

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

FACULDADE DE FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ADRIANO DOS SANTOS PEREIRA

PARA UMA GENEALOGIA DA POLÍTICA: NIILISMO, IDEAL ASCÉTICO E GRANDE POLÍTICA EM NIETZSCHE

Belém - PA
Julho 2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
FACULDADE DE FILOSOFIA

ADRIANO DOS SANTOS PEREIRA

PARA UMA GENEALOGIA DA POLÍTICA: NIILISMO, IDEAL ASCÉTICO E GRANDE POLÍTICA EM NIETZSCHE

Dissertação de mestrado submetida à banca do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.
Área de concentração: Estética, Ética e Filosofia Política.

Belém - PA
Julho de 2024

ADRIANO DOS SANTOS PEREIRA

PARA UMA GENEALOGIA DA POLÍTICA: NIILISMO, IDEAL ASCÉTICO E GRANDE POLÍTICA EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Estética, Ética e Filosofia Política.

Data da aprovação: ____/____/_____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

_____
Prof. Dr. IVAN RISAFI PONTES
Orientador - PPGFIL/UFPA

_____
Prof. Dr. RAFAEL GUIMARÃES TAVARES DA SILVA
Examinador Externo - UECE

_____
Prof. Dr. GERALDO PEREIRA DIAS
Examinador Externo - IFPB

Aos desconhecidos amigos fiéis à terra.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem a amizade e a força que as relações humanas instigam em minha vida. Estes amigos são, primeiramente, de minha família: agradecimentos ao eterno amor de minha mãe, de minha irmã, de minha madrinha e minhas saudosas vovós. Essas mulheres maravilhosas me mostraram a potência que emana da leveza. É um privilégio ter a força delas a impulsionar constantemente os valores de minha vida.

Aos amigos que a vida me trouxe, desde a infância até hoje. Um especial salve para pessoas cujo brilho iluminam partes fundamentais de minha formação como ser humano. Ao meu primeiro amigo, meu irmão Andrey e sua inteligência e sensibilidade inspiradora. Ao meu melhor amigo, Raphael, meu camarada de sempre e testemunha de todas as fases de meu amadurecimento. Ao Marcelo, meu bom companheiro na arte de musicar e chorar a vida. Ao Rodolfo, meu irmão de simpósio, cuja sapiência me trouxe ao curso de filosofia. Ao grande Adamor por seu humor e espírito livre que tanto me aliviou em momentos tenebrosos. À Raisa e toda a sua família por todo acolhimento, afeto e suporte os quais sempre serei grato. À Rayana, obrigado pela habilidade exímia na arte perdida da conversa, bem como pelas longas risadas terapêuticas. À Jojo, ao Chaplin, ao Espeto e à Naná, meus pequenos amigos e guardiões de todos os momentos. Aos meus incríveis colegas de graduação e mestrado, pessoas curiosas, incomodadas e insatisfeitas que sempre me potencializam a vontade.

Também devo um agradecimento especial também devo aos meus queridos professores ao longo da vida, mas devo citar especificamente dois deles: professor Agostinho, meu mestre inspirador que sempre confiou em meu potencial com muita dedicação e bom humor. E ao meu querido amigo Ivan, que é o modelo de educador que eu desejo ser para alguém um dia. Agradeço também à UFPA por me proporcionar conhecer pessoas incríveis que não poderia encontrar em outro lugar.

Por fim, mas não menos importante, uma gratidão do tamanho da eternidade ao melhor amigo que nunca conheci; ao mestre do eterno retorno, obrigado por me deixar confuso, incrédulo e potente. E, consequentemente, um agradecimento à terra que piso, que me permite e sustenta a vida.

"Não há grande ou pequeno
Para a alma que tudo cria:
E onde ela está, todas as coisas são;
E ela está por toda parte"

Ralph Waldo Emerson, História

PARA UMA GENEALOGIA DA POLÍTICA: NIILISMO, IDEAL ASCÉTICO E GRANDE POLÍTICA EM NIETZSCHE

Por Adriano S. Pereira adrianospereira@outlook.com

RESUMO: Esta dissertação investiga a potência crítica do método genealógico de Friedrich Nietzsche para o pensamento político. Partindo da hipótese de que a genealogia nietzschiana não se limita a analisar as práticas instituídas da política moderna, mas constitui uma ferramenta para desmontar a própria noção de política forjada sob o domínio do discurso ascético, a pesquisa percorre a obra *Para a genealogia da moral* como fio condutor. No primeiro capítulo, examina-se como o estilo filosófico de Nietzsche e sua articulação entre linguagem e psicologia fundamentam a genealogia enquanto crítica imanente dos valores. O segundo capítulo aborda a relação entre verdade e niilismo, demonstrando que a luta do ideal de verdade contra o sentimento niilista engendrou, paradoxalmente, uma prática política de negação da vida, da natureza e da Terra. Por fim, analisa-se o ideal ascético e a figura do sacerdote como operadores dessa política niilista, para, então, contrapor a "pequena política" dos Estados modernos – expressão dessa mesma negação – à "grande política" nietzschiana, concebida como a tarefa de superação do niilismo e de afirmação criadora da existência.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche; Genealogia; Política; Ideal Ascético; Niilismo; Grande Política.

ABSTRACT: This thesis investigates the critical power of Friedrich Nietzsche's genealogical method for political thought. Starting from the hypothesis that the Nietzschean genealogy is not limited to analyzing the established practices of modern politics, but rather constitutes a tool for deconstructing the very notion of politics forged under the dominion of ascetic discourse, this research follows the work *On the Genealogy of Morality* as its guiding thread. In the first chapter, we examine how Nietzsche's philosophical style and his articulation between language and psychology ground genealogy as an immanent critique of values. The second chapter addresses the relationship between truth and nihilism, demonstrating that the struggle of the ideal of truth against the nihilistic feeling paradoxically engendered a political practice of denial of life, nature, and the Earth. Finally, we analyze the ascetic ideal and the figure of the priest as operators of this nihilistic politics, in order to contrast the "petty politics" of modern States – an expression of this very denial – with the Nietzschean "great politics" conceived as the task of overcoming nihilism and affirmatively creating existence.

Keywords: Friedrich Nietzsche; Genealogy; Politics; Ascetic Ideal; Nihilism; Great Politics.

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas da obra de Nietzsche..... 5
INTRODUÇÃO..... 6
1. A GENEALOGIA POLÍTICA.....9
1.1 Pensamento e estilo: Sobre o perigo de ser mal compreendido.....9
1.2 Genealogia como método crítico da política..... 24
1.3 Linguagem, psicologia e política..... 32
2. VERDADE E NIILISMO.....45
2.1 A vontade de verdade como impulso artístico..... 45
2.2 A verdade contra o niilismo.....55
2.3 A morte de Deus e o niilismo moderno.....65
3. IDEAL ASCÉTICO E POLÍTICA.....76
3.1 O ideal ascético..... 76
3.2 O sacerdote ascético..... 84
3.3 Pequena política e Grande política.....95
CONCLUSÃO.....111
BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA..... 115
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA..... 116

Lista de abreviaturas da obra de Nietzsche

A – Aurora

ABM – Além do bem e do mal

AC – O Anticristo

CI – Crepúsculo dos ídolos

Co. Ext. II – Considerações extemporâneas II: da utilidade e desvantagem da história para a vida

Co. Ext. III – Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador

Co. Ext. IV – Considerações extemporâneas VI: Richard Wagner em Bayreuth

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos

CW – O caso Wagner

EH – Ecce homo

FTG – A Filosofia na idade trágica dos gregos

GC – A gaia ciência

GM – Para a genealogia da moral

HHI – Humano, demasiado humano (vol. 1)

HHII, AS – Humano, demasiado humano (vol. 2): o andarilho e sua sombra

HHII, MS – Humano, demasiado humano (vol. 2): miscelânea de opiniões e sentenças

KSA – Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe – KSA

NT - O Nascimento da Tragédia

NW – Nietzsche contra Wagner

Za – Assim falou Zaratustra

PARA UMA GENEALOGIA DA POLÍTICA: NIILISMO, IDEAL ASCÉTICO E GRANDE POLÍTICA EM NIETZSCHE

Por Adriano S. Pereira[1] *adrianospereira@outlook.com*

INTRODUÇÃO

Este escrito parte de um incômodo que surge de meu interesse pela temática política em relação aos meus estudos de Nietzsche. A política pela perspectiva de Nietzsche sempre se mostrou em minha experiência acadêmica como algo obscuro, como um absurdo incompatível entre o pensamento público e o aparente irracionalismo nietzschiano. Com o tempo, percebi que o incômodo que sentia é o de perceber como uma crítica tão profunda da cultura moderna *não* é lida com uma crítica à nossa política. Assim que comecei esta pesquisa, percebi que tal incômodo transparece também em muitos dos estudos filosóficos sobre o pensamento de Nietzsche. Sua rejeição aos pressupostos que estruturam o que entendemos por "política" se afasta do comodismo dogmático da filosofia ocidental, habituada a pensar política de um ponto de vista sistematizado à luz de certos conceitos ideais que, por conseguinte, motiva certa relutância acadêmica em compreender Nietzsche também como um pensador político. De fato, se o empreendimento político da filosofia tradicionalmente se deu pela criação de regras racionais para a deliberação sobre a coletividade, isto não poderia ser mais contrário à proposta filosófica de Nietzsche. De fato, não há em Nietzsche uma tentativa de normatizar uma filosofia política segundo regras racionais, o que não é suficiente para negar que sua obra contém, paralelamente à sua profunda crítica da cultura ocidental, um problema político. Assim, a fundamentação interpretativa de um possível pensamento político desenvolvido por Nietzsche está diretamente ligada ao diagnóstico do mal estar presente na cultura moderna, bem como as origens de seu modo de controle coletivo. Uma leitura política de Nietzsche mobiliza uma compreensão crítica sobre os valores que fundamentam os ideais caros à cultura dos modernos ocidentais, relacionando-a com os poderes políticos que operam para criar e propagar tais valores culturais. A abordagem genealógica de Nietzsche, ao permitir buscar a história das significações linguísticas, busca na procedência dos valores morais a justificação dos valores políticos que norteiam o paradigma do pensamento político moderno.

Se o poder sobre a verdade está diretamente ligado ao poder político, uma crítica

[1] Mestrando de Filosofia da Universidade Federal do Pará.

política interpretada pelo obra de Nietzsche é pertinente para colocarmos em questão não apenas as ideologias políticas modernas em suas particularidades conceituais, mas instigar ao pensamento político que mesmo a concepção *do que é* política está implicada por certos valores morais que contradizem a condição humana em sua materialidade cultural. A criação do valor de verdade foi capaz de instrumentalizar o poder da linguagem para elaborar valores políticos de controle e domesticação dos humanos, tornando o próprio conceito de política cada vez mais distante da materialidade coletiva dos humanos. Os ideais por trás do desenvolvimento do pensamento político moderno se fundamenta em determinados valores que guardam no poder linguístico de uma cultura o controle e a condenação dos corpos por meio de ideias e seus discursos. A linguagem, conforme buscarei argumentar à luz do pensamento de Nietzsche, é uma ferramenta política de guerra capaz de subjugar povos inferiorizados pela imposição de significados superiores. Portanto, investigar a política pela via genealógica parece pertinente para discutir os pressupostos e consequências da cultura política ocidental. Dito isto, esta pesquisa tem como fim delinear um possível (e incômodo) "Nietzsche político" a partir de uma leitura de sua crítica cultural que, por meio do procedimento genealógico, descreve criticamente os princípios morais que norteiam a sistematização da vida humana aos fins do domínio das massas e dos recursos materiais da terra.

Esta pesquisa adota como método de abordagem o *estrutural-genético* proposto por Victor Goldschmidt[2]. Tal escolha justifica-se pela natureza do objeto: investigar a genealogia como crítica política em Nietzsche requer, primeiramente, uma análise estrutural que apreenda a relação conceitual de *Para a Genealogia da Moral*, obra que será o principal fio condutor desta pesquisa em seu *tempo lógico*, isto é, na necessidade interna que articula os conceitos de verdade, niilismo, ideal ascético e política. Paralelamente, a dimensão *genética* do supracitado método permite situar a crítica nietzschiana em seu *tempo histórico*, considerando o diagnóstico do niilismo moderno e das formas políticas do século XIX sem, contudo, reduzir a filosofia a uma mera expressão dos fenômenos de causas externas. Portanto, julgo que o método de Goldschmidt oferece uma ferramenta importante para evitar dois riscos opostos: uma leitura meramente *externalista*, que explica Nietzsche somente por

[2] Nas palavras de Goldschmidt: "A interpretação genética, sob todas as suas formas, é ou pode ser um método científico e, por isso, sempre instrutivo; em compensação, buscando as causas, ela se arrisca a explicar o sistema além ou por cima da intenção de seu autor; ela repousa freqüentemente sobre pressupostos que, diferentemente do que acontece na interpretação dogmática, não enfrentam a doutrina estudada para medir-se com ela, mas se estabelecem, de certo modo, por sobre ela e servem, ao contrário, para medi-la." (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139).

seu contexto interno, e uma leitura *não-histórica*, que seria a de ignorar o contexto externo de onde brota sua crítica cultural.

Para interpretar o teor político da genealogia levada a cabo por Nietzsche, é imprescindível preliminarmente relacionar sua crítica dos valores morais às suas particularidades estilísticas, bem como observar as orientações que o escritor Nietzsche exige de seus intérpretes. Desta forma, pretendo demonstrar como a singularidade estilística é determinante para uma interpretação não apenas do conteúdo político de Nietzsche, mas também para compreender sua forma e posicionamento confrontacional diante dos valores éticos e estéticos que permeiam a cultura moderna.

1. A GENEALOGIA POLÍTICA

1.1 Pensamento e estilo: Sobre o perigo de ser mal compreendido.

A temática política em Nietzsche não é o principal enfoque no qual a maioria de seus leitores e comentadores costumam se deter. No entanto, não apenas os escritos de Nietzsche apresentam temas pertinentes aos problemas políticos da modernidade, mas também é notável a pluralidade de leituras que ecoam a partir de seu pensamento para a discussão política do pensamento contemporâneo. As múltiplas recepções da crítica cultural de Nietzsche e sua grande disparidade interpretativa ocorre, conforme buscarei elucidar, como consequência do caráter polissêmico e particular de seu discurso sobre os problemas humanos. Da perspectiva do pensamento político, todas as filosofias e ideologias pós-modernas mais ou menos reivindicam para si a figura de um "Nietzsche racionalizado" ao propósito de algum sistema próprio de fins, o que resulta em inúmeros equívocos e contradições interpretativas. Isto ocorre em decorrência de uma leitura que busca compreender Nietzsche como mais um filósofo que integra a longa história da filosofia e, por conseguinte, deve ser mobilizado para as diversas finalidades dos ideais humanos. Por sua vez, é comum em algumas interpretações políticas derivadas de Nietzsche se percam em meio ao labirinto de significados que protegem a expressão de seu pensamento. Por isso, julgo pertinente que entender como a questão do estilo de Nietzsche se impõe na compreensão de seu pensamento fornece importantes considerações sobre seu modo de confrontar os valores morais e políticos, bem como pensar de que forma sua crítica dos valores possibilita novos sentidos para os fenômenos psicológicos e políticos da humanidade.

> De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear — fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia… (EH, *Por que sou tão sábio*, §2, 2022, p. 15).

Ecce Homo (1889) representa a última crítica de Nietzsche, a crítica afirmativa de si mesmo enquanto indivíduo e filósofo-escritor. Este escrito fornece um valiosíssimo comentário para compreender Nietzsche como indivíduo e autor, expressando a motivação de sua contraposição diante da história do pensamento. Julgo que a importância de *Ecce Homo* para esta pesquisa está nos comentários autobiográficos que Nietzsche mobiliza para expressar sua perspectiva filosófica particular. Identificar as características do estilo

filosófico de Nietzsche, conforme buscarei expor, é uma pré-condição para não colocarmos suas ideias no pré-existente modelo de filosofia política. Neste sentido, a importância do estilo para Nietzsche é servir como alerta aos leitores que anseiam colocá-lo sob o júdice dos princípios políticos racionais. *Ecce Homo* mostra que o estilo filosófico de Nietzsche é fruto de sua vida, de uma condição trágica que o impôs a guerrar sorrindo contra o cruel destino de uma doença. Esta guerra foi travada também por meio de sua filosofia trágica que afirma a vida mesmo em suas dores. "A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço" (EH, *Por que sou tão sábio*, 1, p. 14). A condição trágica de Nietzsche se expressa na tensão entre a limitação material de seu corpo e a vontade de vida afirmada pelo seu pensamento. Aquele que ousa criar novos valores depende de uma vida que o permita exercer a existência de um modo singular, logo, a vida de um artista consumado sempre acaba sendo expressa em sua obra. Nietzsche personifica tal máxima: sua biografia expressa sua obra, e sua obra expressa sua biografia.

> A última coisa que eu prometeria seria "melhorar" a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para "ideais") — isto sim é meu ofício (EH, Prólogo, §2, 2022, p. 10).

A intenção de Nietzsche em *Ecce Homo* é apresentar o homem por trás do ataque aos valores ocidentais. Este escrito é a expressão de um homem que não quer ser confundido. Nietzsche não quer ser confundido com aqueles que a cultura idólatra chama de "santos" e "virtuosos"; sua preocupação se volta para expressar sua contraposição ao modo de valorar o pensar e o agir baseados na contranatureza da cultura humana, a moral cristã. Ao final de *Ecce Homo*, fica clara a oposição que esta obra busca delimitar. "Fui compreendido? Dioniso contra o Crucificado"[3]. O Crucificado, símbolo da hegemonia moral dos ideais cristãos sobre a cultura moderna, deve ser confrontado por sua contradição, a força dionisíaca que urge pela destruição de todo valor que não serve à vida. O cristianismo, por toda sua histórica instrumentalização da culpa e ressentimento contra a vida, é também o fundamento moralizante que coordena os princípios do pensamento idealista. Portanto, Nietzsche se propõe ao confronto crítico pois este possibilita a superação dos valores desta contranatureza institucionalizada na cultura humana.

> A palavra "super-homem", para designação de um tipo que vingou superiormente,

[3] EH, *Porque eu sou um destino*, §9, p. 106.

> em oposição a homens “modernos”, a homens “bons”, a cristãos e outros niilistas — palavra que na boca de um Zaratustra, o aniquilador da moral, dá o que pensar — foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo “idealista” de uma mais alta espécie de homem, meio “santo”, meio “gênio”... (EH, *Por que escrevo livros tão bons*, §1, 2022, p. 37).

É preciso ser compreendido para não ser confundido. Para tanto, é preciso se diferenciar dos idealistas moralizados pelo domínio tirânico do cristianismo sobre a cultura, é preciso enfrentá-lo no campo de suas pretensas verdades. A importância da singularidade artística para Nietzsche o afasta de ser mais um filósofo da tradição filosófica, bem como demarca sua oposição aos mesmos. Diante de um modo de pensar moralizado pela contranatureza do idealismo cristianizado, Nietzsche se apresenta como “o discípulo do filósofo Dioniso” pois assim expressa não só sua distância do idealismo moderno, mas também sua singularidade delimitada por tudo aquilo que ele *não é*. O filósofo-escritor que aqui aparece *não é* um “colosso-moral”, nem pretende ser um santo de virtudes dotado de uma nova verdade, um novo ídolo filosófico. Ao contrário, Nietzsche prefere ser o sátiro ao santo. Seu pensamento é a dinamite cuja explosão pode colocar abaixo a estrutura do mundo moralmente idealizado. Não ser confundido é clarificar sua direta oposição aos idealismos filosóficos e ser uma ruptura que expõe a fragilidade dos supostos valores absolutos.

