenciando cerca de sete acepções diferentes para o conceito: Vontade de Poder como prática, páthos, 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

¹⁹⁵ MAI/HHI, 481.

¹⁹⁶ M/A, 189.

¹⁹⁷ 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.

¹⁹⁸ ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político — Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 169.

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”¹⁹⁹, 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.

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 contra os valores que tendem a domesticar a Vontade de Poder. Tomando o ponto de vista do problema da cultura, Nietzsche destrincha a “necessidade do desenvolvimento do poder” que caracteriza a primeira acepção da “Grande Política”, e destaca um certo regime afetivo comum, que submete a exceção à regra como forma de produzir maiores espaços de conservação e regulação da comunidade. Por um lado, a violência e a expropriação são expurgadas do trato público e canalizadas para fora segundo a rentável economia da guerra e da institucionalização da política. Mas, em contrapartida, os indivíduos são utilizados como engrenagem de uma máquina totalmente voltada para a conservação da maioria em detrimento das exceções – o chamado processo civilizatório. 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 cultural. A “Grande Política” testemunha um momento na obra de Nietzsche em que a Vontade de Poder se refere a uma certa espontaneidade afetiva, mais palpáveis que as abstrações características da interpretação religiosa, jurídica e institucional.²⁰⁰ Ela ainda não é uma “grande” política no sentido prospectivo que a definirá mais tarde, mas pelo

¹⁹⁹ WARREN, op. cit., p. 111.

²⁰⁰ 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.)

caráter moral que Nietzsche 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. Nietzsche não parece aceitar de bom grado que o avanço da razão científica e institucional possa de fato elevar o tipo-homem a “estados mais completos de humanização”²⁰¹. A igualdade preconizada pelo aparelho jurídico-institucional não procede, sobretudo se contrastarmos com a violenta história da humanidade. A “Grande Política”, 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, 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”²⁰².

Adiante, já no contexto do projeto crítico – mais especificamente 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”.²⁰³

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 um privilégio do

²⁰¹ CÂNDIDO, Antônio. “O portador”. In.: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 411.

²⁰² JGB/BM, 254.

²⁰³ Idem, 208.

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 a incapacidade do homem moderno de estabelecer metas próprias, imanentes à sua própria vida. 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 da moral escrava. Seguindo conforme as correções de rumo do seu projeto de crítica da cultura, a introdução do conceito de Vontade de Poder reajusta e adiciona novos elementos à “Grande Política”. Nietzsche especula a respeito de uma suposta “vontade russa”, em que “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.²⁰⁴

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”²⁰⁵. Neste sentido, a *Vontade de Poder* é “essência da vida”²⁰⁶, “instinto de liberdade”²⁰⁷, “primazia fundamental das forças espontâneas”²⁰⁸ cuja natureza violentadora e conformadora deseja, em primeiro lugar, expandir-se, ampliar-se, agredir... Entretanto, a Vontade de Poder, diz Deleuze, “é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno”²⁰⁹. 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 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. Se afirma a vida, então se manifesta de forma essencialmente criadora, desestabilizadora; sua mais alta forma é a arte, mas vale recordar que a “unidade de estilo” que caracteriza as culturas mais fortes e afirmativas também pode se manifestar na política, através da educação dos casos singulares e da presença fundamental do gênio, do “espírito livre” e do artista. Se segue os valores em curso, desgarrar-se gradativamente da realidade efetiva, fortalecendo formas de vida comprometidas com valores irrealizáveis, ou, o que seria ainda mais problemático, com o vazio anódino das metas e das aspirações individuais.

²⁰⁴ Idem, 259.

²⁰⁵ Idem, 36.

²⁰⁶ GM/GM, II, 12.

²⁰⁷ Idem, II, 18.

²⁰⁸ Idem, II, 12.

²⁰⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 40.

A Vontade de Poder possui um registro direto ao nível da práxis como expressão²¹⁰, como singularidade das formas de vida, mas é preciso evitar dois contrassensos: primeiro, que a Vontade de Poder representa o desejo de obter mais poder, em um sentido político, 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 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, particularmente no valor da moral escrava? 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.”²¹¹ 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 e em uma avaliação dura e objetiva da composição moral derivada da política moderna. 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”²¹². A “Grande Política” agora seria esta capacidade de manipular o elemento diferencial da vontade por meio de um ato efetivo, um ato de grandeza, capaz de reconfigurar os valores de uma comunidade.