> Eu não sou um homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião — religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas... Não quero “crentes”, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo às massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem santo: perceberão por que publico este livro antes, ele deve evitar que se cometam abusos comigo… (EH, *Por que eu sou um destino,* §1, 2022, p. 72).

A motivação de Nietzsche em não ser confundido significa também uma preocupação de como seria interpretado. Seu pensamento não é para qualquer pessoa. Não serve àqueles que buscam conservar valores, nem àqueles que buscam a utilidade do pensamento. Nietzsche não busca esclarecer. Contrariamente a esta tendência fundamental da filosofia ocidental, a escrita de Nietzsche guarda um caráter *apotropaico*, que busca *proteger* significados para selecionar seus leitores a fim de evitar más compreensões e corruptelas de seu pensamento. Por este motivo, a *arte do estilo* é de suma importância para Nietzsche, bem para compreender a perspectiva da qual parte sua possível leitura política. Sua filosofia não somente funciona em oposição ao conteúdo da tradição filosófica, mas também em oposição à sua forma. “Melhorar o estilo — significa melhorar o pensamento, e nada senão isso! —

Quem não o admite imediatamente, também jamais se convencerá disso."[4] A obra de Nietzsche, em seu estilo multifacetado, é o seu ataque e sua defesa contra os grandes do gênero literário, contra a forma e o conteúdo do que se fez enquanto filosofia até então. Por consequência, Nietzsche é o antípoda de um estilo específico de expressar o pensamento, relacionado às tradições derivadas da recepção dos ideais platônicos e suas ramificações até o idealismo moderno. A característica estilística da tradição filosófica ocidental é o sistema interpretado a fins universais, que se estrutura conceitualmente sob pressupostos considerados puros e absolutos e, por conseguinte, apartados da contingência do que é material. A pressuposição de certas verdades absolutas justificam a universalidade das ideias sobre um ente racional humano, bem como determina um certo *ethos* universal, a ação racional. A razão, que passa a ser a faculdade ideal e determinante do agir, é uma das idéias humanas que resultam do cultivo histórico de uma determinada moralidade dominante que justifica-se pela pretensa universalidade de seu discurso. Os sistemas são a forma que a crescente complexidade das idéias racionais se expressam e, portanto, é uma característica determinante do estilo artístico do que o ocidente chamou de "a filosofia" ao longo de sua história. Da perspectiva da arte do estilo, a filosofia pode ser interpretada enquanto um gênero literário que tem seu estilo próprio na sistematicidade.

> Dir-se-ia que os diferentes conceitos filosóficos não são nada arbitrários, que não se desenvolvem separadamente, mas que mantêm certo parentesco. Precisamente por isso, ao fazer sua aparição na história do pensamento, não deixam de pertencer a um mesmo sistema, exatamente o mesmo que os diversos representantes da fauna do continente. É isso que se percebe na segurança com que os mais diferentes filósofos vêm a ocupar por sua vez seu posto dentro de um determinado esquema prévio das possíveis filosofias. Uma magia invisível os obriga a percorrer incessantemente a mesmo círculo, por mais independentes que se creiam, um dos outros, em sua vontade de elaborar sistemas, algo os impulsiona a sucederem-se numa determinada ordem, que é, entretanto, a ordem sistemática inata dos conceitos de seu parentesco essencial. Na verdade, seu pensamento consiste menos em investigar que em reconhecer, recordar, voltar atrás, reintegrar uma zona muito antiga e distante da alma donde saíram esses conceitos que não procuram descobrir. A atividade filosófica nesse aspecto, é uma espécie de atavismo do mais elevado grau (ABM, *Do preconceito dos filósofos*, §20, 2001, p. 29).

O pensamento ocidental moderno, apesar de todo esclarecimento da epistemologia racional, ainda se reproduz em um único caráter estilístico, o estilo dos sistemas e seus fins universais. Filósofos modernos são herdeiros de uma longa tradição de sistematização conceitual; empreendem as bases de seu pensamento partindo de conceitos e premissas "dos grandes filósofos", bem como de seus preconceitos, para então considerá-los como

[4] HH II, *O andarilho e sua sombra*, §131.

pressupostos verdadeiros que permitem integrar novas máximas ao sistema de pensamento preexistente. A expressão filosófica que se segue ao platonismo, estilo filosófico dominante por vezes tomado como "a filosofia em si", parece buscar incessantemente uma concórdia com as formas pré-determinadas de pensar, nunca buscando superar o caráter atávico que uma valoração de pretensões universais. Segundo Nietzsche, há na vontade dos filósofos uma ânsia pela organização sistemática das coisas em conformidade com certas verdades absolutas, metafísicas. A *vontade de verdade* é refinada a uma *vontade de sistema* que, em um contexto de desenvolvimento utilitário das ciências modernas, mostra-se filosoficamente na constante tentativa de delimitar um único estilo de filosofia aos fins epistemológicos dos sistematizadores científicos. Para Nietzsche, a longa e constante articulação de novos significantes para conceitos antigos cria na filosofia um certo *atomismo psíquico*, a "crença que converte a alma em coisa indestrutível, invisível, eterna, uma mônada, um *atomon"*[5] , que se torna um discurso de sistematização e determinação geral do que é o ser humano. Determinar *o que é* também significa conceder enorme valor à objetividade ilusória das verdades ideais e absolutas. Determinar é uma forma de conceber existência absoluta a algo, é poder de ditar sobre o que existe e o que não existe. Por isso, na história da filosofia é notável certo instinto tirânico de determinar e impor à natureza uma única moral, um único ideal humano, reduzindo a natureza material e sua experiência a uma imagem representativa de valores e discursos humanos. Diante da tirania do único ideal moral, a relação do humano com o mundo material se torna alheia, afastada, até finalmente conceber uma dualidade cosmológica que separa o mundo das ideias e o mundo "das aparências". "É uma velha e eterna história, a filosofia, no fundo da Natureza, e seu contexto visível, é apenas esse instinto tirânico: a vontade de potência em seu aspecto mais intelectual, a vontade de 'criar o mundo' e implantar nele a causa primeira"[6]. Determinar em absoluto o caráter da alma humana e suas faculdades morais é, acima de tudo, um consolo que esconde uma insegurança perante a indeterminação da contingência material. "Admitir que o não-verdadeiro é a condição da vida, é opor-se audazmente ao sentimento que se tem habitualmente dos valores. Uma filosofia que se permita tal intrepidez se coloca, apenas por este fato, além do bem e do mal"[7]. A filosofia que reconhece a incompreensibilidade objetiva da existência e, por isso, se abnega de qualquer juízo sobre "o bem e o mal", coloca-se em posição externa à lógica sistemática que padronizam os valores. Logo, o estilo de Nietzsche é fruto de sua distância

[5] ABM, *Do preconceito dos filósofos*, §12, 2001, p. 17.
[6] ABM, *Do preconceito dos filósofos*, §9, 2001, p. 13.
[7] ABM, *Do preconceito dos filósofos*, §4, 2001, p. 9.

dos padrões morais da filosofia, bem como uma posição que orienta seu pensamento a se expressar sob variadas perspectivas artísticas.

> Eu digo agora também algumas palavras sobre minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de páthos, por meio de signos, incluindo o ritmo desses signos — este é o sentido de todo estilo; e, considerando que a multiplicidade de estados internos em mim é extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo — a arte mais múltipla do estilo em geral sobre a qual um ser humano já dispos. *Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interno, que não se equivoca quanto aos signos, ao ritmo dos signos, aos *gestos* — todas as leis do período são arte do gesto (EH*, Por que escrevo livros tão bons*, §4, 2022, p. 47).

A arte do estilo é como Nietzsche constantemente cria novas formas de expressar seus pensamentos a fim de colocá-los sob diferentes perspectivas para investigar diferentes problemas. Em comum a seus variados estilos há um pensamento que se recusa a valorar uma determinação absoluta sobre as coisas, buscando um discurso contextualizado aos corpos no tempo, no constante processo do vir a ser de tudo, no elemento diferencial presente em todo o movimento contingente da vida. O estilo é o veículo do pensamento e como tal pretende levar uma ideia até novos lugares, novas perspectivas. O perspectivismo é um caráter central do estilo de Nietzsche e guia todo o desenvolvimento de sua obra. O estilo provocativo e hiperbólico tem como fim gerar um desassossego e um consequente movimento que nunca se permite fechar em uma doutrina objetiva que não admita a multiplicidade de perspectivas[8]. O constante movimento, o distanciamento, a investigação das formas estabelecidas de pensar, tem como propósito uma crítica que abre possibilidade da criação de novos estilos de viver e

[8] É justo citar a riqueza da literatura filosófica nacional sobre o perspectivismo de Nietzsche, o que reforça a importância de seu estilo para abrir os caminhos do pensamento para além das doutrinas filosóficas dominantes. Para me limitar a um único exemplo da pesquisa nacional sobre este tema, cito a tese de doutorado de Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (2014) disserta sobre a multiplicidade de perspectivismos interpretáveis das diversas posições de Nietzsche ao longo de sua obra. Em suas palavras: "O perspectivismo não constitui uma *Lehre* (doutrina), nem pode encerrar-se numa, nem mesmo no âmbito da interindividualidade. Por certo que na qualidade de "filosofia da interpretação" não só o perspectivismo, mas todo o pensamento de Nietzsche oferece-se como signo interpretável, aberto à alteridade da compreensão, o que significa que ele acolhe e ao mesmo tempo rejeita todos os "ismos" que lhe são predicados. O perspectivismo é concomitantemente um convite e uma recusa a todas as interpretações, é a tentativa de (contra)assegurar que qualquer interpretação, por mais duradoura, ovacionada, atual e apoderada que seja é ainda e tão somente uma interpretação. (...) O perspectivismo é um convite a se ultrapassar o âmbito da mera compreensibilidade, de personalizar o pensamento, pois para Nietzsche a variedade, a pluralidade, a ambiguidade de uma interpretação são justamente seus grandes indicativos de poder" (DALLA VECCHIA, 2014, p. 303).

filosofar consonante com a indeterminação do que é universalmente a *vontade de poder*[9] humana.

> A vontade se me apresenta antes de mais nada, como algo complexo, algo que não possui outra unidade que seu nome e nesta unicidade de nome é precisamente onde encontra seu fundamento o preconceito que enganou a prudência sempre muito deficiente dos filósofos. Sejamos, pois, mais discretos, menos filósofos e admitamos que em cada vontade existe, antes de mais nada uma infinidade de sentimentos: o do estado do qual se quer sair, o do estado ao qual se tende, a sensação destas duas direções, ou seja "daqui" — "até lá"; enfim, uma sensação muscular que, sem chegar a pôr em movimento braços e pernas, toma parte dele assim que nos dispomos a "querer" (ABM, *Do preconceito dos filósofos*, §19, 2001, p. 27).

O querer é a ação dos sentimentos em busca do movimento constante ao qual tudo está sujeito. O constante deslocamento de Nietzsche, tanto em vida quanto em pensamento, evoca a distância dos valores modernos tanto de forma a defender-se destes, bem como atacá-los criticamente. Conforme a interpretação de Jacques Derrida, o estilo de Nietzsche opera, metaforicamente, como as esporas de um barco, que guardam uma função de ataque e defesa do veículo. "Como a proa de um navio, por exemplo, seu rostro, a projeção da embarcação que avança para enfrentar o ataque do mar e fender sua superfície hostil."[10] O estilo, na metáfora de uma embarcação, se reveste de *velas* e *véus* com o fim de *distanciar-se* e *obscurecer-se* diante dos outros estilos. Por isso, o estilo protege a presença, o conteúdo, a coisa mesma, o sentido, a verdade[11]. O estilo da espora de Nietzsche é "uma palavra que perfura ao mesmo tempo que desvia" com o propósito atacar e deixar uma marca distintiva perante aos demais estilos, bem como possibilitar afastamento e obscurecimento perante as verdades universais delimitadoras. Há um constante jogo nas *velas* que deslocam a embarcação metafórica; este jogo é motivado por uma "ansiedade apotropaica"[12], de ocultar-se, de distanciar-se para diferenciar-se dos outros. O deslocamento permite variadas distâncias do problema em questão, bem como variadas aparências significativas que os *véus* lançam contra aqueles que pretendem adentrar seus sentidos. Assim, o estilo filosófico em

---

[9] É pertinente aqui expressar brevemente a função central do conceito de *vontade de poder* como móbil de toda a força instintiva dos processos mecânicos. Segundo Nietzsche: "A 'vontade', naturalmente, não pode laborar mais que sobre uma 'vontade' e não sobre uma 'matéria' (sobre os nervos, por exemplo), numa palavra, deve chegar a colocar a proposição de que sempre que se constatam 'efeitos' devem-se à ação de uma vontade sobre outra vontade. Todo processo mecânico, na medida em que é alimentado por uma força eficiente, revela precisamente uma 'vontade-força'. Suponho, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como o desenvolvimento da vontade — da vontade de poder, é minha tese — teria adquirido o desejo de chamar a toda energia, seja qual for, vontade de poder. O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu 'caráter inteligível' seria — precisamente 'vontade de poder' e nada mais." (ABM, *O espírito livre,* §36, 2001, p. 48-9).

[10] DERRIDA, 1979, p. 37.

[11] DERRIDA, 1979*,* p. 39.

[12] *Ibidem*, p. 41.

Nietzsche é também uma exortação da singularidade dos estados internos do filósofo por meio da negação à repetição e a reprodutibilidade estilística da expressão filosófica.

> Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor — ele não *queria* ser compreendido por "uma pessoa". Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra "os outros". Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem "a entrada", a compreensão, como disse — enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido (GC, V, § 381, 2009, p. 284).

O estilo de Nietzsche não busca uma compreensibilidade completa, mas busca uma incompreensão que defende o texto de significações absolutas de certos leitores e, concomitantemente, seleciona leitores que se instigam a sucessivas e novas experiências interpretativas. Ao contrário da pretensão de erigir uma verdade como resultado de uma argumentação, o sentido expresso pelo estilo nietzschiano visa um choque repentino com o inesperado da apresentação de uma idéia que desafia o leitor a afastar-se do habitual, do familiar, daquilo que foi tornado óbvio[13]. Para tanto, a abordagem rápida, metafórica e hiperbólica de Nietzsche pode expressar problemas profundos em formas sucintas que exige uma experiência interpretativa desacelerada, sem a pressa típica da "época do trabalho", na qual tudo deve ser rapidamente "finalizado" em uma conclusão absoluta que encerre o problema. A expressão nietzschiana exige uma contemplação demorada, "olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados"[14]. O estilo de Nietzsche urge por leitores pacientes, tal qual é parte da arte do filólogo que cultiva o "pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento"[15].

> Assim como as figuras em relevo fazem muito efeito sobre a imaginação por estarem como que a ponto de sair da parede e subitamente se deterem, inibidas por algo: assim também a apresentação incompleta, como um relevo, de um pensamento, de toda uma filosofia, é às vezes mais eficaz que a apresentação exaustiva: deixa-se mais a fazer para quem observa, ele é incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo o obstáculo que até então impedia o desprendimento completo (HdH, IV, §178, 2005, p. 80).

A lentidão e cautela do leitor na ruminação de um pensamento expresso de maneira sucinta e com propositais lacunas são pré-requisitos impeditivos de qualquer tentativa de compreensão concatenada e coesa das diversas formas que Nietzsche se vale para expressar

[13] MULLER-LAUTER, 1993, p. 17.
[14] A, Prefácio, §5, 2004, p. 10.
[15] *Ibidem*, p. 9.

suas idéias. A mais diligente e consciente auto-análise do intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas[16]. Qualquer tentativa de interpretar uma experiência humana universalmente recai em uma busca "desesperada" de apreender uma unidade intelectual fictícia que, por sua vez, ignora que cada perspectiva só pode interpretar determinado problema por um ângulo particular, infinitamente incompleto pela limitada abertura singular da experiência de cada humano em relação ao mundo. O próprio objeto que é uma dissertação filosófica, que segue o estilo argumentativo-dissertativo da filosofia tradicional, se tenciona perante um pensamento como o de Nietzsche, que prioriza o valor dos múltiplos estilos à clareza do conteúdo. Desta forma, até mesmo quando a abordagem do estilo argumentativo-dissertativo é empregada por Nietzsche, como em *Para uma genealogia da moral*, parece que o estilo da forma ainda está acima da lógica persuasiva que rege uma argumentação, conforme vemos claramente no aforisma 14 da primeira dissertação, no qual recorre continuamente ao formato de diálogo para dar voz a seus possíveis interlocutores para externar suas próprias reflexões. Isto exemplifica como a prioridade à forma observada nos estilos de Nietzsche é também parte de sua oposição ao estilo da filosofia tradicional. Por conseguinte, pensar a totalidade de sua obra parece uma busca da necessidade idealista pela coesão interna de um projeto filosófico sistematizado. O que Nietzsche oferece com sua obra multifacetada de estilos, no entanto, é uma variedade de formas de tratar os problemas derivados da forma de pensar tradicional. A diversidade dos escritos de Nietzsche, por não seguir uma forma, parecem textos cuja conexão e coerência escapam ao olhar do idealismo, que procura pela unidade formal para legitimar suas verdades. No entanto, a familiaridade entre os textos de Nietzsche não ocorre por uma unidade formal, mas por uma afinidade temática do conteúdo crítico à moralidade e suas repercussões.

As possíveis interpretações que buscam uma coesão total em Nietzsche é também a busca pela adaptação formal de sua filosofia ao padrão de como tradicionalmente se lê a filosofia. A busca pela coesão total de qualquer idéia acaba, cedo ou tarde, tornando-se uma sistematização racionalista. As leituras racionalizadas de Nietzsche, conforme veremos, costumam apreendê-lo sem interpretar as implicações de sua singularidade estilística para a expressão de problemas e pensamentos. Este fenômeno ocorre de maneira notável na recepção anglófona da obra nietzschiana, que inicialmente compreendia o estilo aforístico como uma "fraqueza essencial de seu projeto"[17]. Se toda linguagem carrega os alicerces

[16] GC, V, §374, 2009, p. 278.
[17] NEHAMAS, 2009, p. 14.

filosóficos cultivados de uma coletividade, logo é possível relacionar a constante adequação racional do pensamento de Nietzsche ao modo de pensar cultivado nas bases semânticas e filosóficas da língua inglesa, mais precisamente nos valores utilitários que as verdades objetivas representam para a construção do modo de pensar e valorar da língua inglesa. A inexorável relevância do pensamento de Nietzsche para os fenômenos humanos incentivou muitas tentativas de "reabilitação" de sua obra perante o público anglófono, o que ocasiona leituras racionalistas que o interpretam sob o estilo sistemático da filosofia ocidental.[18] Mesmo Nietzsche parecia perceber certa incompatibilidade de um estilo de pensamento singular perante a tendência cultural do pensamento inglês sobre a cultura européia, conforme é exposto em sua crítica à filosofia inglesa e sua tendência à busca de medianas. Para Nietzsche, Para Nietzsche, onde o mero conhecimento se impõe sobre o ser, sobre o significado e sobre a representação de novos valores, caracteriza-se não apenas uma ausência de estilo particular, mas também uma limitação no exercício da vontade de potência em seu ato criador.