²¹⁰ “Nietzsche escreve que todos os “fins”, “metas”, “sentidos” são apenas maneiras de expressão e metamorfoses de uma vontade, inerente a todo acontecer: a vontade de poder... e que o mais universal e profundo instinto em todo fazer e querer permaneceu o mais desconhecido e oculto, porque *in praxi* nós sempre seguimos seu mandamento, porque nós somos esse mandamento...” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 92.

²¹¹ GM/GM, II, 11.

²¹² Idem, I, 10.

Em todas as suas acepções, a “Grande Política” é produto da crítica dos valores morais, entendida provisoriamente como análise *tipológica* e *morfológica*²¹³ da Vontade de Poder. *Tipológica* porque busca pensar os 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 efetiva²¹⁴. Por este motivo Nietzsche pode afirmar, por exemplo, que “a autêntica invenção dos fundadores de religiões é, em primeiro lugar, fixar uma determinada espécie de vida e de costumes cotidianos”²¹⁵. Portanto, a crítica investiga “as condições e circunstâncias nas quais (os valores) nasceram (...) desenvolveram e se modificaram”²¹⁶ 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. A *crítica* da cultura e dos valores corresponde ao exercício de investigação do elemento diferencial e qualitativo da Vontade de Poder expressa nos modos de vida: o alto e o baixo, o nobre e o escravo²¹⁷. 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 “ideias”. O ressentimento, a má consciência e o ideal ascético são as expressões *tipológicas* e *morfológicas* que atestam o diagnóstico nietzschiano segundo o qual a Europa “estaria fatalmente morta de sua vontade”. Todos esses modos de vida pressupõem 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

²¹³ As palavras *Tipologia* (*Typenlehre*) e *Morfologia* (*Morphologie*) são utilizadas por Nietzsche em momentos fundamentais. Em *Além do bem e do mal*, 186, 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*, 23, 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.

²¹⁴ “Ela [a vontade de poder] não é um fundamento do mundo, que produz vida, ou se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade. Muito ao contrário, as ‘configurações’ (*Gestaltungen*) apresentadas por Nietzsche são, segundo sua essência, vontade de poder. Tornar visível essa essência, nos ‘âmbitos’ de espécie diversa, é a tarefa de uma ‘morfologia’ da vontade de poder, de que se fala também em um outro plano de Nietzsche da primeira metade do ano 1888. Isso vale, precisamente, quando a vontade de poder permanece oculta em determinadas maneiras de expressão (não produções!).” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 86.

²¹⁵ FW/GC, 353.

²¹⁶ GM/GM, Pr. 6.

²¹⁷ Idem, Pr. 1.

e hábitos dos europeus. Sua crítica, pois, se direciona contra o aspecto reativo, meramente adaptativo do pensamento e da cultura modernas.

Para Nietzsche, todo corpo, todo fenômeno – “químico, biológico, social, político”²¹⁸ – é uma relação de forças, a própria força se definindo por esta relação²¹⁹. 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”²²⁰.

Assim, a “Grande Política”, como prescrição contra a “pequena política”, quer dar sentido a uma outra concepção de desenvolvimento na ordem da cultura, pautada na atividade transfiguradora, criativa. 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 possibilitaria o aumento de sua capacidade de autodeterminação. Somente a criação de outros valores, outros *para que*, e portanto, outros “modos de vida”, pode abrir caminho para a dissolução do rebanho autônomo e a reconfiguração *ativa* das relações políticas. Ao afirmar que

²¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 33.

²¹⁹ “Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade de *poder*. A qualidade ‘vontade de poder’ não é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é ‘fundamento do ser’ (*Seins-grund*). Só há ‘efetiva’ unidade como organização e combinação de *quanta* de poder.” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 84-85.

²²⁰ JGB/BM, 44.