> Seria um erro sustentar que precisamente os espíritos superiores, que tentam sendeiros inacessíveis aos outros, possuam suficiente habilidade para constatar muitos fatos pequenos e vulgares, para tirar deles certas conclusões — pelo contrário, esses são exceções e se encontram numa posição pouco feliz frente à "regra" E além disso, devem fazer outras coisas distintas do apenas conhecer, devem ser, significar, representar novos valores! O abismo que separa o saber do poder é talvez mais profundo e também mais sinistro do que se possa crer aquilo que se ouve do poder, num estilo grandioso, quem tem o espírito que cria, poderá, talvez deva ser um ignorante (ABM, *Povos e pátrias*, §253, 2001, p. 184).

A recepção da obra de Nietzsche, no contexto da anglofonização da cultura global e do imperialismo capitalista, é motivada pelas racionalizações utilitárias a diversos fins. Uma possível unidade filosófica da obra de Nietzsche, tópico de muita discussão entre seus intérpretes, é o exemplo de como a tendência de racionalização dos estudos filosóficos é orientada à sistematização do pensar. A unidade sistemática utilitária tem como foco sanar o incômodo que a recusa de Nietzsche ao estilo filosófico tradicional causou (e causa) àqueles que recepcionaram seu pensamento sob a ótica dos ideais racionais modernos. Sua incompreensibilidade passa pelo fato de que Nietzsche se recusa a pensar sistemas ideais que

[18] A exemplo disto, Walter Kaufmann, um dos maiores comentadores da obra nietzscheana em língua inglesa, é um dos intérpretes que investiga sob a égide da busca por uma possível unidade filosófica. Para Kaufmann, considerando essa questão com um olhar voltado para seu estilo, somos levados a perguntar se o labirinto de aforismos está integrado em um grande projeto filosófico. "Devemos investigar se por trás deles há uma filosofia inteira" (KAUFMANN, 1974, p. 73). Resguardadas as enormes contribuições interpretativas de Kaufmann, sua intenção de buscar uma filosofia inteira por trás dos escritos de Nietzsche é uma forma de racionalizar um pensamento que se opõe diretamente à sistematização racional.

se arrogam de dar conta de toda a multiplicidade da existência, mas se dedica a pensar problemas pontuais, suas procedências e emergências. Como contraponto a essa tendência racional, temos em Nietzsche um filósofo que não se arroga deter verdades universais, e logo sua política não pode ser a do convencimento racional sobre o *bem* e o *mal*, mas sim a da crítica valorativa e superação das bases morais que fundamentam os conceitos políticos

> O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo — todos os conceitos: "Deus", "alma", "virtude", "além", "verdade", "vida eterna"... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua "divindade"... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes — por ter-se ensinado a desprezar as coisas "pequenas", ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma… (EH, *Por que sou tão inteligente*, §10, 2022, p. 33).

À vista disso, as construções humanas estão falseadas pelos conceitos básicos que sustentam os princípios filosóficos dominantes. No que diz respeito ao pensamento político, é necessário que os estudos em Nietzsche levem em consideração que, além da intencionalidade polissêmica dos variados estilos de suas obras, uma leitura racionalizada de Nietzsche remove seu sentido antagônico quando organizadas e consideradas à luz dos fins utilitaristas da política idealista moderna. A exemplo disto, *A Vontade de Poder* foi considerada a *magnum opus* de Nietzsche por um bom período de tempo, pois nela encontrava-se finalmente o Nietzsche sistematizado e politicamente útil. Esta seleção e edição de textos não publicados, como cartas, manuscritos e anotações, remontam o edifício unificado que totaliza Nietzsche em sua forma idealista e sistematizada, tal qual é a leitura que Martin Heidegger fez de sua filosofia em suas preleções acadêmicas. Ao idealista racional é necessário que conceitos como *vontade de poder*, *eterno retorno* e transvaloração formem uma relação coesa em uma unidade de sentido. A exemplo disso, em *A Vontade de Poder*, Heidegger acredita estar expresso o sistema que se mostra como o "edifício principal" da filosofia nietzschiana, da qual *Assim falava Zaratustra* era apenas sua "antecâmara"[19].

É importante destacar que ler Nietzsche pelo viés de Heidegger é, acima de tudo, partir do pressuposto que toda filosofia *deve* ser algo coeso em uma totalidade, em uma unidade conceitual. Logo, a própria noção de uma filosofia fragmentária é, na leitura de Heidegger, uma busca pela reconstrução de um pensamento que deve se unir em uma unidade sistemática na qual a filosofia ocidental culmina e termina, tudo a partir desses fragmentos sobreviventes[20]. Os variados fragmentos de Nietzsche, por dispensarem qualquer

[19] HEIDEGGER, 2010, p. 14.
[20] NEHAMAS, 2009, p. 16.

intencionalidade de contexto sistemático, ficam abertos à invenção de significados arbitrários a seu respeito, ocasionando as múltiplas apropriações de aspectos de Nietzsche pelos mais diversos desenvolvimentos do pensamento contemporâneo. Neste sentido, é notável como a produção das filosofias e ideologias pós-modernas reivindicam para si vários "Nietzsches" diferentes e racionalizados ao fim de uma sistemática própria. A dificuldade de lidar com a obra fragmentada de Nietzsche é o motivo pelo qual optei prescindir desta na presente pesquisa que, por conseguinte, busca focar-se na interpretação baseada nos escritos que passaram por seu cuidado editorial.

> Quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me refeito como algo à sua imagem — não raro um oposto de mim, um "idealista", por exemplo; quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado (EH, *Por que escrevo livros tão bons*, §1, 2022, p. 43).

O pensamento de Nietzsche, quando codificado ao estilo dominante dos sistemas filosóficos, pode ser esclarecido e então absorvido politicamente pelo grande público. Ainda que não se discuta a autoria de grande parte dos textos fragmentados de Nietzsche, sua organização editorial é um dos principais ruídos interpretativos que ocasiona a negação ou indiferença ao pensamento político de Nietzsche. A estranheza que a filosofia política pelo viés de Nietzsche causa é decorrente de sua contradição aos instrumentos ideais da técnica política. Se o pensamento político de Nietzsche não determina sua utilidade prática, logo sua instrumentalização é a invenção de uma finalidade ideal para o mesmo, o que resulta em recortes reducionistas de seu pensamento.

Dentre as variadas apropriações políticas da filosofia de Nietzsche, há a leitura de seu pensamento como sucessor de um ideal burguês romântico que, conforme observamos a partir da perspectiva marxista da crítica de György Lukács e Domenico Losurdo, que conectam a filosofia de Nietzsche às bases do sentimento reacionário e antidemocrático europeu. Lukács, de forma mais direta e contextualizada na luta contra o fascismo nos anos 1930 e 1950, interpreta Nietzsche como o 'precursor do fascismo' por excelência, o fundador do irracionalismo reacionário que culminaria no nazismo[21]. Losurdo, por sua vez, oferece uma leitura mais matizada e historicamente situada. Sem aderir a uma relação causal simplista, ele critica a "hermenêutica da inocência" que isenta Nietzsche de qualquer

[21] Não há um único motivo na estética fascista que não remonte direta ou indiretamente a Nietzsche. Não enumeraremos esses motivos, começando pela teoria do mito e do antirrealismo, aqui: ao analisar a estética de Nietzsche, o próprio leitor sentirá sua afinidade com o fascismo tão claramente que enfatizaremos as diferenças entre eles. E essas características, apesar da similaridade de ambas as ideologias, são geralmente encontradas em quase todas as etapas. E isso acontece não apenas porque Nietzsche ainda é um grande e interessante pensador, e seus admiradores e seguidores fascistas são apologistas ecléticos e faladores vulgares, é muito mais importante que Nietzsche e os fascistas pertençam a dois períodos diferentes no desenvolvimento da ideologia burguesa (LUKÁCS, 1934, p.1).

responsabilidade, demonstrando como o "radicalismo aristocrático" do filósofo em sua posição em defesas da escravidão, da guerra e da hierarquia, se insere no debate político do século XIX e fornece um arsenal teórico que será seletivamente apropriado pelo fascismo[22].

Em ambos os autores, a natureza polissêmica e estilisticamente aberta da obra de Nietzsche é um fator que, longe de ser um acidente, contribui para a possibilidade dessas apropriações políticas radicais. Longe de colocar alguém tão "perigoso" como Nietzsche sob um olhar de inocência hermenêutica, é preciso considerar que as diversas demonstrações de sua polissemia literária demonstram que a sua filosofia se articula por metáforas e hipérboles que pretendem provocar um espanto diante das certezas, talvez uma destruição, uma certa desolação, um incômodo. Consequentemente, o que se faz do incômodo depende muito da disposição do leitor, enquanto elemento determinante da interpretação. Nisto o legado de Nietzsche não se difere do de outras figuras que são alçadas ao patamar de ídolos, onde cada seguidor idealiza a representação que deseja de seu ídolo.

No que diz respeito a esta pesquisa, procuro usar como chave de leitura um Nietzsche que escreve sempre sob a égide do *para além do bem e do mal,* isto é, que considera que todos os valores dominantes para além de seu sentido moral estabelecido, mas por meio de sua interpretação histórica e material. Por conseguinte, compreendo que suas posições sobre a escravidão, guerra e a hierarquia não são meras posições políticas, mas constatações de um processo de violencia civilizatória que se revestem ideologicamente a fim de se justificarem moralmente. Sua crítica mostra que os ideais de democracia, liberdade e igualdade não deram aos humanos a prometida paz perpétua, muito pelo contrário. Estes ideais mascaram a irresponsabilidade da *hybris* humana sobre a terra, contra a terra e, consequentemente, contra os próprios humanos, por isso devem ser colocados sob uma crítica de seu valor. Tal posição pode também ser acusada de uma "hermenêutica da inocência", mas me parece o procedimento mais adequado ao levar em conta toda a consideração estilística pertinente ao trato de uma filosofia política em Nietzsche.

Sobre as interpretações tais como a de Gyorgy Lukács e Domenico Losurdo, resta adicionar que estas são pertinentes em, primeiramente, negar a ideia de um "Nietzsche apolítico", e em afirmarem o profundo conteúdo político que há na crítica da cultura. Em

[22] A exemplo disso, encontramos na interpretação de Losurdo como a recepção do conceito de *Ubermensch* se traduz em um ideal político eugenista, que deixa como sua sombra uma ideia de *Untermensch*, um "sub-humano" enquanto uma categoria de inferioridade em relação contrária à superioridade aristocrática. Este conceito de inferioridade, cunhado como *Underman* pelo estadunidense Lothrop Stoddard, rapidamente ganha uma recepção na Alemanha dos anos 20 como justificação da necessária politização do pensamento de Nietzsche aos nacionalismos reacionários. Nas palavras de Losurdo: "O 'além-homem' caro à esquerda pós-moderna ou o "sobre-homem" caro à nova direita é invocado para operar o milagre da remoção, além da eugenia, também e sobretudo do Untermensch!" (LOSURDO, 2009, p. 1022).

segundo plano, as críticas de Lukács e Losurdo apontam para o factual processo de apropriação política de Nietzsche por todas as vertentes organizadas da política do século XX, incluindo o nazismo. Ainda que Nietzsche não fosse uma unanimidade entre os ideólogos do nazismo alemão, alguns partidários do *terceiro Reich* viram na sistematização política dos fragmentos de Nietzsche uma apologia ideológica útil ao seu regime fascista[23]. A apropriação da filosofia de Nietzsche pelo nazi-fascismo teve como seu principal artífice Alfred Baeumler, que empreendeu na edição e interpretação dos escritos póstumos do filósofo. Sua visão filosófica, tal qual viria ser a de Heidegger, seu leitor, pressupõe a necessidade de dar uma conexão lógica à obra de Nietzsche. E, com os escritos publicados postumamente sob a edição de Baeumler, esta conexão lógica pretendeu dar à para a filosofia de Nietzsche uma concepção política "germânica"[24]. Seu acesso aos manuscritos e cartas de Nietzsche por meio de Elizabeth Forster-Nietzsche permitiu a Baeumler "erigir" uma filosofia da *vontade de poder* cujo sistema é supostamente revelado em sua organização de escritos fragmentários. Ironicamente, em um dos prefácios do projeto abandonado de *A Vontade de Potência,* Nietzsche deixa claro que a pretensão de leitura sistemática de sua filosofia, conforme propôs Baeumler, seria uma deformação de seu pensamento:

> Desconfio de todos os sistemas e dos sistemáticos e me afasto deles: talvez por trás deste livro se possa descobrir o sistema que eu evitei… A vontade de sistema em um filósofo, em termos morais, é uma corrupção mais sutil, uma doença de caráter, e em termos não morais é a sua vontade de apresentar-se como mais tolo do que realmente é. – Mais tolo significa: mais forte, mais simples, mais dominador, mais inculto, mais imperioso, mais tirânico…" (NIETZSCHE apud MONTINARI, 1999, p. 67).

O Nietzsche politicamente útil de Baeumler era este mais tolo e mais tirânico, com ideais nacionalistas organizados em um sistema pseudo-revolucionário contra a "urbanidade do ocidente" e demovido da tensão vital que se expressa na forma e no conteúdo de seu pensamento. Ainda que sejam de grande pertinência editorial os apontamentos de Losurdo sobre a judaico-fobia dos escritos do jovem Nietzsche que é omitida pela seleção de Colli-Montinari, é notável também que há um desenvolvimento pensamento de Nietzsche, que leva-o a compreender o papel mobilizante que o ódio organizado e direcionado em lugares como Bayreuth tem para a massificação da cultura. Neste sentido, mesmo Nietzsche é completamente honesto sobre como esteve no território de influência do nacionalismo antisemita do século XIX.

> É preciso resignar-se se o espírito de um povo que sofre e quer sofrer de febre

[23] MONTINARI, 1999, p. 58.
[24] MONTINARI, 1999, p. 63.

> nacional e de ambição política é ofuscado algumas vezes por alguma nuvem ou qualquer outra perturbação, se tem, em resumo, qualquer acesso de imbecilidade; assim, por exemplo, os alemães da atualidade cultivaram a demência anti-francesa, outras, a anti-semita, a anti-polaca, a romântico-cristã, a wagneriana, a teutônica, a prussiana (como aqueles historiadores cabeçudos: Sybel e Treitschke) — são em suma, pequenos obumbramentos do espírito e da consciência alemã. Mas que se me perdoe, se também eu, depois de uma breve, mas perigosa estada em território muito infecto, não fiquei completamente imune ao contato e comecei, como todos os outros, a ocupar-me de coisas que não me interessavam nem um pouco, primeiro sintoma de infecção política (ABM, *Povos e pátrias*, §251, 2001, p. 180-1).

Além da repulsão de Nietzsche sobre a sistematização de seu pensamento, sua aversão ao anti judaísmo poderia ser objeto de um trabalho de pesquisa por si mesmo, tamanha a quantidade de passagens nas quais o filósofo escancara seu desdém a este traço formador da cultura germânica imperialista. Para fins ilustrativos, cito a seguir uma passagem de uma carta que Nietzsche envia a Theodor Fritsch, catecista antisemita de grande difusão na Europa do início do século XX e redator do *Antisemitische Correspondez*, que insistia em enviar seu periódico a Nietzsche, que o responde em 29 de março de 1887. Assim relata Montinari:

> Acredite-me: esta desagradável invasão de enfadonhos diletantes que pretendem dizer a eles sobre o "valor" dos homens e das raças, esta submissão às "autoridades" que todas as pessoas sensatas condenam com frio desprezo ("autoridades" como: Eugen Dühring, Richard Wagner, Ebrard, Wahrmund, Paul de Lagarde — quem deles é o menos autorizado e o mais injusto nas questões da moral e da história?), estas contínuas e absurdas falsificações e distorções de conceitos tão vagos como "germânico", "semítico", "ariano", "cristão", "alemão" — tudo isto poderia enfim realmente encolerizar-me e me fazer perder a indulgência irônica com a qual até agora assisti as veleidades virtuosas e os fariseísmos dos alemães de hoje. — E, para terminar, o que o Senhor acredita que eu sinto quando alguns anti-semitas se permitem pronunciar o nome de Zaratustra?". Nietzsche não diz o que sentia quando escreve esta carta, mas pouco depois, em uma nota que se encontrou entre as suas cartas póstumas: "Há algum tempo um certo Theodor Fritsch de Leipzig me escreveu. Não existe na Alemanha um grupo mais cínico e cretino do que estes anti-semitas. Eu lhe desferi, como sinal de agradecimento, um belo pontapé como carta. Esta canalha ousa pronunciar o nome de Zaratustra. Nojo! Nojo! Nojo! (NIETZSCHE apud MONTINARI, 1999, p. 57).

O rompimento de Nietzsche com os eminentes ideais imperialistas, personificados em Richard Wagner e a cultura de Bayreuth, parecem ser um dos muitos desenlaces da vida de Nietzsche e sua obra. Seus desenlaces representam sua progressiva virada de filólogo acadêmico até filósofo nômade que abandona os limites do território para problematizar a formação cultural que mobiliza a política das multidões movidas por seus ressentimentos. A própria crítica da cultura ocidental é observada à luz de um contexto político, no qual o ressentimento público perante as instituições e seus valores é colocada em dúvida pelo esclarecimento moderno. Portanto, é pertinente situar que a leitura de um pensamento político a partir de Nietzsche, conforme compreendo, considera que a crítica de todos os valores é

uma proposta de confronto a *todos* os pressupostos da sistematicidade político-filosófica, e que sua sistematização aos interesses da prática política facilmente se transfigura em instrumentalização ideológica de domesticação e controle do outro inferiorizado. Para dizê-lo numa palavra, o perigo de propor uma "sistematização racional" de Nietzsche ao fim de uma prática política é desconsiderar que sua imprevisível polissemia discursiva opera não pela elucidação, mas pela confusão intencional de sua posição filosófica em relação à recepção pública de seu pensamento. Devidamente elucidado a importância do estilo literário para a política do pensamento de Nietzsche e os perigos consequentes de sua má interpretação, a completa transvaloração dos valores filosóficos é o movimento que inicia uma nova forma de pensar o problema político. Sua crítica cultural compreende a política enquanto um campo de forças, no qual ocorre o processo constante de disputa pelo poder dos valores morais dominantes da cultura humana.

Neste sentido, Nietzsche se posiciona como o antípoda de toda a construção valorativa do ocidente, no qual a filosofia e seus pressupostos absolutos fundamentam a depauperização da vida a um sentido niilista do mundo humano. Seu confronto político é contra os ideais vazios que regem a vida coletiva moderna, contra os significados estáticos e absolutos que escondem formas sofisticadas de escravidão. Para tal confronto, a ferramenta que Nietzsche mobiliza em *Para uma genealogia da moral* parece adequada para uma investigação histórica dos valores da moralidade; a genealogia e seu procedimento delimitam um método pertinente e novo para pensar a temática política.

1.2 Genealogia como método crítico da política.

Por sua posição contrária ao estilo e ao conteúdo tradicional da filosofia, Nietzsche pode ser colocado como o pensador que inaugura a tendência de questionar o valor de verdade que pretendem todos os grandes sistemas de pensamento, em favor de uma ordenação de ideias cujo fim não seja o próprio sistema, mas sim a crítica dos problemas em termos de valores[25]. Neste sentido, sua abordagem para tratar da política causa espanto também quando observamos seu método de atacar valores dominantes para colocá-los sob a luz da história de seu sentido. Segundo Gilles Deleuze, com Nietzsche inicia não somente todo o movimento de contracultura que floresce no século XX, mas também uma nova possibilidade de argumentar conceitos sem direcioná-los a uma finalidade absoluta e

[25] KAUFMANN, 1974, p. 82.

necessária codificada pela burocracia de um estado de regras. Esse novo modelo de discurso que nasce com Nietzsche são os alicerces de uma nova cultura criada a partir da *desterritorialização* do discurso, deslocada para uma posição crítica externa aos valores da cultura dominante, um discurso *contrafilosofia,* conforme denomina Deleuze.

> Esse discurso (de contrafilosofia) é, acima de tudo, nômade; seus enunciados podem ser concebidos como os produtos de uma máquina de guerra móvel e não como as declarações de uma máquina administrativa racional, cujos filósofos seriam burocratas da razão pura. É talvez nesse sentido que Nietzsche anuncia o advento de uma nova política que começa com ele (DELEUZE, 1987, p. 148).

O sentido deste discurso de *contrafilosofia* é ser a voz externa ao paradigma tradicional do que reconhecemos conceitualmente como filosofia. É o pensamento focado no confronto valorativo contra uma forma hegemônica de pensar e expressar discursos. O nomadismo do pensamento contemporâneo coloca problemas sob novas perspectivas que fogem da sistematização formal e burocrática do que entendemos como política e seus pressupostos racionais.[26] O confronto mais direto de Nietzsche contra a cultura, sua política e filosofia, é operado por uma genealogia crítica que coloca em questão a autoridade dos símbolos que codificam o modelo de vida niilista dos modernos. A política, condicionada pelo modo de *codificação* da realidade por meio do poder de *leis*, *contratos* e *instituições*, torna-se uma estrutura burocrática que ordena e determina o que é considerado real.

Como resultado deste confronto valorativo, uma contínua *descodificação* dos valores legais, contratuais e institucionais é um fenômeno político típico do século XX que encontra muitos ecos da recepção ocidental de Nietzsche. Para Deleuze, Freud e Marx representam revoluções ao pensamento que visam uma *recodificação* da família e do estado, respectivamente. A esfera privada (família) e a esfera pública (estado) constituem as duas facetas burocráticas que serão decodificadas pelo advento da psicanálise e do marxismo[27]. Por outro lado, Nietzsche representa o nascimento de uma posição completamente contrária a qualquer codificação político-social, que não só nega uma intenção de recodificar os significados e valores da realidade política moderna, mas também abre o caminho que torna possível a decodificação dos valores políticos no cerne de suas procedências históricas. Desta forma, Nietzsche refaz os valores da política, mas confunde e desconstrói o próprio sentido desta política codificadora da realidade.

---

[26] DELEUZE, 1987, p. 142.
[27] DELEUZE, 1987, p. 143

No entanto, é necessário que a descodificação seja feita no interior dos mesmos códigos a serem criticados. Como operar dentro dos códigos legais, contratuais e institucionais e também ridicularizar sua autoridade política? O manejo da língua para subversão de sentidos tem a finalidade de expor poderes políticos que operam fora do alcance dos códigos burocráticos, neste caso a sua relação do autor com o leitor. Os escritos de Nietzsche não exigem de seu leitor o respeito à leis, nem contratos de deveres ou mesmo a institucionalização das leituras. Sua proposta é um convite para se afastar do código e possibilitar uma perspectiva ampla de sua procedência valorativa na história, um "embarque" ao nomadismo do pensamento. O nômade vaga à margem dos códigos políticos do ideal civilizatório. É o andarilho que está em múltiplos lugares e perspectivas, e por isso vê problemas pela criação de diferenciação diante dos padrões sistematizados dos códigos idealistas.

> O "andarilho" fala — Para uma vez olhar de longe a nossa moralidade européia, para medi-la em relação a outras moralidades, anteriores ou vindouras, para isso deve-se fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele *abandona* a cidade (GC, V, §380, 2009, p. 283).

O abandono da cidade é o abandono do código, não por ignorar a cidade e o código, mas para medi-los em seus valores sob diferentes perspectivas. O andarilho se afasta da cidade mas não a perde de vista. Seu problema também é de ordem política, mas sua vida é vagar na exterioridade da codificação de valores. Com Nietzsche o pensamento é posterior ao mundo externo vivenciado, não mais uma interioridade absoluta que codifica o externo. Seu método é exercer uma crítica genealógica que atinja o problema valorativo por trás de todo saber e agir. A ideia de valor implica em sua inversão crítica, de modo que o valor depende do seu contrário, do que é diferente e contrastante. Só se pode valorar o belo em função do que é o feio, o bom em função do mal, o alto em função do que é baixo. Além disso, valores podem ser dados como *princípios*, e sua própria avaliação já pressupõe certos valores anteriores a partir dos quais os fenômenos são julgados.

Inversamente, também são os *valores que pressupõem avaliações*, "perspectivas de valoração", da qual deriva seu valor próprio. "O problema da crítica é o *valor dos valores*, a avaliação que lhes dá origem – e, portanto, o problema de sua *criação*"[28].Um determinado modo de ser individual, enquanto avaliação subjetiva de algo, pode tornar-se valor quando é julgado como se fosse um princípio. Valores dicotômicos, como bem e mal, nobre e plebeu, representam o *elemento diferencial* de onde, do qual surge o valor dos valores, que é o julgar das diferenças a partir da origem determinante dos valores. Logo, o novo discurso inaugurado

[28] DELEUZE, 1983, p. 1.

por Nietzsche também se opõe a toda crítica filosófica que desconsidera os valores em sua investigação, bem como aos crédulos que conservam os ideais que contém um "valor em si", onde tal valor que se reveste irremediavelmente de um caráter universalista. Este novo discurso filosófico contém em si um novo método, uma nova concepção de *genealogia*, que substitui os fins de universalidade e utilitarismo pela crítica sobre o elemento diferencial das coisas, o *pathos da distância*.

> o juízo "bom" não provém daqueles aos quais se fez o "bem"! Foram os "bons" mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse pathos da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! (GM, I, §2, 1998, p. 19).

Genealogia designa o elemento diferencial dos valores, significando também a origem da diferença dos valores. Desvelar o valor dos elementos diferenciais da moral, de bem e mal, confunde o código e abre possibilidade à criação de novos valores. A genealogia é interpretação e se propõe a reinterpretar, a inverter o sentido da interpretação dominante.[29] É um destruir e reconstruir de sentidos, bem como uma ação contrária à cultura das verdades hegemônicas e estáticas. Portanto, a crítica dos valores é a expressão ativa de um modo de existência ativo[30], que filosoficamente maneja os elementos diferenciais para criticar e criar sentidos. Neste sentido, a desterritorialização do nômade é sua exploração da terra em sua materialidade, sua experimentação do elemento diferencial dos valores, sendo a fonte de uma genealogia que observa as várias facetas dos usos dos valores de verdade para o controle dos modos de vida. A descodificação da política depende, por conseguinte, que as outras genealogias da moral sejam também contestadas. É necessário desconstruir o argumento utilitário da origem dos valores de bem e mal. Por isso, Nietzsche faz alusão às outras tentativas de genealogia da moral com a metáfora dos "psicólogos ingleses" em suas investigações.

> "Originalmente" — assim eles (os psicólogos ingleses) decretam — "as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis; mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas — como se em si fossem algo bom (GM, I, §2, 1998, p. 19).

O utilitarismo é a pedra de toque da genealogia moral dos pensadores ingleses como Herbert Spencer, segundo o qual o valor contemporâneo da utilidade, muito derivado das

---

[29] PASCHOAL, 2000, p. 5.
[30] DELEUZE, 1983, p. 3.

leituras darwinistas, busca esclarecer a origem dos valores morais projetando os valores modernos como se sempre tivessem existido. O sentido histórico empregado na genealogia de Nietzsche é o da impermanência e do constante confronto dos valores em seus poderes, pelos quais a moralidade não procede de um cálculo racional de utilidade e, por isso, é divergente de qualquer tentativa de uniformizar dialeticamente um bem e mal absolutos e excludentes.

É na forma de uma "história crítica" que Michel Foucault compreende e se apropria da genealogia de Nietzsche como um método pertinente aos sentidos morais do poder político a fim de desvelar as ideias utilitárias da origem moral, da verdade e da identidade fixa do ser. Assim, a genealogia como método busca se opor ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e indefinidas teologias, opondo-se, por sua vez, à pesquisa da "origem" humana.[31] Para uma genealogia como método crítico do poder político é indispensável diferenciar a *origem* dos valores de sua *procedência*. O termo "origem" é por vezes mobilizado por Nietzsche em um sentido crítico aos mitos fundadores da genealogia utilitarista, a um ideal metafísico de gênese humana. Este sentido crítico se acentua em *Para uma genealogia da moral*, obra na qual o conceito de *origem* (*Ursprung*) é usado para referir-se a busca por um sentido puro e essencial por trás da história dos fenômenos morais. A construção da história a partir da *origem* metafísica faz acreditar que as coisas no início de tudo se encontravam em estado de perfeição. Neste sentido metafísico, a *origem* é o elemento que está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo.[32] A busca pela origem, motivada pela captura de uma essência metafísica e exata para todas as coisas, esconde as disputas e acasos históricos que permeiam o poder valorativo dos discursos.

> 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 (moral como conseqüência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses "valores" como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao "bom" valor mais elevado que ao "mau", mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem) (GM, Prefácio, §6, 1998, p. 5).

Este novo conhecimento, a genealogia, investiga as condições dadas na criação de um valor, bem como o desenrolar de sua história de poder. Por conseguinte, isto permite à genealogia questionar não apenas o valor da ideia metafísica de origem, mas também culmina

---

[31] FOUCAULT, 1979, p. 11.
[32] FOUCAULT, p. 13, 1979.

na questão do valor dos valores, de modo a traçar as condições das quais nasce e se desenvolve a necessidade de valorar. O sentido da *origem* metafísica dá lugar ao sentido de uma *proveniência* (*Herkunft*), que é o objeto da genealogia de Nietzsche e sua contraposição aos genealogistas utilitaristas. A *proveniência* traz uma visão multifacetada que submerge na história dos valores a fim de expor as dispersões de sentidos diante dos conflitos de dominação. *Proveniência* é não apenas olhar a origem, mas toda a área cinza da moral nos infinitos momentos, nos quais esta foi tomada como poder.

> Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva história da moral, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (GM, Prefácio, §7, 1998, p. 5).

Onde se via um ideal metafísico na busca da *origem*, se vê a materialidade histórica na investigação da *proveniência*. Por conseguinte, esta *proveniência* se relaciona também ao conceito *herança (Erbschaft),* fazendo compreender a influência direta nos herdeiros dos valores presentes. No entanto, essa herança não pode ser compreendida como uma aquisição, um bem que se acumula e se solidifica[33]. Esta *herança* de valores é o resultado de todos os erros e desencontros de elementos diferenciais em constante instabilidade que ameaçam todos os seus herdeiros, os humanos do presente. As valorações ascendem em poder ao longo da história e marcam sentidos na materialidade das coisas e dos corpos, de modo que o método genealógico questiona a proveniência no ponto de articulação do corpo com a história[34]. Os conflitos que a história marca nos corpos acabam por encontrar momentos, nos quais há uma *emergência* (*Entstehung*), a solidificação das forças que se antagonizam em sucessivas submissões ao longo dos tempos. Tais conflitos são jogos de poder que resultam na dominação e na *emergência* de certos valores, tais quais os valores legais, contratuais e institucionais de uma coletividade. No âmbito linguístico, a *emergência* de um sentido é o momento histórico quando esse torna-se dominante perante outras oposições de poder, o momento da codificação do valor, quando o sentido linguístico torna-se poderoso o suficiente para subsistir aos diversos contextos e conflitos históricos. A *emergência* dos valores dominantes é paralelo ao desaparecimento de valores dominados, em uma história humana

[33] FOUCAULT, p. 14, 1979.
[34] *Ibidem.*

que materializa o poder valorativo de dominação e instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação[35].

> O pathos da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um "sob" — eis a origem da oposição "bom" e "ruim". (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem "isto é isto", marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas (GM, I, §2, 1998, p. 19).

Uma genealogia da linguagem poderia demonstrar a relação da comunicação humana como a expressão da vontade de poder do dominante perante os dominados. Dominantes determinam o silogismo "sujeito é predicado", criam o "sentido verdadeiro", e tomam para si o predicado de "nobre" e o "puro", deixando o predicado "mal", "ruim" e "inferior" para seus dominados, de modo a reforçar constantemente sua inferioridade perante o poder senhorial. O poder de criar os valores de uma coletividade, o poder político, passa a elaborar leis e normas que marcam a *emergência* das novas necessidades violentas de reafirmar o poder dominador perante o dominado, por meio de penas, punições e torturas aos corpos. Desta forma, o grande jogo que ocorre na história é o da luta pelo poder sobre as regras[36], de modo que o poder emana daquele que utiliza e perverte as regras coletivas para determinar a memória que sobrevive aos conflitos. Por consequência, a genealogia se direciona à análise dos corpos e da memória. Nos corpos humanos se encontram a inscrição material dos acontecimentos históricos, bem como a memória humana abriga o registro desta história que, enquanto discurso instrumentalizado de poder, sempre atua de forma ativa e seletiva, reforçando valores dominantes e apagando valores dominados. Assim, o objeto da genealogia é a *história efetiva* (*wirkliche Historie),* um sentido histórico marcado pela descontinuidade em detrimento ao ideal teleológico de progresso. Esta *história efetiva* é um fluir de signos, dominações, enfim, de vontade de poder[37]; ela é a oposição à metafísica que envolve a lógica teleológica do historicismo moderno.

> Mas a "finalidade no direito" é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado — o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e

[35] FOUCAULT, p. 17, 1979.
[36] *Ibidem.*
[37] PASCHOAL, p. 13-14, 2000.

> redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o "sentido" e a "finalidade" anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM, II, §12, 1998, p. 65-66).

A história tradicional compreende que "algo" que se realiza respeita o princípio teleológico da metafísica, de que esse "algo" atravessa a história sempre idêntico a si, estável pela finalidade dada de forma essencial em sua origem, de uma tendência a evoluir na direção desse fim[38]. Tradicionalmente, a filosofia política encontra um ponto comum no argumento teleológico, da lógica dos fins da história humana como se estas pudessem ser deduzidas universalmente a partir da ideia metafísica de sua origem. Por conseguinte, o pensamento político é tradicionalmente mobilizado tendo em vista a universalização dos fins da condição coletiva humana. Desde *A República*, o problema político como discurso foi habitualmente orientado por um ideal de bem universal enquanto o fim último de uma polis justa. A ideia de bem universal se mantém como pedra de toque teleológica de todos os que pensaram o problema político até Nietzsche. Ao contrário de buscar a dedução de leis para o curso histórico até seus fins, Nietzsche vasculha o passado e os valores antepassados da moralidade européia, profundamente entranhada pelas ramificações do platonismo, para então decodificar a linguagem político-moral da tradição filosófica e os ideais teleológicos pressupostos pelo pensamento político moderno. A jornada genealógica do pensamento nômade escapa da constante codificação moral da pólis, e por isso não se orienta sob uma *origem* e um *fim* entrelaçados sob um mesmo ideal político. Ao contrário, a genealogia propõe o movimento perspectivo na investigação do passado, observado a diferentes distâncias e ângulos para lançar luz no que não pôde ser expresso pelos corpos e memória humana.

> Quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificação das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui (GC, I, §7, 2009, p. 59).

A busca genealógica dos valores morais deve passar por uma genealogia da história em suas minúcias e lacunas, sem qualquer apoio de ideais universais de continuidade histórica. Por conseguinte, para a genealogia não há fatos indiscutíveis, somente perspectivas

[38] PASCHOAL, p. 13, 2000.

e interpretações sobre os dados materiais. Há uma história obscura por trás da construção da certeza nos valores dominantes, uma história que influencia fortemente toda a construção do pensamento político. Neste aspecto, o perspectivismo da história dos valores fornece as bases para uma genealogia da temática política como modo de desnaturalizar os artifícios da codificação valorativa dos poderes políticos, desvelando como leis, contratos e instituições são construções históricas que derivam seu valor não de valores metafísicos inquestionáveis, mas de condições de um jogo de poder culturalmente herdado. A investigação da *procedência* e da *emergência* de um valor possibilitam à genealogia ser uma importante ferramenta para um pensamento crítico da política em suas implicações históricas. O código é herdado, bem como toda a moral dominante que o fundamenta, de modo que a genealogia deve se propor a não só desvelar a história efetiva do eterno vir-a-ser humano, mas também ser um antídoto contra os poderes que se revestem de ideais eternos a fim de esconder sua *procedência* conflituosa e violenta.

O genealogista político, por sua vez, deveria ser aquele que mobiliza a investigação da história efetiva dos valores que pautam os ideais legisladores, contratuais e institucionais de uma sociedade. Por conseguinte, é pertinente que uma preparação para uma genealogia política seja precedida de uma genealogia da moral que possa ser interpretada como crítica aos valores políticos modernos e contemporâneos. Com a genealogia o investigador se apropria das interpretações da história como prática libertadora que dissolve identidades e verdades fixas para pensar que tudo, até mesmo os sistemas filosóficos ideais, está sob a tensão de estar em um limitado espaço e tempo, que tudo é vir-a-ser como processo inesgotável.

Trata-se de colocar em escopo histórico os ideais que ainda hoje movem a política, de desmascarar os discursos do poder e liberar o passado humano das origens metafísicas e toda mitologia que deriva do ideal de eternidade humana. Ser, humanidade, racionalidade, liberdade, igualdade, democracia e tantos outros poderosos e vencedores valores ideais deverão ser colocados sob o severo escrutínio da investigação genealógica, começando pelos alicerces básicos de sua valoração da moral; finalmente, pela genealogia é possível um pensamento político para além do bem e do mal imposto pela linguagem dominante e seu sentido para a vida coletiva.

1.3 Linguagem, psicologia e política

Conforme demonstram as investigações genealógicas de Nietzsche, a linguagem não é um veículo neutro para a expressão de verdades, mas sim um conjunto historicamente desenvolvido de símbolos e significados que detém o poder de forjar a própria percepção humana sobre o valor das coisas. Esta psicologia das profundezas da linguagem que Nietzsche se propõe a investigar a emergência dos valores intrínsecos, universais e, sobretudo, inquestionáveis. Por isso, uma genealogia da moral deve iniciar sua investigação pela origem dos principais símbolos que compõem a história da valoração do agir humano: os pares conceituais "bem" e "mal", "bom" e "ruim". Para Nietzsche, seus contemporâneos psicólogos da moral incorrem em um grave esquecimento ao tomar tais noções como dados naturais, negligenciando a história efetiva de sua valoração. "A utilidade da ação não egoísta seria a causa da sua aprovação, e esta causa teria sido esquecida — como é possível tal esquecimento?"[39]. A história dos valores revela que a crença em ações "boas em si mesmas" não é senão o resultado de um longo processo de sedimentação discursiva, no qual a força da moral se materializa como um eficaz instrumento de controle político. "É somente com o declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição 'egoísta' e 'não egoísta' se impõe mais e mais na consciência humana — é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela finalmente toma a palavra (e *as palavras*)"[40].