“gostaria que a Europa adquirisse uma vontade única contra a ameaça russa”, Nietzsche indica sua preferência: que a “vontade europeia”²²¹ se desenvolvesse num sentido ativo, e não reativo; que a força plástica da vontade pudesse ser manipulada conforme suas características de interpretação e criação, e não a partir de características secundárias de adaptação e regulação. Não exatamente uma exortação à guerra, mas um contradiscurso que põe em xeque a própria confusão “dinástica e democrática”, contraditoriamente ocasionada por motivações individuais como cobiça, vaidade, ignorância... Como ele bem descreve a situação da política europeia: “opiniões públicas – indolências privadas.”²²²

5.2 A Liga antigermânica: fisiologia e cultura

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo – não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso...²²³

Zaratustra convoca para a guerra: “Deveis amar a paz como meio para novas guerras.” Mas, ele observa: uma guerra de guerreiros, não de soldados.²²⁴ Uma guerra espiritual contra toda degeneração do tipo-homem. Neste sentido, Nietzsche propõe uma abordagem radicalmente diversa da que é comumente empregada na filosofia política moderna – mais prescritivas e abstratas do que atentas para as reais motivações das ações humanas, amparadas que são pelo aporte abstrato do humanismo metafísico. O discurso político da modernidade – alicerçado pela confiabilidade do discurso comunicacional, pela validade da soberania e pela generalização do capitalismo – contrasta com as arbitrariedades institucionais, e o favorecimento de elites desprovidas de “espírito” e capacidade

²²¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, 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 europeia” indica um complexo de vontades, que por sua vez alude ao raio expressivo-valorativo imanente à produção efetiva – direcionada para a consolidação do processo civilizatório. Nietzsche busca os elementos dessa expressão na cultura, entendida como conjunto total da produção. Entenda-se: a vontade de poder não é nem resultado nem produção, mas a expressão valorativa de artefatos ideais e materiais.

²²² MAI/HHI, 482.

²²³ GD/CI, IX, 47.

²²⁴ Za/ZA, I, 10.

de transfiguração. Nietzsche ilumina um aspecto pouco valorizado no cânone da filosofia política moderna, que é a percepção segundo a qual os valores perdem sua imanência se, em primeiro lugar, desprezam o corpo. Dos seus escritos finais, 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.²²⁵

Nietzsche não esclarece os meios para a realização desta tarefa, fato que não deve criar entraves para uma interpretação do sentido político de sua crítica dos valores. Pois não é menos certo que, enquanto a filosofia política moderna – notadamente a de Rouseau e de Tocqueville – se caracteriza pela supressão da subjetividade e consequente nivelamento da condição humana, a “Grande Política”, por sua vez, representa a denúncia do niilismo, da “doença da vontade europeia”²²⁶ ocasionada por esta mesma condição. Portanto, não cabe interpretá-la à contraluz do Iluminismo e do projeto de generalização espiritual posto em marcha pelo capitalismo jurídico-intitucional, sob pena de perdermos de vista seu caráter essencialmente afirmativo. Assim, a referência à guerra não se afigura como elogio da dominação, mas como incentivo à deflagração de uma guerra espiritual contra os resultados efetivos do processo político mundial, particularmente o europeu. Entretanto, ao falar de política e de uma “guerra espiritual”, Nietzsche toca o tema da fisiologia. Qual o sentido geral desta

²²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres Philosophiques Complètes – XIV - Fragments Posthumes* (début 1888 – début janvier 1889). Paris: Gallimard, 1977, p. 377-385.

²²⁶ JGB/BM, 208.

estranha alusão? O tema da fisiologia ocupa um lugar privilegiado nesse conjunto de textos que, durante muitos anos, foram considerados preliminares a 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?”²²⁷ Fazem parte, portanto, não somente da última fase da produção de Nietzsche, mas, precisamente, dos últimos dias antes que a doença lhe acometesse definitivamente.

Qual o propósito de Nietzsche quando une esses dois temas num só contexto? Em primeiro lugar deve-se observar que, nestes fragmentos, a “Grande Política” adquire uma dimensão temática diversa em relação às citações anteriores. Aqui, me parece, a “Grande Política” concatena dois temas fundamentais em Nietzsche: o papel do corpo em sua noção de cultura e a “criação de valores”, um dos pontos mais problemáticos de seu pensamento tardio. O primeiro elemento, retrospectivo, refere-se à crítica dos valores morais e como esta crítica despreza a profunda ligação do corpo com as dinâmicas afetivas e com a dita “consciência”; o segundo, prospectivo, refere-se à condição inescapável desta mesma cultura, capaz de criar, mas também de esquecer que criou, tornando-se beneficiária ou escrava de sua própria criação. Durante toda sua obra, Nietzsche se refere com veemência a esses dois temas, à cultura e à criação, sem entretanto uní-los sob a forma consistente de uma proposta. Sob que forma Nietzsche percebe a emersão desses “novos valores”? E seria a guerra produto de seu advento? Seria possível, ou mesmo desejável, criar valores segundo uma utilidade, ou mesmo adequar-se a esses valores? Se admitimos a dimensão afirmativa deste pensamento, deveríamos supor que Nietzsche, de fato, deseja produzir em seus leitores a mudança de foco nas questões políticas. Neste sentido, é talvez no fragmento acima a primeira ocorrência da “Grande Política” em que ele fornece uma prescrição para seu projeto de renovação da cultura europeia. Ele