É nesse ponto que a análise da linguagem se encontra com a política: os valores de "bem" e "mal" operam a divisão moral dos sujeitos, mas essa divisão não é meramente abstrata; ela corresponde a uma hierarquia social concreta. Categorias como "nobre" e "plebeu" emergem precisamente para diferenciar e legitimar a posição de uma certa estirpe de senhores que, por disporem da linguagem dominante, exercem o poder de nomear e, assim, de controlar. "Eles dizem 'isto *é* isto', marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas"[41]. A valoração aristocrática não é, portanto, um juízo estético desinteressado; ela é um ato político por excelência, a afirmação de um direito senhorial de criar os nomes e, com eles, os significados do mundo. Dessa perspectiva, a organização axiológica da política se dá na contenda entre "senhores" e "servos", que não apenas influencia a linguagem, mas é por ela constituída desde as camadas mais profundas da

[39] GM, I, §3, 1998, p. 20.
[40] GM, I, §2, 1998, p. 19.
[41] GM, I, §2, 1998, p. 19.

procedência dos conceitos morais dominantes. Em suma, para Nietzsche, a linguagem revela-se como uma expressão privilegiada do poder político dos senhores de uma cultura: quem nomeia o mundo, também o governa.

> A indicação do caminho certo me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para "bom" cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual — que, em toda parte, "nobre", "aristocrático", no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu "bom", no sentido de "espiritualmente nobre", "aristocrático", de "espiritualmente bem-nascido", "espiritualmente privilegiado": um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz "plebeu", "comum", "baixo" transmutar-se finalmente em "ruim". O exemplo mais eloqüente deste último é o próprio termo alemão schlecht [ruim], o qual é idêntico a schlicht [simples] — confira-se schlechtweg, schlechterdings [ambos "simplesmente"] — e originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre (GM, I, §4, 1998, p. 20-21).

O autointitulado nobre não apenas expressa o sentido do "bem" e do "mal", mas também detém em si o caráter de veracidade sobre os discursos. O "nobre" é a expressão do valor "bom", "belo" e da "coragem" justamente pelo poder de se afirmar enquanto indivíduo que detém tais qualidades, colocando-se sempre à distância opositiva ao "comum", que não continha inicialmente a significação inferiorizada que receberia posteriormente. Segundo Nietzsche, o "olhar depreciativo" sobre o comum é tardiamente instaurado na oposição "nobre/simples". Nietzsche sugere que, no contexto da língua alemã, a catástrofe da Guerra dos Trinta Anos[42] criou as condições para uma inversão radical da hierarquia social[43]. Com a nobreza arruinada, as cidades destruídas e a população dizimada, as distinções sociais tradicionais perderam seu fundamento material. Assim, o "preconceito democrático" moderno teria imposto um nivelamento social por baixo, que herdou a incapacidade de discernir valorativamente o "nobre" e o "simples", produzindo também um problema de sentido semântico. Quando todos são igualmente miseráveis, a exemplo das consequências catastróficas na Guerra dos Trinta Anos, a diferença social original (nobre e simples) perde seu sentido, e a própria noção de "simples" se carrega de um novo significado negativo. Este

[42]A Guerra dos Trinta Anos foi uma das mais devastadoras guerras de religião da Europa, travada majoritariamente nos territórios do Sacro Império Romano-Germânico. Iniciada em 1618, a guerra logo deixou de ser um conflito puramente religioso entre católicos e protestantes para se tornar uma luta geopolítica de grandes proporções, envolvendo as principais potências europeias de então. O resultado foi uma catástrofe humana e material sem precedentes para as terras germânicas, com uma perda populacional estimada entre um terço e dois terços de seus habitantes em algumas regiões, além de uma profunda regressão econômica e civilizacional, marcada pela fome, pilhagem e pela lei do mais forte. A Paz de Vestfália, em 1648, sacramentou a descentralização política do império, consolidando a autonomia dos principados alemães e travando, por mais de dois séculos, qualquer projeto de unificação nacional.

[43] GM, I, §4, 1998, p. 21.

exemplo ilustra a relação íntima entre o sentido material dos valores linguísticos com os fenômenos sociais e políticos; a catástrofe política que nivela o fator diferencial entre "nobre" e "comum" produz, por conseguinte, uma catástrofe semântica. A distinção hierárquica que antes organizava a sociedade (nobre e simples) é substituída por uma distinção moral (bom e ruim) que, no entanto, ainda carrega os vestígios da antiga hierarquia.

> Com relação ao nosso problema, que por bons motivos pode ser chamado um problema silencioso, e que de maneira exigente se dirige a bem poucos ouvidos, é de interesse nada pequeno constatar que, nas palavras e raízes que designam o "bom", transparece ainda com freqüência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como "os poderosos", "os senhores", "os comandantes"), ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, "os ricos", "os possuidores" (este o sentido de arya, e de termos correspondentes em iraniano e eslavo). Mas também segundo um *traço típico do caráter*: e é este caso que aqui nos interessa (GM, I, §5, 1998, p. 22).

A significação inferiorizada do "simples" enquanto "mal", "feio" e "covarde" é engendrada negativamente aos valores considerados "bons". Os "bons", por sua vez, designam a si mesmos pela crença em sua superioridade e significam o "bom" como traço do seu próprio caráter, inerente à essência do indivíduo. Neste sentido, os "bons" também são os verazes, que a nobreza grega por meio de Teógnis de Mégara expressou com a palavra *ἐσθλός* [esthlós][44], que significa "aquele que é, que tem realidade, que é efetivo, que é verdadeiro"[45]. Por conseguinte, a veracidade se torna o traço distintivo da nobreza perante o comum e mentiroso até o declínio da valoração aristocrática, quando o termo passa a designar uma aristocracia espiritual. O processo de significação do valor "bom" se vincula à afirmação de uma preeminência aristocrática que legitima sua autoridade também como uma preeminência política, como a representação do que é o "bom" se justifica em sua oposição contra o "mal". No contexto da política entre diferentes culturas, "mal" logo passa a significar todo aquele que não é um dos nossos, o bárbaro contra a civilidade, aquele que não faz parte do código da pólis e, por isso, precisam ser diferenciados por sua inferioridade.

> No latim *malus* (ao qual coloco ao lado μέλας [mélas] – negro, escuro), o homem comum poderia ser caracterizado como o escuro, sobretudo como o de cabelos

[44] A filologia nos ensina que *ἐσθλός* e *estilo* não compartilham a mesma raiz (*estilo* deriva de *stilus*, latim para definir um instrumento perfurante; a concepção de estilo como "espora" de Derrida remete a esse sentido). No entanto, a genealogia mostra que ambos os termos compartilham um mesmo destino: ambos nomeiam aquilo que se distingue, que se eleva acima do comum. O nobre grego é 'veraz' porque 'é'; o escritor de estilo é 'singular' porque imprime sua marca. Em ambos os casos, trata-se de afirmar uma diferença; política num caso, estética no outro, contra a indistinção niveladora.

[45] GM, I, §5, 1998, p. 22

> negros ("*hic niger est* —" [ele é um negro]), como o habitante pré-ariano do solo itálico, que se distinguia mais claramente pela cor da raça loura, a saber, ariana, que se tornara dominante[46]; ao menos o gaélico me ofereceu o caso exatamente correspondente — *fin* (por exemplo, no nome *Fin-Gal*), a palavra que designa o nobre, por fim o bom, nobre, puro, originalmente o louro, em oposição aos nativos escuros, de cabelos negros (GM, I, §5, 1998, p. 22).

A genealogia do "mal" da interpretação de Nietzsche, traz uma importante reflexão sobre como a linguagem política de inferiorização utiliza o medo xenofóbico, a expressão cultural do medo do elemento diferencial, usado aos fins de dominação. Em diferentes culturas vemos como o "mal" é mobilizado por meio de distinções físicas (cor de cabelo, pele) foram politizadas ao longo da história. Esta interpretação mostra como o poder se inscreve nos corpos e na linguagem. As palavras carregam vestígios de conflitos étnicos e políticos, mostrando que a associação entre determinada característica física e "mau" não é natural, mas sim produzida por uma história de dominação que se sedimenta na língua e, através dela, no inconsciente coletivo.

Neste sentido, o poder de nomear é também o poder de marcar o outro como diferente. Ao marcar o nativo com a conotação de "mau" de acordo com uma característica física, o invasor não apenas descreve o fator diferencial perante o "bom", mas a institui como hierarquia que torna sua dominação justa. Em diferentes culturas, desde gregos até os celtas, a história genealógica do "mal" o mostra como adjetivo para demarcar o que é diferente, estranho e estrangeiro, que se resolve sob outras formas mais refinadas de inferiorização do outro. Critérios religiosos, raciais e ideológicos são algumas sofisticações desta operação discursiva de atribuir ao "mau" um sentido de tudo que não constitui uma repetição do que é "bom", ou seja, tudo que enxergam na diferença do outro e não em si mesmos. Para Nietzsche, estes critérios morais expressam um sentimento que busca justificar o distanciamento aristocrático de uma cultura perante as demais culturas que a cercam, o *pathos da distância* institucionalizado contra o "mau".

---

[46] A relação etimológica entre o vocábulo latino *malus* (mau/ruim) e o grego *μέλας* (mélas, negro/escuro) é geralmente rejeitada pela filologia contemporânea. Diferente da suposição nietzschiana, o latim *malus* e seu correspondente grego *μέλας* compartilham origens distintas e podem ser traçados a diferentes raízes do protoindo-europeu. Enquanto o termo grego "μέλας" é consistentemente associado a uma raiz protoindo-européia que expressa a cor negra ou escura (provavelmente * *melh₂-) (MALLORY, ADAMS, 2006, p. 331), a origem mais aceita para o latim *malus* é de uma raiz proto-itálica *malo- (com o sentido de "falso, mau, errado"), que evolui do protoindo-europeu *mel- (com o sentido de "enganar, mentir, ser falso") (MALLORY, ADAMS, 2006, p. 194). A associação entre "escuro" e "moralmente mau" não está na etimologia, mas sim no discurso social e político que Nietzsche, com sua genealogia, se propõe a desmascarar. Dito isto, a palavra para "escuro" não procede de um sentido depreciativo, mas ganha esse sentido quando grupos dominantes (como os "louros arianos") a utilizam para estigmatizar os dominados (como os "escuros pré-arianos"). Apesar da *conexão etimológica* de Nietzsche seja filologicamente insustentável, sua percepção da *conexão discursiva* entre cor escura e valoração negativa é pertinente para compreender a construção do discurso político de teor xenofóbico e racista.

> Desta regra, de que o conceito de precedência política se resolve sempre num conceito de preeminência espiritual [*seelischer Vorrangs-Begriff*], não constitui ainda nenhuma exceção (embora forneça ocasião para exceções) o fato de a casta mais alta ser ao mesmo tempo a casta sacerdotal e, por conseguinte, preferir, para sua designação geral, um predicado que lembre sua função sacerdotal. É então que, por exemplo, "puro" e "impuro" se contrapõem pela primeira vez como insígnias estamentais; e também aqui posteriormente se desenvolve um "bom" e um "ruim" num sentido que já não é mais estamental (GM, I, §6, 1998, p. 23).

Todo conceito de preeminência política (superioridade social, de classe, de estamento) tende a se resolver (*auslöst*) num conceito de preeminência espiritual (superioridade moral, psicológica, espiritual). A histórica aristocracia antiga, ao se transformar em uma casta de cunho sacerdotal, não apenas tomou para si o significado de *esthlós* enquanto "bom/nobre", mas também determina para si o caráter "puro", como distanciamento do que é "impuro", afastando-se progressivamente dos antigos modos de valoração aristocrática cavalheiresca, que se afirmava pela força expressa pela conquista bélica. Aqui ocorre outra importante crise semântica com o termo "puro". Para Nietzsche, "puro" é a princípio apenas aquele que se lava, que se proíbe certos alimentos e hábitos em nome de um asseio pessoal[47]. A virtude da aristocracia, agora tomada pelos valores sacerdotais, opera uma sublimação da pureza, que leva à sua espiritualização e, por conseguinte, a interiorização pública das antíteses valorativas propostas pelo discurso moral da "pureza/impureza" espiritual. A autoridade política logo vem a se tornar espiritual, e os "bons" logo se tornam as "verdadeiras expressões do bem". A nova aristocracia sacerdotal não só detém a pureza espiritual, mas também a verdade baseada em uma "metafísica anti-sensualista"[48]. A negação da materialidade e do fisiologismo humano, característico do modo desse caráter ascético da valoração sacerdotal, opõe-se àquela antiga valoração cavalheiresca, justamente pelo fato desta última estar intrinsecamente ligada com a potência fisiológica que lhes falta. Deste modo, a valoração sacerdotal condena o belicismo cavalheiresco para elaborar uma guerra mais refinada, pela qual a luta se dá no campo discursivo e as armas são os valores de verdade, o medo e a culpa.

> Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de valoração nobre-sacerdotal — já o vimos — tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos — por quê? Porque são os mais impotentes (GM, I, §7, 1998, p. 25).

---

[47] GM, I, §6, 1998, p. 24.
[48] *Ibidem.*

A moral espiritualizada, própria da aristocracia sacerdotal, estaria imbricada com toda a ideia de verdade e falsidade que impulsionou o desenvolvimento do processo civilizatório humano. Os puros também são os verazes, os portadores das ideias absolutas e de eternidade, o que representa uma enorme ruptura com a concepção de veracidade do pensamento anterior ao platonismo. A sinergia da vida do pensador com suas idéias era o que garantia a veracidade de seu discurso, conforme Nietzsche compreende na imagem dos filósofos trágicos anteriores ao advento platônico. Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates são evocados por Nietzsche como exemplos de filósofos cujos pensamentos e caráter se encontram em necessidade mútua[49]. As verdades das ideias e a vivência de tais pensadores não se distinguem, pois a experiência de existir é o que afirma publicamente a verdade do pensamento. Esta forma de considerar a verdade implicava uma variedade de estilos de filosofar que resultavam também uma variedade de sentidos de "bom e nobre". A variedade de vivências filosóficas, resultado também das idiossincrasias da singularidade dos indivíduos, expressam suas artes bem como seu contexto material, para oferecer perspectivas particulares sobre a vida. Neste sentido, a relação da veracidade com a filosofia inicialmente parece se determinar pelo sujeito filósofo em sua representação do mundo.

> Um tempo que sofre da assim chamada formação universal, mas desprovido de cultura e de qualquer unidade de estilo em sua vida, não saberá realizar nada de direito com a filosofia, mesmo que esta fosse proclamada nas ruas e mercados pela boca do próprio gênio da verdade. Em um tempo como este, permanece antes como o monólogo erudito do caminhante solitário, ou o espólio ocasional de um indivíduo, ou como segredo oculto no gabinete, ou como tagarelice inofensiva entre anciãos acadêmicos e crianças. Ninguém se atreve a realizar em si a lei da filosofia, ninguém vive filosoficamente, com aquela lealdade simples que obrigava um antigo, onde quer que estivesse e independentemente do que estivesse fazendo, a comportar-se como um estoico, caso tenha alguma vez declarado lealdade à Stoa. Todo o filosofar moderno está, política e policialmente, por meio de governos, igrejas, academias, costumes, modas e covardias, atado à aparência erudita: ele permanece no suspirar "Ah, se..." ou na sentença "Era uma vez...". A filosofia encontra-se privada dos seus direitos, e por isso o homem moderno, se tivesse a mínima coragem e a mínima consciência, devia repudiá-la e bani-la com palavras semelhantes às que Platão empregou ao banir os poetas trágicos de seu Estado (FTG, II, 2011, p. 24-25).

Se nos primórdios da filosofia a afirmação de uma verdade deveria ser consonantes ao mundo e ao agir individual daquele pensador diante da experiência trágica da vida, a importância da experiência vital do pensador declina quando solidifica-se no pensamento

[49] FTG, II, 2011, p. 20.

grego uma concepção de verdade universal que se refere exclusivamente ao plano das ideias e que rejeita a verdade multifacetada dos sentidos. A verdade universal das idéias alicerça a crença em ideais eternos do pensar e agir que determinam a fixidez dos seres sob as regras do "bem". A filosofia iluminista e seu ideal aparentemente secular nasce de uma tradição de apartamento radical dos valores não-racionais, por isto está ideologicamente ligada a uma determinada concepção política que, enquanto *vontade de sistema*, busca uma universalidade teórica que inferioriza a singularidade das perspectivas, tanto na moral quanto nas expressões humanas. Basta lembrar como desde os primórdios da política, a seriedade para defender o ideal racional no exercício público implicava o banimento dos "poetas imitadores" por se encontrarem afastados de sua verdade racional[50]. O "poeta imitador", como aquele que rejeita a verdade universal, só pode imitar e representar falsamente a realidade, logo nele se representa o "mal" da pólis. Portanto, a lógica da tradição política já traz em seu sistema a necessidade de proteger o ideal universal de racionalidade contra todo discurso e expressão valorativa externa ao cultivo de suas verdades políticas. Com a condenação da multiplicidade estilística da expressão filosófica em favor da formação filosófica universalista, a veracidade não mais se afirma pelo modo de experienciar a vida e seu vir-a-ser, mas sim por um método de ideias conceituais "puros", que anseia a distância e a diferença perante à "impureza" e "falsidade". Como novos detentores da veracidade contra a ilusão dos sentidos, os "bons" do sistema de valoração cristão convergem sistematicamente para uma monocultura excludente do diverso. Eis como a moral dos escravos venceu a guerra pelos valores. Ela pôde operar a transvaloração em vingança contra os fisiologicamente poderosos, seus antigos senhores, abolindo a diferença entre "nobre e comum" e instituindo o "bem e mal". Seu cerne de coesão é justamente a vingança coletiva contra as representações do "mal" no mundo, toda manifestação de poder que não seja delimitada pela moral escrava e seu ódio contra os nobres.

> — Mas vós não compreendeis isto? Não tendes olhos para algo que precisou de dois milênios para chegar à vitória?... Não há nada a admirar nisso: todas as coisas longas são difíceis de ver, de abarcar com o olhar. Mas o que constitui o acontecimento é o seguinte: da árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu — do mais profundo e sublime ódio, isto é, daquele ódio que cria ideais, que transvalora valores, cujo igual jamais existiu sobre a Terra — brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, a mais profunda e sublime de todas as espécies de amor: — e de que outra árvore poderia ele ter brotado?... Mas que não se imagine que ele teria surgido, por exemplo, como a própria negação daquela sede de vingança, como o oposto do ódio

[50] "Dizemos do poeta imitador que ele implanta na alma de cada indivíduo uma constituição, com o adular-lhe o elemento irracional e incapaz de distinguir entre o que é maior e o que é menor, e que considera grandes ou pequenas as mesmas coisas, conforme as circunstâncias, apresta simulacros e se encontra infinitamente afastado da verdade" (PLATÃO, A República, X, 605 b, p. 449).

> judeu! Não, o contrário é a verdade! Esse amor brotou dele como sua coroa, como a coroa triunfante que, na mais pura claridade e plenitude solar, se desdobra cada vez mais ampla, e que, no reino da luz e da altura, tendia aos mesmos fins daquele ódio — à vitória, à presa, à sedução — com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio se aprofundavam cada vez mais fundo e mais ávidas em tudo o que tinha profundidade e era mau (GM, I, §8, 1998, p. 26-7).

O ódio judeu, do povo escravizado contra seus opressores, é descrito como o "mais profundo e sublime" ódio já existente, precisamente porque foi um ódio impotente, que não pôde se vingar pela força, e por isso criou ideais e transvalorou valores. Desse mesmo ódio, e não de sua negação, brotou o amor cristão, que não se opõe ao ódio, mas coroa todo o ódio que corre em suas raízes. O amor cristão não é a superação do ódio, mas sua transfiguração. É o mesmo impulso que, em condições diferentes (impotência, repressão), aprendeu a se expressar de forma inversa. As raízes do ódio aprofundam-se no “mal”, no subterrâneo, no escuro da nova moral dominante. O cristianismo, que se apresenta como a negação do ódio e da vingança, é na verdade sua forma mais refinada e eficaz de triunfo. Com os senhores abolidos, a moral escrava se institucionalizou na Igreja Católica. “Qual de nós seria livre-pensador, se não houvesse a Igreja? A Igreja é que nos repugna, não o seu veneno… Não considerando a Igreja, também nós amamos o veneno…”[51]. Ainda que o secularismo moderno renegue as noções morais derivadas dos valores judaico-cristãos, seus alicerces semânticos estão comprometidos com as mais básicas noções da moral escrava. Negar o que é o outro, o estranho, o diferente é o cerne de uma valoração que só pode se afirmar como negação à contingência do mundo exterior.

> Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação (GM, I, §10, 1998, p. 29).

Ao negar o antagonismo da coexistência material no mundo, a moral escrava também nega o valor da ação e a transforma em uma mera reação diante de como a realidade se apresenta. A sua busca pela unidade teórica do sentido da linguagem é característica de uma *vontade de verdade*, que sublima a vontade de poder direcionada ao ideal do conhecimento. Esta ânsia por poder guia toda a necessidade de afirmar em absoluto a veracidade dos valores morais de uma cultura. Logo, o poder de afirmar apoditicamente valores se transforma em uma tirania política da linguagem, que determina valores dominantes caros à uma casta sacerdotal e a emergência de seu poder político. Tal poder se expande para além das

[51] GM, I, §9, 1998, p. 28.

fronteiras políticas por meio do cristianismo como codificação moral do ideal ascético platônico, ideal que desde então passou a ser a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana[52]. A estirpe sacerdotal, ungida por seu ideal, se superioriza pelo antagonismo que atribui aos humanos inferiorizados. Por trás da forma sacerdotal de valorização, o ascetismo da pureza, demonstrado no profundo desprezo pela materialidade dos corpos. Seu ideal de abnegação do corpo é a resposta ressentida ao sentimento de vazio que encontra em sua visão do que é material. As contradições que a experiência existencial humana apresenta em relação às verdades ideais, sobre o "bem" e "mal" dogmatizados, são problemas sobre os quais a racionalidade deve encontrar a concórdia adequada para que, finalmente, o mundo se adeque à representação de mundo ideal. O cultivo de um ideal de ascetismo, portanto, não apenas fornece um valor existencial dos humanos, mas também legitima todo o sentido moral, político e filosófico da cultura ocidental[53] .

> 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, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos instrumentos da cultura; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores representem eles mesmos a cultura (GM, I, §11, 1998, p. 33-34).

Enquanto a antiga cultura aristocrática usava da expressão do discurso para afirmar seu elemento diferencial perante outras culturas, a cultura sacerdotal ascética, por se ressentir de sua impotência perante a materialidade da vida, opera um discurso de inferiorização com a finalidade de domesticar a potência humana e seu agir. A linguagem dominante opera uma sedução em favor da fixidez que esta parece dotar o que é humano, apartando progressivamente da ação humana a expressão de sua potência. Logo, a linguagem elabora uma ideia fictícia que predetermina o agir, uma ideia de um substrato atuante anterior ao objeto, a *subjetividade*. A partir desta ideia, a ação se dá somente mediada por este substrato moral fictício, no qual a linguagem e a cultura inserem seus valores dominantes. No entanto, Nietzsche afirma: "não há 'ser' por trás do fazer, do atuar, do devir; o 'agente' é uma ficção adicionada à ação — a ação é tudo"[54]. O valor do agir se inferioriza perante a primazia do pensamento, no qual os valores da cultura impotente estrutura a psique dos sujeitos a serem

[52] VILAS BOAS, 2016, p. 96.
[53] VILAS BOAS, 2016, p. 97.
[54] NIETZSCHE, GM, I, §13, 1998, p. 36.

escravizados pela compreensão do livre agir como se fossem um "sujeito indiferente"[55]. Neste ponto, coloca-se em questão a lógica do progresso civilizatório como verdade norteadora da ação política, que nos constrange a compreender que a atribuição de *civilidade* implica também seu elemento diferencial, a *incivilidade* que deve ser domesticada à luz da cultura que se superioriza pelo discurso dominante, aquela ungida pela virtude dos valores sacerdotais de impotência e dependência mútua. O inferior é cultivado pela linguagem dominante a racionalizar sua submissão, bem como justificar toda sorte de violência e abuso de seu corpo e de sua alma. Com o argumento de inferiorização do outro, os "bons" justificaram suas guerras, pilhagens e explorações diversas ao longo da história, contra todo aquele "mal" que está marcado nos excluídos de sua moralidade universal.

> Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva — nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de "bárbaro", em toda parte aonde foram; mesmo em sua cultura mais elevada se revela consciência e até mesmo orgulho disso (como quando Péricles diz a seus atenienses, naquela famosa oração fúnebre, que "em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e no mal") (GM, I, §11, 1998, p. 32-33).

A lógica da justificação bélica pela valoração moral pouco mudou até hoje, mesmo com todo o aparente esforço da racionalidade política conduzida pelos ideais teleológicos de uma "paz perpétua". Leis, contratos e instituições criadas com a finalidade da "paz" humana escondem a mesma lógica milenar da moral na política: a da moral dos senhores e dos escravos, pela qual onde a linguagem é a maior das ferramentas de guerra. É com a linguagem que o discurso moral do grande outro se entranha nas crenças do sujeito, de modo a convencê-lo constantemente de sua posição inferior e mistificar sua forma de existir, o que necessariamente reflui em um processo incessante de produção de ressentimento pela negação da vontade de poder dos indivíduos.

O ressentimento do dominado, motivado pela culpa que lhe é imputada "originalmente" em sua inferioridade, também é uma importante ferramenta de coesão política e social aos fins do poder dominante. O poder político e sua arma codificadora da realidade, a linguagem, se aprimora nos critérios de racionalização da exploração da terra e dos humanos, e neste sentido a xenofobia e sua semântica se desenvolvem em especificidades e preconceitos étnicos que instrumentalizam o ressentimento público derivado do "medo" do que é externo.

---

[55] NIETZSCHE, GM, I, §13, 1998, p. 37.

Desta forma, a vingança da moral escrava se faz presente nas diversas formas políticas modernas. Sua finalidade de abolir a diferença em nome da repetição de tudo coaduna exatamente com o "preconceito democrático" das sociedades homogeneizadas pela linguagem e seu sentido; de julgar como "mau" todo valor que desvia de uma determinada norma pública, o "bem". Ainda que o processo civilizatório suponha que uma constante busca pela paz e concórdia resulte em uma melhora efetiva das relações políticas entre as culturas, a realidade material mostra a cada nova guerra que o valor que divisa "civilização" e "não-civilização" não é uma demarcação desinteressada, mas carrega a mesma dicotomia dos velhos valores da moral sacerdotal sob novos significantes.

É por meio da linguagem que, por conseguinte, forjou-se um ideal de justiça cuja autoridade repousa em uma instância superior, metafísica. O "deus único" e seus "bens" (seus valores) são as autoridades que permitem fundar as regras públicas para o deslocamento do ódio e da vingança dos ressentidos para a dimensão de justiça, na qual a violência contra a diferença pôde sublimar o "bem" divino. Na dimensão política, o sistema do "bem moral" coloca no ideal de justiça um significado eterno, de uma "justa medida" absoluta autorizada pelos céus. As leis políticas, guiadas pela metafísica de uma justiça pretensamente universal, legitimam a vingança da civilização ressentida contra a tensão da vontade que se encontra em cada sujeito.

Assim, a contenda estética de "bom e ruim" passa para a dimensão ética e conceitual, tornando-se transcendente sob a dicotomia "bem e mal". Logo, a vingança da moral ressentida foi efetivada pela criação de valores em um campo de batalha discursivo, ideal e universal, no qual a inversão valorativa da ação ao pensamento pode ser efetivada politicamente. Neste campo de batalha ideal e seus limites linguísticos, internalizados nos sujeitos pela cultura, é onde ocorre o conflito transcendental de "bem e mal", resultado da disputa política pelo domínio da linguagem e seu sentido.

> Os dois valores contrapostos, "bom e ruim", "bom e mau", travaram na terra uma luta terrível, milenar; e embora o segundo valor há muito predomine, ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que desde então ela foi levada incessantemente para o alto, com isto se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma "natureza elevada", de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos. O dístico dessa luta, escrito em caracteres legíveis através de toda a história humana, é "Roma contra Judéia, Judéia contra Roma" (GM, I, §16, 1998, p. 43).

A história do conflito valorativo de "bem e mal" é a expressão do impulso artístico civilizatório em seu ímpeto domesticador contra o impulso artístico da vontade de potência

dos sujeitos em sua afirmação particular. Para Nietzsche, a oposição moral judaico-romana exemplifica a história da disputa política que direciona a cultura ocidental à moral do ressentimento. Se Roma valorizava o poder e a distinção aristocrática, a valoração sacerdotal judaica possui um "gênio moral-popular"[56] que não busca a diferença, mas sim a repetição da moral metafísica a todo sujeito. O resultado deste embate é não apenas a capitulação da valoração aristocrática romana, mas a criação de uma "nova Roma judaizada" na instituição da Igreja Católica. Esta nova forma de autoridade sacerdotal pôde se articular politicamente sobre as estruturas políticas e administrativas de Roma, criando uma cultura moral eficiente para a domesticação de diferentes povos em torno da pretensa universalidade dos valores políticos.

> Quem venceu temporariamente, Roma ou a Judéia? Mas não pode haver dúvida: considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores — não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado (GM, I, §16, 1998, p. 44).

A vitória política da valoração sacerdotal e a emergência de seu poder de instituição moral internacional é resultado de uma longa elaboração conceitual de ideias que se articulam em uma cadeia de significantes em torno de um ideal central. Este ideal é a verdade transcendental, a autoridade que consola a existência com um sentido divino escondido por trás da desconfortável tensão existencial do sujeito perante o mundo. É desta forma que o niilismo em sua significação, sentimento e fenômeno social se relaciona com o que Nietzsche chama de ideal ascético, conforme veremos adiante.

[56] GM, I, §16, 1998, p. 44.

2. VERDADE E NIILISMO

2.1 A vontade de verdade como impulso artístico

> A vontade de verdade que é feita para nos induzir aos mais arriscados empreendimentos, a famosa veracidade da qual todos os filósofos até agora, falaram a respeito: quantas questões essa vontade de verdade já não colocou diante de nós! Estranhas, desconcertantes e controversas questões! Trata-se de uma história que já percorreu um longo caminho; embora tenha ares de que apenas começou (ABM, *Os preconceitos dos filósofos,* §1, 2001, p. 13).

É com essa afirmação que Nietzsche abre *Além do Bem e do Mal*, situando a *vontade de verdade* não como uma conquista pacífica da razão, mas como um problema, talvez *o* problema que a filosofia ainda não enfrentou em toda a sua profundidade. Pois o que está em jogo nessa "vontade de verdade" não é apenas a possibilidade do conhecimento, mas a própria direção que a humanidade imprime à sua existência. Trata-se, como veremos, de um impulso que percorreu um longo caminho histórico, mas cujo sentido último permanece, para a maioria, encoberto.

No horizonte desta investigação, a vontade de verdade revela-se como a busca por assegurar, por meio da linguagem, uma *unidade teórica* capaz de estabilizar a contingência da experiência. Esta ânsia de unidade, que Nietzsche compreende como uma expressão da vontade de poder, não é, contudo, um empreendimento desinteressado. Ao contrário, ela guia a necessidade, profundamente humana, de afirmar como *objetivamente verdadeiros* os valores morais que sustentam uma cultura. O sentido de verdade é um sentido de segurança perante os outros com quem se convive e se confronta. Este sentido se expressa como uma suspeita em relação ao ser diferente que funda a exigência de verdade[57].

Em outras palavras, a questão da verdade colocada por Nietzsche ultrapassa o problema da perspectiva epistemológica e metafísica; os valores de “bom” e “mau”, “melhor” e “pior” constituem o substrato a partir do qual todo conhecimento se organiza, segundo o grau de poder de cada indivíduo e de cada época[58]. Esse poder de afirmar determinados valores como absolutos, orientados pela nossa análise da *Genealogia da Moral* em cotejo com outras obras de Nietzsche, mostra-se como resultado de impulsos de criação que se concretizam historicamente como uma tirania política da linguagem: a valoração que se torna

[57] MULLER-LAUTER, 2009, p. 163.
[58] RIBEIRO, 2019, p. 44.

dominante impõe não apenas seus conteúdos morais, mas a própria forma pela qual o real pode ser nomeado e, portanto, vivido. O exemplo maior dessa tirania, para Nietzsche, é o advento do cristianismo, que codifica a moral sob a autoridade de uma verdade transcendente, articulada em nome de um ideal de universalidade.

Antes, porém, é importante examinar a configuração histórica deste ideal, tarefa à qual nos dedicamos no próximo capítulo, é necessário investigar a própria *procedência* da *vontade de verdade*: de onde vem esse impulso? Que necessidade mais fundamental ele vem suprir? Neste capítulo, buscaremos estabelecer a procedência da vontade de verdade como um dispositivo de *oposição ao sentimento niilista*, como uma tentativa de conter a ameaça do vazio de sentido que ronda toda existência. Compreender essa dinâmica é o primeiro passo para, nos capítulos seguintes, analisar como essa mesma vontade de verdade, ao se aliar ao ideal ascético, acabou por produzir o próprio niilismo que pretendia combater.

> Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia — por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora senhor de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema. Compreende-se este "podia"? — A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade. — A vontade de verdade requer uma crítica — com isso determinamos nossa tarefa — o valor da verdade será experimentalmente posto em questão… (GM, III, §24, 1998, p. 140).

A *vontade de verdade* é um conceito inerente à crítica cultural de Nietzsche aos valores ocidentais. Ela não só é a força mobilizadora do pensamento crítico desde o nascimento da filosofia, mas também é fruto da necessidade do pensamento em dar sentido às representações dos objetos materiais e abstratos. Por isso, é pertinente ao estudo genealógico do poder político a investigação da procedência da verdade absoluta como instrumento discursivo da linguagem. Tais instrumentos se baseiam em uma ideia de que há um valor que consegue se referenciar empiricamente de modo a impor uma universalização de um determinado discurso. O que nos acostumamos a chamar de verdade racional é, em sua construção histórica, o cerne de uma constante forma de expressão que busca dar sentido para os fenômenos do mundo. Por isso, pretendo investigar a genealogia da verdade a partir da necessidade artística de afirmar explicações que contenham um sentido que se impõe de modo independente da perspectiva dos indivíduos. O contexto histórico para o surgimento desta forma universalizante de articular ideias é importante para estabelecer a relação do

poder retórico das verdades em relação ao exercício prático do poder político, bem como compreender a motivação deste poder contra o sentimento do nada ao longo dos tempos.

> Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser "verdade", isto é, descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira (VME, §1, 2009, p. 532).

A implicação social da vida humana impõe uma linguagem que se afirma como valor compartilhado em comum com outros humanos. O sentido da linguagem é o "acordo de paz" que coloca a trégua no "todos contra todos", quando há a suspensão do fator diferencial das coisas para a aceitação de uma ilusória valoração compartilhada como uma verdade comum ao coletivo e sua coesão social. A procedência da vontade de verdade nasce da própria gênese da linguagem e sua finalidade de comunicar valores comuns a uma sociedade. Por isso, absorver uma linguagem é absorver uma gama de sentidos, valores, visões de mundo, verdades. A linguagem seduz pela segurança de um sentido e reforça seu poder pelo compartilhamento desta segurança em meio a um grupo. O impulso que guia a vontade de verdade, pensado socialmente, vincula-se a uma necessidade de criar valores a serem comunicados e aceitos universalmente e independentemente dos indivíduos. Se a linguagem e seus sentidos são determinados pelos poderes que detém o discurso, o cultivo social de uma moral compartilhada é de sumo interesse para a construção e expansão do poder político. O poder se expande quando amplia o sentido de seus valores políticos, e pouco a pouco os valores políticos dominantes caminham para se sublimarem pelo esquecimento histórico do sentido metafórico das verdades de uma linguagem.

A verdade consensual de um grupo, ampliada pelos processos civilizatórios de dominação do discurso fixa-se como valores transcendentes eternos e externos à *physis*, característico do pensamento metafísico que extrapola a noção de universalidade limitada da semelhança entre particulares. Desta forma, a construção da valoração do que é verdade é, acima de tudo, uma ferramenta de poder político que ganha existência efetiva pela crescente complexidade do processo civilizatório e sua necessidade de controle do discurso público.

> Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a

> verdade, isto é, de usar as metáforas usuais portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares — e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade (VME, §1, 2009, p. 535-6).

O impulso à verdade é um impulso à metáfora, à uma significação que unifica e representa conceitualmente um mundo que se mostra múltiplo. A metáfora transpõe a incompreensibilidade do mundo em um discurso que o reduz ao compreensível, ao que é humano, de modo que este impulso à metáfora é o discurso da medida humana, que dilui a realidade à semelhança de seu observador em busca da "metamorfose do mundo em homem"[59]. O desenvolvimento dos impulsos criativos das metáforas e verdades humanas estão intimamente ligados à duplicidade de seu aspecto instintivo e linguístico, que Nietzsche relaciona aos deuses da arte grega Dioniso e Apolo.

Dionisíaco e apolíneo são conceitos que representam a contraposição entre impulsos de criação que lutam incessantemente em diversas culturas humanas. De uma lado, a representação do deus grego Apolo corresponde ao impulso às artes figuradas, às linguagens e seus sentidos. De outro lado, a imagem de Dioniso corresponde ao impulso à arte não figurada, a música. No que diz respeito ao impulso apolíneo, ele provém da experiência onírica humana compreendida como um jogo de imagens a serem interpretadas em função da vida em vigília, criando representações do conteúdo dos sonhos na realidade física[60]. Para tanto, o impulso apolíneo impele na sua arte a criação de medidas e formas como meio de alcançar as imagens oníricas, correspondendo ao fenômeno da elaboração de sentido linguístico das diferentes sociedades. A delimitação linguística sob ideias e conceitos possibilita um uso prático do poder das imagens e medidas. O mundo onírico, como medida ideal de toda superação das limitações materiais, é a referência dos primeiros sábios com a propensão filosófica de interpretar a vida em vigília como uma mera aparência similar ao sonho, aparência que supostamente obscurece "uma verdade" por trás dos fenômenos. As formas dos sonhos são transpostas como valores que compartilham publicamente uma cosmologia de figuras e medidas incorporados à subjetividade. Seguindo a leitura que Nietzsche faz de Schopenhauer, é o *princípio de individuação* que implica a subjetividade se

[59] VME, §1, 2009, p. 537.