²²⁷ 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.

afirma que, para fazer valer uma “Grande Política”, deve-se “tornar a fisiologia a mãe de todas as coisas”. Deve-se suspeitar de tamanha generalidade, mas ao mesmo tempo se perguntar pela necessidade de ajustar o foco: a fisiologia, tornando-se mãe de todas as coisas, passa a figurar como critério na relação entre o corpo e a exterioridade, papel que na modernidade é desempenhado pela fantasmagoria do humanismo metafísico. Mas não se trata de uma mera inversão, como analisaremos abaixo.

Se a crítica dos valores morais, tal como Nietzsche a compreende, se dedica a promover uma avaliação total dos artefatos morais que perpassam a constituição do mundo contemporâneo, sobretudo os valores modernos que amparam os sistemas políticos; se esta crítica assume a consciência de que se exerce dentro de limitações ontológicas dadas; se, por outro lado, esta crítica não pode prescindir de um “cultivo de si” e de uma preparação para a experimentação; e se, enfim, a crítica é inseparável de uma *ação* em favor da cultura, então, só se pode concluir que a “Grande Política”, como tomada de consciência e ação criadora, figura como corolário do projeto crítico, tal como Nietzsche o concebeu. Longe de confirmar a cultura europeia oficial, esta “Grande Política” remete a uma relação entre os instintos e o gosto, pois deve derivar-se do mais “alto sentimento” (*hohe Stimmung*). Por sua vez, este alto sentimento permanece atrelado a uma relação entre os impulsos e as condições fisiológicas que interagem com o corpo. Algumas conexões entre fisiologia e cultura são, portanto, elementos efetivos desta “Grande Política”.

O tom talvez um tanto excessivo do autor não torna o assunto menos importante, fundamental no pensamento nietzschiano tardio. Uma tal referência à fisiologia, situada num contexto teórico basicamente político, não deve ser tomada como mero desatino sem que se recorde o problema do niilismo e a sua relação fundamental com a fisiologia. Como “*desejo de vingança contra a vida*”²²⁸, o niilismo europeu deriva, entre outros fatores, 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, que não atentam para a relação intrínseca entre aspectos afetivos e fisiológicos, que, por sua vez, permitem o

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres Philosophiques Complètes – XIV - Fragments Posthumes* (début 1888 – début janvier 1889). Paris: Gallimard, 1977, p. 377-385.

desenvolvimento de um contexto cultural e social perpassado pelo nivelamento, pela obediência e pela “convicção”. Portanto, não são de modo algum gratuitas as referências, em *Ecce Homo*, que Nietzsche faz à alimentação, ao clima, ao lugar e à distração, em suma, aos fatores externos que se relacionam e produzem as condições de atividade dos corpos, no caso o corpo humano. Ao contrário: as características de sua sabedoria – a detecção e eliminação do ressentimento²²⁹, o desenvolvimento do faro para questões psicológicas²³⁰, a “segunda visão”²³¹ – têm por base as características de sua “inteligência”, isto é, os elementos que determinam as condições de possibilidade do “pensamento”. Não que esta composição anteceda o pensamento, pois não se trata de afirmar a proeminência do orgânico sobre o inorgânico. Ao contrário, vinculado ao poder de entender – ou, como em uma de suas metáforas prediletas, “digerir” – como que afirmados no mesmo passo, impõem-se os elementos que o cristianismo e a metafísica trataram de tornar contrários às prescrições do poder estabelecido. Determinar os elementos constitutivos (alimentação, o clima, o lugar) e o elemento relacional (a distração), vinculados à produção da “inteligência”, indicam o esforço de Nietzsche em “restituir o pensamento às forças corporalizantes”.²³² Mas o corpo pra Nietzsche é o lugar dos impulsos – ou melhor, da luta entre impulsos²³³. “Consideradas certas forças presentes no seio de um indivíduo e as lutas e as coerções vindas do exterior, quem fará delas mestres, quem fará escravos?”²³⁴ O livre-arbítrio – critério metafísico por definição – se alimenta da identidade como sua ficção maior, como a cristalização de certos impulsos na ilusão de um “eu consciente”. Esta cristalização, por sua vez, nos remete novamente ao problema do nivelamento: o “eu consciente”, como preposto para o critério de identidade, mas também de inteligibilidade, se relaciona com a necessidade de preservação e manutenção dos grupamentos humanos, mas a preservação e a manutenção, como critérios para práticas vitais, indicam um baixo grau de experimentação e autodeterminação. Reivindicando a restituição do pensamento às forças corporalizantes, Nietzsche não propõe o irracionalismo ou o *laissez aller*, mas, contra a falácia metafísica, o reconhecimento e a consciência do jogo

²²⁹ EH/EH, I, 6.

²³⁰ Idem, I, 8.

²³¹ Idem, I, 3.

²³² KLOSSOWSKI, op. cit., p. 51.

²³³ JGB/BM, 19.

²³⁴ KLOSSOWSKI, op. cit., p. 29.

inconsciente, travado no âmago do corpo, entre as forças impulsivas que dominam e que são dominadas, para tomar o partido dos impulsos dominantes. Como assinalamos acima, a própria “consciência” de onde se produz esta reflexão se sabe submetida a processos e forças que não domina. Nietzsche propõe que a cultura e o pensamento sejam criados e avaliados segundo a força irrepresentável e insubmissa dos impulsos dominantes, plásticos, criadores. Trata-se não de uma defesa da inconsciência ou de um irracionalismo inconsequente, mas de um esforço intelectual no sentido de reintegrar de forma contundente o problema da vida ao pensamento moderno. Para tanto, Nietzsche começa reconhecendo que:

Em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.²³⁵

A percepção de que o pensamento consciente é um sintoma de algo maior, a vida, uma “consciência da inconsciência”²³⁶, consciência dos impulsos e de sua linguagem específica, mas também o cultivo da “alta tonalidade da alma” – e, portanto, dos aspectos fisiológicos a ela associados –, constituem para Nietzsche a “rigorosa disciplina de si” que fundamenta a “Grande Política” e a sua declaração de guerra. Pois, se a declaração de guerra é direcionada ao rumo que toma a cultura sob a organização dos estados nacionais, convém abordar o problema na contramão dos que pensam e agem em favor da conservação do Estado e de seu papel tutelar. E mais: convém pensar e agir na contramão da vida para a qual nos empurram as condições políticas dadas no contexto em que pensamos e agimos, sejam condições políticas ou individuais. E, neste ponto, ressaltamos uma característica crucial do pensamento de Nietzsche, cuja inspiração podemos atribuir a Goethe, qual seja: a busca pela totalidade, contra a separação de razão, vontade, sensualidade e sentimento.²³⁷ A ligação simultânea entre fisiologia, impulsos, ação, moral e costumes em Nietzsche é, de certa forma, fundamental para a compreensão da dimensão política de seu pensamento, tanto em seus aspectos retrospectivos (críticos ao estado e aos rumos da política europeia) quanto em seus aspectos prospectivos (a “Grande Política”). A moral que dá suporte ao senso de nação na

²³⁵ Idem, p. 11.

²³⁶ Idem, p. 80.

²³⁷ GD/CI, IX, 49.

Alemanha do Rei Guilherme, de Bismarck e mesmo de Wagner é tomada por Nietzsche como valor externo, definido metafisicamente, mas que todavia confere ao rebanho autônomo uma coesão prática e, sobretudo, útil.