[60] De modo similar, Freud viria a interpretar o princípio do pensamento metafísico como expressão referente às imagens e sentidos do estado onírico. Em suas palavras: "A visão pré-científica dos sonhos adotada pelos povos da Antiguidade estava, por certo, em completa harmonia com sua visão do universo em geral, que os levou a projetar no mundo exterior, como se fossem realidades, coisas que de fato só gozavam de realidade dentro de suas próprias mentes. Além disso, seu ponto de vista sobre os sonhos levava em conta a principal impressão produzida na mente desperta, pela manhã, pelo que resta de um sonho na memória: uma impressão de algo estranho, advindo de outro mundo e contrastando com os demais conteúdos da mente." (FREUD, 2018, p. 23).

estruturar como uma identidade particular que referencia a interpretação e a valoração dos fenômenos da vida. Para Schopenhauer, o mundo é fenomênico, uma "representação" (*Vorstellung*) composta de uma coleção de objetos individuais, múltiplos e efêmeros, que se manifestam sob as formas da intuição espaço-temporal de cada vontade[61]. Logo, a pluralidade e a diversidade de seres são possíveis precisamente porque estão submetidas à condição de individuação da subjetividade em suas representações do mundo. Nietzsche associa este princípio de individuação ao impulso artístico apolíneo de medir e afirmar ideias em referência ao estado onírico e subjetivo, no qual o ideal de superação da contingência humana pode ser vislumbrada e cobiçada como produto da afirmação do que é divino no âmbito material.

> Essa alegre necessidade onírica foi do mesmo modo expressa pelos gregos em Apolo: Apolo, que na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório. Ele, segundo a raiz do nome "o resplandecente", a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia. A verdade superior, a perfeição destes estados, na sua contraposição com a realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível, seguida da profunda consciência da natureza reparadora e sanadora do sono e do sonho, é simultaneamente análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida (NT, §1, 1999, p. 29).

Em contraposição ao impulso das formas apolíneas, o impulso dionisíaco tem origem no êxtase da *embriaguez*, na dissolução dos sentidos imagéticos e do princípio de individuação apolíneo. A criação dionisíaca se direciona à *descarga simbólica* dos sentidos individuais para uma percepção unificada do eu e do outro como o mesmo. Diluídas as medidas que constroem o eu, a embriaguez dionisíaca permite aos humanos o reencontro com uma natureza mais íntima, na qual as diferenças do múltiplo podem ser esquecidas para uma reconciliação provisória do humano com o mundo em sua materialidade. "Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a 'moda impudente' estabeleceram entre os homens"[62]. A música dionisíaca é a arte que impacta fisiologicamente com um sentimento de assombro diante da liberdade momentânea das medidas e sentidos.

Neste sentido, a música dionisíaca e seu apelo ao fisiológico imediato se contrapõe às

---

[61] Nas palavras de Schopenhauer: "Sabemos que a *pluralidade* em geral é necessariamente condicionada por tempo e espaço e só é pensável nestes, os quais, nesse sentido, denominamos *principium individuationis*. Todavia, reconhecemos tempo e espaço como formas do princípio de razão, no qual está expresso todo o nosso conhecimento a priori, que, contudo, como explicado antes, justamente como tal convém apenas à cognoscibilidade das coisas, não a elas mesmas, ou seja, é apenas forma de nosso conhecimento, não propriedade da coisa-em-si, que, enquanto tal, é livre de todas as formas do conhecimento, mesmo a mais universal, o ser-objeto para o sujeito. Noutros termos, a coisa-em-si é completamente diferente da representação." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 188).

[62] NT, §1, 1999, p. 31.

artes imagéticas apolíneas, de modo similar a como o esquecimento se opõe à memória. Conforme mostrarei mais adiante, a associação paradoxal da memória apolínea sob a forma do contrato social constitui a luta da humana contra o vazio do esquecimento que urge a partir do impulso dionisíaco da vontade. Por conseguinte, a memória da humanidade é construída pela civilização e seus castigos, torturas e violências do ideal apolíneo contra o corpo e seu cerne dionisíaco pulsante. Este último, proveniente do íntimo de toda natureza do animal homem, é reconhecido em diversas culturas como um fenômeno fisiológico os quais não são aplacados com a ordem das leis civilizatórias. Consequentemente, a recorrência de festejos, rituais e celebrações dionisíacas em variadas culturas servem como exemplo da necessidade política do expurgo fisiológico como um impulso ao esquecimento que age contra o peso das medidas e ordem sociais[63]. A história destes impulsos em disputa mostra em um primeiro momento o domínio do impulso extático, da busca pela suspensão momentânea do fator diferencial do eu e do mundo, o que gradativamente é repelido pelo impulso onírico em busca do ideal das formas e delimitações. Consequentemente, o impulso apolíneo relaciona o dionisíaco ao sentido barbárico, de rejeição às formas da coesão política, como direto opositor do sentido civilizatório em sua construção de imagens e medidas para a conservação da vida[64]. Os valores do impulso civilizatório têm em vista a conservação material comum a um grupo que encontra no impulso barbárico uma ameaça contra a autoridade de suas figuras políticas. A partir do impulso apolíneo que surge a noção de verdade enquanto medida coletivamente validada para a formação (*Bildung*) de uma vida em comunidade.

> Pois se sempre se percebe, em cada propagação significativa de excitações dionisíacas, como a liberação dionisíaca das cadeias do indivíduo se faz sensível, antes de tudo, em prejuízo dos instintos políticos, até a indiferença, sim até a animosidade, é também certo, de outro lado, que o Apolo formador de Estados é outrossim o gênio do *principium individuationis*, e que nem o Estado, nem o senso da pátria podem viver sem a afirmação da personalidade individual (NT, §21, 1999, p. 123).

É da luta contra a ameaça dionisíaca que nasce a necessidade mítica por metáforas

---

[63] Aqui é oportuno adiantar que a dualidade entre *memória* e *esquecimento* é muito pertinente para a genealogia da moral, tanto em seu aspecto psicológico quanto político. Esta dualidade reflete a situação da promessa contra o vazio, do pacto a ser constantemente relembrado para a estabilização da vontade em sua condição social. A utilidade do esquecimento, tanto para a alma quanto para a história, é diluir o passado que se torna um peso contra a vida. Esse tema é central para Nietzsche em sua segunda consideração extemporânea, "*Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*", de 1874. "Pensem o exemplo extremo, um homem que não possuísse a força de esquecer, que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesse rio do vir-a-ser: finalmente, como o bom discípulo de Heráclito, mal ousará levantar o dedo. Todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro." (Co. Ext. II, §1, 1999, p. 273).

[64] NT, §4, 1999. p. 41.

que explicam e consolam a existência com a criação de sentidos contra o declínio fisiológico. Observar o processo entrópico do tempo sobre os corpos físicos impele à arte dos Estados, à criação de sentidos a fim de aplacar não apenas a cruel realidade do indivíduo em sua mortalidade, mas também a experiência de um mundo regido pelo poder da violência. A primeira arte do impulso apolíneo, o *princípio de individuação*, também é responsável pela afirmação de indivíduos que personificam o poder contra o impulso dionisíaco que, por meio das imagens e formas apolíneas, tornam-se discursos de cunho político. Deste modo, Estados são manifestações artísticas apolíneas de indivíduos cujo domínio das imagens públicas é tão poderoso que se sublima culturalmente como princípio regulador do comportamento em coletividade. O artista dos Estados, representante da perfeição ideal onírica no mundo material, é também o legislador das virtudes e ideais humanos vinculados aos interesses do cultivo coletivo da verdade. Da representação moral da perfeição, o Estado cria a coesão social em torno das verdades morais que determinam uma forma de agir legitimada pela autoridade das interpretações dos criadores de valores.

> O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (VME, §1, 2009, p. 535).

As primeiras noções de verdade estão intimamente ligadas ao poder da linguagem, sentido e discurso, e seus intérpretes oníricos foram os plasmadores das imagens de perfeição dos sonhos. A construção dos primeiros mitos cosmológicos e seus desenvolvimentos e desaparecimentos derivam da autoridade desses plasmadores, que interpretam uma autoridade divina de suas ideias para legitimar uma determinada ordem social e uma política pública. Os mitos cosmológicos, em sua função política, impõem uma coesão social pela justificação das formas hierárquicas do poder dos nobres sobre os comuns, ao mesmo tempo que impõe uma inquestionabilidade sujeita a punições violentas exemplificadas e reforçadas pela tradição da cultura. Neste contexto, a divina verdade transcendente de Apolo é um instrumento de controle político com bases abstratas que precisam constantemente se reafirmar enquanto poder perante as dissensões que coloquem em questão a procedência de sua autoridade. Tal poder moral se relaciona com o "endeusamento da individuação", internaliza no sujeito a lei prescritiva cuja medida é a imagem ética e estética reconhecida pelo autoconhecimento. Desta forma, o "conhece-te a ti mesmo" délfico não é um convite à introspecção infinita, mas um imperativo de delimitação. Conhece teus limites para não os ultrapassares.

> Esse endeusamento da individuação, quando pensada de modo imperativo e prescritivo, conhece apenas uma lei: o indivíduo — isto é, a observância dos limites do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim, ao lado da necessidade estética da beleza, caminha a exigência do "conhece-te a ti mesmo" e do "nada em demasia", enquanto a autoexaltação e o excesso eram considerados os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como características da era pré-apolínea, da idade dos titãs, e do mundo extra-apolíneo, isto é, do mundo bárbaro (NT, §4, 1999, p. 40-41).

Mesmo em sua dupla dimensão estética e ética, a arte apolínea dos Estados nunca pôde extinguir completamente o caráter dionisíaco dos impulsos artísticos humanos, de modo que os primeiros Estados precisaram de formas para controlar dentro de suas medidas o caráter destrutivo de Dioniso, seja no que diz respeito aos indivíduos ou às políticas. "Apolo não podia viver sem Dioniso! O 'titânico' e o 'bárbaro' eram, no fim das contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo!"[65]. Estes primeiros Estados apolíneos criaram fronteiras e direcionamentos ao ímpeto humano para a guerra e a crueldade, uma regularização da barbárie para fins políticos[66]. Este impulso apolíneo e dionisíaco precisaram coexistir, mesmo em aparente conflito, na construção das formas rudimentares de Estado. Por um lado, na coesão de um grupo há a busca pela permanência, pela repetição, pela memória das leis e das formas, a preservação de uma história às custas dos corpos sob o tempo. Por outro lado, a coesão do grupo depende também de algum alívio do peso e da seriedade da existência coletiva, o que logo é institucionalizado na forma das festas e ritos que aliviam momentaneamente o princípio de individuação e sua função social para, em um segundo momento, servir como a motivação consoladora para o permanente desconforto dos corpos sob as leis coletivas. Neste sentido, a arte dos Estados contém o direcionamento ideal do artista apolíneo que, no entanto, não pode abrir mão dos meios pertinentes aos impulsos dionisíacos para levar a cabo sua tarefa civilizatória. O impulso dionisíaco, por sua vez, é capturado e integrado no Estado para além do rito de esquecimento momentâneo, como sentimento coletivo de dissolução da diferença.

> Em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado. Mas é igualmente lá onde o primeiro assalto foi suportado, o prestígio e a majestade do deus délfico se externaram de maneira mais rígida e ameaçadora do que nunca. Só consigo pois explicar o Estado do *dórico* e a arte dórica como um contínuo acampamento de guerra da força apolínea: só em uma incessante resistência contra o caráter titânico-barbaresco do dionisíaco, podia perdurar uma arte tão desafiadoramente austera, circundada de baluartes, uma educação tão belicosa e áspera, um Estado de natureza tão cruel e brutal (NT, §4, 1999. p. 41-42).

---

[65] NT, §4, 1999, p. 41.
[66] DELBÓ, 2006, p. 195.

A arte dórica[67] como "acampamento de guerra" contra o titânico-barbárico assemelhado a Dioniso, o estrangeiro, expressa como o impulso à destruição pode ser redirecionado pelo discurso apolíneo contra a ameaça de dissolução coletiva. Deste modo, a interpretação de Nietzsche entende a "austeridade dórica" como uma formação *reativa* e *defensiva*, e a arte dórica como uma criação apolínea que visa dar forma e limite ao caos dionisíaco, tal qual uma *vontade de verdade* que cria conceitos e categorias para estabilizar a multiplicidade contingente da experiência. Seguindo a leitura que Nietzsche faz da influência dórica na formação dos rudimentares Estados gregos, é possível vislumbrar um *pessimismo originário* já em sua herança arcaica. Para Nietzsche, havia na arte bélica dos dóricos um ímpeto que reconhecia o horror da existência contingente e reage criando uma cultura determinada pelo ideal de defesa contra as forças dissolventes do dionisíaco. Por conseguinte, o modelo de Estado "cruel e brutal" que observa-se desde a gênese da cultura grega é justificado como contrapartida necessária para conter a violência ainda maior do caos dionisíaco. Em outras palavras, é possível interpretar que a luta dórica por estabilidade política é travada contra o temor da dissolução dionisíaca, e por isso efetiva-se como exercício do poder de uma violência "preventiva", a mesma violência que receia no outro. Este outro é o diferente, o estranho, o estrangeiro que ameaça a medida determinada pelo discurso da cultura dominante e, por conseguinte, o alvo da "justa" violência estatal.

Neste sentido, a violência como fator basilar da arte dos Estados se justifica em um sentido hobbesiano, no qual um poder soberano absorve o direito natural de cada um à autodefesa e o exerce em nome de todos, direcionando a violência para fora, contra inimigos externos, e para dentro, contra os que ameaçam a paz[68]. No jogo político implícito na arte dos Estados, a solidificação das formas primitivas de um povo se dá às custas da guerra contra o outro povo, contra as diferentes formas de vida coletiva em nome da afirmação de valores

---

[67] Nietzsche faz referência à invasão dórica ao sul da Grécia, ocorrida em cerca de 1200 a.c., que destruiu a civilização micênica estabelecida pelos aqueus e iniciou o período conhecido como a "Idade das Trevas" grega, de 1200 a 800 a.C.). Diferentemente dos aqueus, que haviam conquistado o poder político sobre a região de forma relativamente pacífica e assimilando a cultura local, os dórios eram um povo marcadamente militarizado, que utilizava a guerra como principal meio de obtenção de recursos. Como um intérprete da história, Nietzsche compreende que a invasão dórica não apenas como um evento factual, mas a expressão de uma necessidade estético-política: a resposta apolínea à ameaça dionisíaca, a reação contra a cultura de origem oriental vindas de lugares como Trácia e Frígia.

[68] Thomas Hobbes, em *Leviatã*, sobre a instituição do Estado: "A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros (...) é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade." (XVII, p. 59-60) Hobbes e Nietzsche se aproximam na compreensão do nascimento do Estado como uma instância que concentra a violência para que os homens não se matem mutuamente e que, ironicamente, mantém a violência como possibilidade sempre presente de forma legitimada e direcionada. No entanto, Hobbes pensa o Estado como solução para a guerra, e Nietzsche pensa o Estado como expressão de uma violência sempre operante.

dominantes.

> Deste modo começa a existir o "Estado" na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um "contrato". Quem pode dar ordens, quem por natureza é "senhor", quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos! Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado "outra", para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas — logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio que vive, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um "sentido" em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na "obra", como a mãe no filho (GM, II, §17, 1998, p. 75).

A interpretação de Nietzsche vai contra a genealogia contratualista do Estado como resultado de um ato racional de vontades que livremente se submetem a uma autoridade comum. Para Nietzsche, o Estado não nasce de um pacto, mas de uma irrupção violenta pela ação dos "artistas dos Estados" que imprimem sua forma e estrutura de domínio em uma coletividade. Esses "organizadores natos" não pedem consentimento, eles criam a partir da matéria humana dos corpos com a mesma inconsciência e necessidade com que a natureza cria suas formas. O ato artístico e originário da imposição de forma, sua concentração simbólica da vontade de poder, é a matriz de todo o processo civilizatório, e este processo se torna mais refinado com a instrumentalização política dos ideais. O que ele instaura é um princípio de individuação violento, na qual a multiplicidade desmedida das vontades é forçada a assumir contornos definidos, a reconhecer limites, a submeter-se a uma medida. É aqui que a análise do Estado se encontra com a estética de *O Nascimento da Tragédia*: o trabalho desses artistas da dominação é rigorosamente apolíneo. Como o deus da individuação, eles erguem "baluartes" contra o caos, delimitam funções, estabelecem hierarquias, criam um mundo de formas nítidas onde antes reinava a indeterminação. A violência do criador dos estados, quando domina o discurso de sua cultura, leva a violência à subjetividade, e os valores e seus consensos impõem a medida como veículo de sua opressão.

No entanto, o apolíneo, seja na arte ou na política, nunca suprime definitivamente seu oposto. A ordem instaurada pelo Estado é uma *ilusão necessária* como contraponto à ameaça dionisíaco, ao vazio dos sentidos absolutos de um sofrimento que jamais desaparece. Dioniso sobrevive exatamente onde a linguagem e a lei não podem penetrar, no substrato fisiológico que escapa a toda delimitação. As verdades que cada cultura erige como deuses, leis, contratos e instituições são expressões de como lidar com esse fundo dionisíaco inexorável:

modos de dar sentido ao sofrimento e torná-lo suportável, de construir “bastiões luminosos” contra a escuridão e o caos. É neste ponto que a filosofia representa um passo decisivo e ambíguo. Com ela, a afirmação da verdade torna-se absoluta e impessoal, na qual já não se trata de uma forma entre outras, mas da forma que pretende valer para todos, sempre, em toda parte. O que a filosofia instaura, sob a égide de Apolo, é a exigência de uma delimitação total: tudo o que escapa à medida racional, à prova lógica, à universalidade do conceito, deve ser negado como aparência, erro, ilusão. A linguagem filosófica, herdeira dessa exigência, torna-se o símbolo da luta milenar da humanidade contra o sentimento niilista, esse “mal-estar colateral” que acompanha cada etapa da história política como o espectro do sem-sentido que a ordem apolínea incessantemente combate.

2.2 A verdade contra o niilismo

O sentimento de vazio de sentido manifesta-se, antes de tudo, como desamparo. Ele surge lá onde a experiência resiste a toda tentativa de significação. Lá onde o real se apresenta como puro acontecimento bruto, refratário a qualquer interpretação que o torne suportável. “Qual o sentido para qualquer coisa acontecer?” Tal pergunta, em suas inúmeras variações retóricas ao longo da história, revela o movimento complementar ao niilismo: a necessidade criativa por sentidos absolutos, por respostas que suturam a ferida do sem-sentido. É no horizonte dessa necessidade que a interpretação nietzschiana da cultura helênica ganha toda a sua relevância.