Nietzsche nota que a situação da “Nova Alemanha” se ampara em valores adquiridos hereditariamente, conservando o processo militaresco de endurecimento e, segundo ele, de mediocrização da cultura do período bismarckiano. O que caracterizava a “Grande Política” em *Humano, demasiado humano* era justamente a valorização da obediência em sintonia com o desenrolar dos acontecimentos históricos, o que Nietzsche chamava ironicamente de “necessidade do desenvolvimento de poder”.²³⁸ Os termos políticos desta discussão, entretanto, adquirem uma dimensão diferenciada, pois seu critério não é a organização da sociedade civil, mas o cultivo da cultura, da “alta cultura” (lembrando que não se trata da cultura europeia moderna, mas de uma cultura amparada no “alto sentimento”).

O diálogo de Nietzsche com a fisiologia é marcado por uma série de situações inusitadas. 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.²³⁹

²³⁸ M/A, p. 133.

²³⁹ MONTINARI, Mazzino. “Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos”. São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3, p. 85.

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 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.²⁴⁰ Percebe-se um afastamento gradativo das questões propriamente filosóficas e especulativas em direção a uma guerra renitente 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.²⁴¹

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 resultaria num regime de poder comprometido somente com a manutenção do Estado-nação, 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 compreendida durante o século XX. Como Burckhardt, Nietzsche voltou-se para uma investigação da história da cultura, aliando todos os elementos de sua crítica

²⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres Philosophiques Complètes – XIV - Fragments Posthumes (début 1888 – début janvier 1889)*. Ed. crítica org. por Colli e Montinari. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1977. p. 384.

²⁴¹ JANZ, Curt Paul. *Nietzsche: Biographie*. Trad. do alemão por Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch e Maral Ulubeyan. Paris: Gallimard, III Tomos, 1984, p. 394.

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 iminente”²⁴² 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”²⁴³ 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.²⁴⁴

Diante da incerteza gerada pela situação política europeia, para 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 alinham para projetar um contradiscurso inconveniente do ponto de vista dos valores em curso. Esta tensão, nos parece, adquire um caráter exortativo na medida em que a “Grande Política” é uma perspectiva, mas também, e sobretudo, uma ação. Se, como ele afirma, “o tempo da pequena política chegou ao fim”, então não se trata de constituir uma nova modalidade da política institucional. Nietzsche exorta o leitor à *realização* de uma “Grande Política”.

A “Grande Política”, portanto, é inseparável de uma ação ou atividade e representa uma guerra desesperada contra tudo aquilo que compactua com a política moderna. As formas morais, isto é, os modos de vida correntes, instituem uma contranatureza, pois acusam os sentidos e os instintos, indicando 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 afirmar. Mas é certo que o trabalho aviltante, a alimentação desregrada – o próprio desconhecimento da repercussão da alimentação sobre a produção dos afetos²⁴⁵ –

²⁴² Idem, T. III, p. 394.

²⁴³ No original, *corset de fer*. N. do T.

²⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres Philosophiques Complètes – XIV – Fragments Posthumes (début 1888 – début janvier 1889)*. Op. cit., p. 395.

²⁴⁵ Cf. EH/EH, II, 1.

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 do comportamento afetivo que faz a manutenção e dá sustentação à submissão dos grupamentos sociais à forma-Estado. Entretanto, deve-se notar que não se trata de um estímulo ao individualismo, pois ao mesmo tempo em que a disciplina corporal deve se estabelecer individualmente, ela deve também compactuar com a formação da cultura. Assim, interdita-se a possibilidade de se conceber o pensamento de Nietzsche sob a rubrica do individualismo aristocrata, pois o cultivo individual, no mais das vezes, estimula na comunidade tanto a rejeição quanto a inclinação a realizar alterações no código vigente, e esta disposição tem como ponto de partida a possibilidade de alteração na sua própria constituição afetiva. Por um lado, a possibilidade de cultivo individual, no qual o indivíduo desprende-se da submissão aos valores gregários, em direção a uma independência relativa; por outro lado, a possibilidade deste comportamento se espalhar, se expandir, ainda que de forma truncada e nem sempre positiva. A liga-antigermânica representa o desejo de Nietzsche de concretizar uma experiência social na qual somente os indivíduos que detêm a percepção do “alto sentimento” compartilhem outros modos de vida e busquem estimular o corpo, não arruiná-lo. No percurso dessa experiência, supõe-se, o compartilhamento social, tal qual o moral e o cultural, são inevitáveis, pois, como Nietzsche afirma, “não temos o direito de atuar isoladamente em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade.”²⁴⁶

²⁴⁶ GM/GM, I, 2.