Ao investigar os princípios valorativos que os gregos legaram ao Ocidente, Nietzsche mostra como suas afirmações cosmológicas estão diretamente enraizadas em uma experiência fundamental de uma cultura que enxerga na violência e no conflito os elementos centrais de sua compreensão da vida. O caráter agônico da civilização helênica não é um mero acidente ou um traço secundário, mas o solo a partir do qual toda a sua produção de sentido emerge. As bases materiais desse agonismo encontram-se em um contexto histórico marcado pelo contato entre diferentes culturas. Micênicos, dórios, e diversos outros povos coexistem em uma situação carente de qualquer tipo de código politicamente unificador, de instituições que pudessem integrar politicamente essas coletividades em seus interesses divergentes. Por isso, o nascimento das pólis assinala um momento decisivo para a história da verdade. A necessidade das comunidades de codificar sua esfera pública à luz de uma “verdade civilizatória”, a verdade do Apolo vitorioso, é a projeção ética de uma cultura que sobrevive e perdura politicamente por sua imposição de medida ao caos. O conceito de pólis emerge,

assim, como a materialização de uma visão de mundo que busca conter o caráter conflituoso da existência sem, no entanto, negá-lo.

É nesse contexto que a figura de Homero assume sua função propriamente fundadora. Como um catalisador da "cultura da canção" que produzia as várias formas da poesia hexamétrica arcaica[69], os valores da ancestralidade micênica são resgatados e reorganizados para orientar a formação de uma cultura política que se diluía em meio às influências culturais concorrentes que navegavam pelo Mar Mediterrâneo e Egeu. A criação artística de Homero por muito tempo simbolizou para a cultura ocidental o advento do espírito apolíneo como arte da linguagem escrita. Pela voz de Homero a cultura da canção grega pôde fixar os deuses da experiência onírica e religiosa pela escrita, para então tornarem-se paradigmas eternos de um comportamento moral cujo sentido pode agora se universalizar como autoridade contrária ao vazio que enxergavam na vida fora dos muros da pólis. Ainda que a história mostre a profunda influência de culturas orientais para as bases teológicas e linguísticas da cultura dita ocidental, a assinatura de Homero, o grande artista onírico da cultura helênica, imprimiu a autoridade do poeta divino como portador da medida dos deuses e seus ideais valorativos para influenciar toda a cultura ocidental como seu mito fundador.

Com Homero fica exposta e fixada a diferença ontológica que separa os deuses e seus eternos arquétipos ideais, dos humanos sob a condição da contingência material[70]. Entre esses dois planos, situa-se a classe dos heróis, os aristocratas que, pelo conflito, afirmam a multifacetada virtude e a vontade dos deuses, e cuja medida ideal se oferece como modelo para a coletividade que então se constitui. Aquiles e Odisseu simbolizam os ideais heróicos basilares ao *ethos* a ser desenvolvido por uma cultura onde a *areté* se encontra na ação e na palavra de modo complementar[71]. Os heróis simbolizam o modelo humano no qual a virtude do agir e do falar encontram o apoio dos deuses, o que já denota a dependência moral aos

[69] Nas palavras de Silva: "Os poemas da tradição hexamétrica arcaica são compostos por um conjunto de elementos formais comuns, além do metro – como fórmulas, símiles e cenas típicas –, empregados para narrar episódios de uma vasta matriz mitológica comum, enquanto oferecem reflexões e apontamentos de caráter geral sobre a natureza, a vida humana, os deuses e diferentes formas de conhecimento (histórico, linguístico, técnico etc.), em performances realizadas durante festividades cívico-religiosas e outras celebrações menores, como banquetes."(SILVA, 2025, p. 121).

[70] A mortalidade é o traço definidor da condição humana em relação aos deuses imortais, e a escolha de Aquiles entre uma vida longa e obscura ou uma vida breve e gloriosa explicita essa contingência. No Canto IX, Aquiles afirma: "Pois minha mãe, a deusa Tétis, de prata pés, / diz-me que dois destinos me conduzem ao fim da morte: / se eu ficar aqui e combater em volta da cidade de Tróia, / perco a volta, mas a glória será imperecível; / se eu voltar para a pátria amada, / perco a glória, mas a vida será longa..." (HOMERO, *Ilíada*, IX, v. 410-416, 2013, p. 244). A escolha de Aquiles reafirma que a identidade humana é inseparável da finitude. Na *Odisseia*, a recusa de Odisseu à imortalidade oferecida por Calipso é igualmente reveladora. Ele diz à deusa: "... pois ela [Penélope] é mortal e tu [Calipso] imortal e sem velhice." (HOMERO, *Odisseia*, V, v. 218-219, 2018, p. 191)

[71] SILVA, 2025, p. 125.

poderes religiosos de então, bem como evidencia a motivação política em preservar e dar centralidade aos valores homéricos[72]. A épica homérica, ao elaborar um mito de fundação, pode ser o guia valorativamente de um povo à uma identidade coletiva; e é justamente dos valores da fundação que emana a autoridade do passado sobre o presente, bem como o dever moral atrelado ao respeito às instituições da cidade.

> Quão indizivelmente sublime é por isso Homero, o qual, como indivíduo, está para aquela cultura apolínea do povo como o artista individual do sonho está para a aptidão onírica do povo e da natureza em geral. A "ingenuidade" homérica só se compreende como triunfo completo da ilusão apolínea: é essa uma ilusão tal como a que a natureza, para atingir os seus propósitos, tão frequentemente emprega. A verdadeira meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos as mãos e a natureza alcança aquela através de nosso engano (NT, §3, 1999. p. 38).

Por meio de Homero a arte dos Estados iniciou a obra política do mundo ocidental. O sonho da meta divina por meio dos valores morais impulsionaram as possibilidades materiais da coexistência entre diferentes coletividades em constante processo de complexização. Homero é o artista ingênuo, o sujeito do gênio universal que observa a experiência transitória da vida e dela abstrai a imagem ilusória de um sentido compartilhado pelos sonhos de uma cultura de glória e violência. A verdade fixada por Homero é a pedra fundamental da cultura civilizatória de Apolo, a grande metáfora para uma consideração de vida delimitada cosmologicamente em medidas de uma formação moral e política intrinsecamente ligada à condição de violência do mundo de então. O ideal de virtude, a *areté*, orienta a formação política de uma elite senhorial para qual se destina a obra homérica em sua função educadora[73]. A *areté* é o centro de uma moral dos valores heróicos, expressada nos ideais de glória (*kleos*), honra (*timē*) e hospitalidade (*xenia*), que, por sua vez, simbolizam as verdades morais de uma cultura que glorifica a guerra como justificativa para seu medo e violência perante o mundo, onde só a força é uma autoridade política possível. Considerado em seu estilo, a escrita épica se caracteriza pela evocação de valores aristocráticos que afirmam um tipo de humano virtuoso, que se projeta pela imagem dos heróis como mortais que se

---

[72] SILVA, 2025, p. 123.

[73] A investigação filológica de Werner Jaeger sobre a *Paidéia* aponta o princípio moral da educação política grega como um ideal aristocrático e bélico, de modo consonante com as interpretações de Nietzsche sobre a procedência dos valores morais e suas bases na valoração cavalheiresca, conforme exposto na primeira parte desta pesquisa. Segundo Jaeger: "O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos nas línguas modernas um equivalente exato para este termo; mas a palavra "virtude", na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isto para concluirmos onde devemos procurar a origem dela. É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito de *arete* que se concentra o ideal de educação dessa época." (JAEGER, 1994, p. 25).

aproximam dos deuses e divinizam o sentido de sua própria existência e, com isso, rompem com a incerteza do mundo titânico que precede o advento homérico.

> Mas o que se encontra por trás do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? Nesse mundo, somos elevados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linha, muito acima da mera confusão material: suas cores aparecem mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística, seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos; mas para onde olharíamos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? Olharíamos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível. Que existência terrestre refletem os medonhos e perversos mitos teogônicos? — Uma vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte (CP, *A disputa de Homero*, 2019, p. 27).

Conforme observado por Nietzsche, a busca humana por ideais simbólicos compartilhados é a busca pela pacificação da diferença e contra a incerteza da vida sem uma organização política mínima. Homero expressa o impulso apolíneo em seu objetivo de fixar uma identidade político-moral de sua cultura. Portanto, o Homero interpretado por Nietzsche representa não apenas uma imagem da Idade das Trevas grega, mas também o marco do poder da memória grega contra o histórico esquecimento da antiga linguagem micênica e, por conseguinte, de sua cultura política. A criação de Homero, como princípio do discurso de identidade grega, afirma o princípio de um sentido histórico de uma elite, uma base estrutural para a preservação da memória contra a ameaça constante do esquecimento. Se com a *Ilíada* Homero mostra a imagem de uma época de predomínio absoluto da guerra e da ação, a *Odisseia* mostra os valores da nobreza também derivados da astúcia e do discurso, de modo que as duas obras representam uma visão de mundo calcada na tensão da ação do corpo e o os sentidos da alma.

Se em Homero se acentua com nitidez que toda a educação tem o seu ponto de partida na formação de um tipo humano nobre, nascido do cultivo das qualidades próprias dos senhores e dos heróis, em Hesíodo revela-se uma segunda fonte da cultura arcaica, com o valor da perspectiva do trabalhador sobre o sentido histórico. A cultura que se forma sob o nome de Homero parece ter sido levada por Hesíodo a ultrapassar a delimitação aristocrática para se tornar popular, e seu poder político é o de tornar pública as verdades dos deuses e heróis. O aspecto cosmogônico da poesia de Hesíodo parece expandir o sentido histórico de muitas tradições orais e delimitou os deuses e suas funções cosmológicas fundamentados na perspectiva aristocrática, mas por um viés do humano simples da “raça de ferro”. Desta forma, a autoridade política dos reis sobre os humanos simples se legitima agora pelo valor da justiça (*diké*), o valor do deus dos deuses Zeus. Se Zeus é o rei justo e onipotente, logo

quem serve sua *diké* também está legitimado pela autoridade divina[74]. O rei (*basileus*) passa a ser visto como aquele que recebe de Zeus o dom da justiça, e com isso a autoridade aristocrática se torna base da cultura popular. Logo, a fundação divina de *Teogonia* organiza a metafísica do poder hierárquico dos valores básicos da cultura pan-helênica: o triunfo de Zeus sobre todos os outros deuses é prova do poder da "justa medida". Por conseguinte, a moral elaborada pelos nobres agora pode ser colocada sobre o homem simples, baseada na autoridade fundacional dos deuses e toda sua longa história de conflitos através das épocas. A emergência dos novos deuses olímpicos em sua superação dos poderes titânicos rememoram ao público a superação da "longa noite" que a cultura micênica passou em sua "Era das Trevas".

Certamente a popularização de um sistema teológico unificado serviu como um poder político das elites cavaleirescas e sacerdotais, mas também se abriu espaço para a subversão destes valores. Afinal, com Hesíodo os deuses agora apareciam não apenas nas grandes disputas dos heróis, mas também nos fatos da vida campestre do humano simples. Exemplo desta virada valorativa está na crítica à valoração aristocrática da guerra como atividade de supérflua dos abastados, como podemos ver no conselho de Hesíodo a seu irmão Perses no início de *O Trabalho e os Dias*[75]. Além disso, há a censura à guerra também surge ao falar do fim da "Raça dos Heróis", consumidos por seus valores bélicos, conforme evocam os versos 156-173. Isto mostra como os valores de Hesíodo parecem organizar com a *Teogonia* um olhar para os céus, para a origem metafísica do poder por trás de todos os fenômenos, e que em *O Trabalhos e os Dias* este olhar se volta para a terra, deslocando o centro de valor para a materialidade do sentido histórico e suas consequências nos humanos simples. Desta forma, enquanto a *Teogonia* orienta uma metafísica da autoridade, *O Trabalho e os Dias* parece expor a materialidade da justiça em seu sentido histórico, que mostra a destruição da guerra e o pessimismo de quem trabalha perante o futuro[76]. A descendente sucessão dos deuses e das raças humanas de *Teogonia* e de *O Trabalhos e os Dias*, mostram em seu conjunto que a

---

[74] A quem honram as virgens do grande Zeus/e dentre reis sustentados por Zeus vêem nascer,/elas lhe vertem sobre a língua o doce orvalho/e palavras de mel fluem de sua boca. Todas as gentes o olham decidir as sentenças/com reta justiça e ele firme falando na ágora/logo à grande discórdia cônscio põe fim,/pois os reis têm prudência quando às gentes/violadas na ágora perfazem as reparações/facilmente, a persuadir com brandas palavras./Indo à assembléia, como a um Deus o propiciam/pelo doce honor e nas reuniões se distingue./Tal das Musas o sagrado dom aos homens. (HESÍODO, v. 80-93, *Teogonia,* 2019, p. 107)

[75] O Perses! mete isto em teu animo:/a Luta malevolente teu peito do trabalho não afaste/para ouvir querelas na agora e a elas dar ouvidos./Pois pouco interesse há em disputas e discursos/para quem em casa abundante sustento não tem armazenado/na sua estação: o que a terra traz, o trigo de Deméter./Fartado disto, fazer disputas e controvérsias/contra bens alheios poderias. (HESÍODO, *O Trabalho e os Dias*, v. 27-34, 1996, p. 25)

[76] Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raca,/mais cedo tivesse morrido ou nascido depois./Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia/cessarão de labutar e penar e nem à noite de se/destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão. (HESÍODO, *O Trabalho e os Dias*, v. 27-34, 1996, p. 25)

formação de uma identidade cultural tão duradoura quanto a helênica dependeu de uma coesão política entre os valores nobres e os valores simples para uni-los sob os mesmos valores de verdade.

> Certa vez chamei a atenção para o embaraço de Hesíodo, quando imaginou a sucessão das eras de cultura e buscou expressá-la em termos de Ouro, Prata e Bronze: com a contradição que lhe oferecia o mundo de Homero, esplêndido, mas também terrível e violento, ele não soube lidar senão dividindo uma era em duas, e tornando-as sucessivas — primeiro a idade dos heróis e semideuses de Tróia e Tebas, tal como aquele mundo ficará na lembrança das linhagens nobres que nele tinham seus antepassados; depois a idade de bronze, como aquele mesmo mundo se mostrava aos descendentes dos pisoteados, roubados, maltratados, arrastados, vendidos: uma era de bronze, como disse, dura, fria, cruel, sem consciência ou sentimento, a tudo esmagando e cobrindo de sangue (GM, I, §11, 1998, p. 33).

Para Nietzsche, a recepção de Homero e dos valores cavaleirescos pelo valor do homem simples se contradiziam com a história que Hesíodo e sua época testemunhava. Por isso Nietzsche entende que Hesíodo separa a história em duas diferentes como modo de explicar as duas perspectivas aparentemente contraditórias da empreitada da cultura política de então: a perspectiva dos conquistadores heróis e seus valores aristocráticos, e a do conquistado humano da "Raça de Ferro", conforme aparece em *Os Trabalhos e os Dias*. A identidade helênica, de valores nobres acolhidos pelos comuns, precisava conciliar como a imagem luminosa da medida apolínea se efetiva na realidade por meio da violência e da crueldade contra os corpos. A cosmogonia de Hesíodo justifica metafisicamente o mundo fenomênico e sua contradição entre a justiça do ideal e a violência da prática política ao homem simples desde a expressão contraditória dos impulsos desde o princípio de tudo. A cosmogonia é a instauração das categorias fundamentais que tornam possível a própria ordem[77]. A obra de Hesíodo estabelece os quatro princípios que são a base de toda a realidade posterior: o Caos como abertura primordial, a Terra como fundamento estável, o Tártaro como a profundeza separada, e Eros como a força geradora. Essas quatro são as próprias condições de possibilidade para que exista um cosmos a ser governado (Céu, Terra e Submundo) e seres para serem governados. A relação de Caos e Eros sob a Terra, como abertura e criação sobre a matéria, parecem explicar a aparentemente contraditória lógica interna da autoridade política da Terra: os fundamentos da criação contém uma tensão

[77] Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também/ Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,/ dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,/ e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,/ e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,/solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos/ele doma no peito o espírito e a prudente vontade. (HESÍODO, *Teogonia*, v. 116-120, 2019, p. 109)

antagônica primordial, da criação transcendental em relação ao vazio de sentidos imanentes do espaço material. Esta concepção é similar ao que elabora Nietzsche como a metáfora de Apolo e Dioniso como símbolos das pulsão criativa em tensão com o vazio de sentido. Ao Tártaro, por conseguinte, se liga o principal motor coercitivo da ordem, da justiça e da moral: a expectativa de uma retribuição da autoridade superior aos que não respeitam o valor da justiça de Zeus. A idéia do Tártaro é como a coerção da justiça adentra na subjetividade do indivíduo. O medo da punição da justiça, de estar contra as leis divinas, é um modo de institucionalizar a vingança, o castigo e a culpa pela cultura moral, conforme Nietzsche aborda na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral* e que será abordada posteriormente. Por hora, é notável que ao considerarmos que uma linguagem política primitiva não se sente intimada a elaborar uma concepção sobre os primórdios de tudo e toma como certo que algo serviu de começo para tudo, não importando o que[78], logo a criação metafísica de Hesíodo indica uma notável sofisticação do discurso de poder. Conforme Nietzsche aponta, a base conceitual metafísica de Hesíodo possibilita explicar um passado vencido pelo poder violento dos deuses e heróis contra as sombras tirânicas da incerteza histórica e do esquecimento, e com isso explicar a violência dos valores helênicos.

> Imaginemos o ar pesado dos poemas de Hesíodo ainda mais condensado e obscurecido, e sem todas as suavizações e as purificações que, vindas de Delfos e de numerosas moradas divinas, desaguavam sobre a Hélade: misturemos esse ar espesso da Beócia com a voluptuosidade sombria dos etruscos; tal realidade iria então nos exigir com violência um mundo mítico, no qual Urano, Cronos e Zeus e a luta contra os Titãs teriam sem dúvida de nos parecer um alívio; nessa atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida. E como, na verdade, o conceito do direito grego desenvolveu-se tendo como ponto de partida o homicídio e a expiação pelo homicídio, do mesmo modo a cultura nobre retira seus primeiros lauréis do altar da expiação pelo homicídio." (CP, *A disputa de Homero*, p. 27, 2019).

Conforme a visão de Nietzsche, Homero e Hesíodo são alicerces fundadores de um determinado modo de pensar e agir politicamente, uma formação humana que delimita alguns aspectos sobre o que se compreende como "verdade" na pré-história da filosofia. A verdade objetiva e racional, a *aletheia* filosófica, é precedida historicamente por uma concepção de verdade que não se aplica universalmente, mas contém sentido de verdade dentro de um sistema de pensamento específico[79]. Neste sentido, havia uma verdade específica da poesia, pela qual o poeta recebe das musas as memórias dos grandes feitos humanos e divinos. Havia uma outra verdade própria da mântica, a verdade dos adivinhos que interpretam os sentidos

[78] BURNET, 2006, p. 25.
[79] DETIENNE, 1988, p. 14.

fundamentais dos sonhos e fenômenos. Por fim, havia também uma verdade da justiça, a verdade do rei em sua autoridade política de determinar a valoração de justo.

Estas diferentes verdades se entrelaçam e se assemelham; a verdade do poeta e a verdade do adivinho se assemelham pelo poder de interpretação, de uma criação de sentidos a partir das representações da verdade onírica. Já a verdade do adivinho também se assemelha à verdade do rei, mas pelo poder de premeditação, a virtude de prever consequências das representações em meio ao contexto social, tal qual Maquiavel desenvolveria futuramente como *Virtú*. *Poetas, adivinhos e reis* correspondem, acima de tudo, a *funções sociais* de uma coletividade, na qual o discurso ainda não foi elaborado ao ponto de se tornar autônomo em sua reprodutibilidade cultural[80]. As diferentes *aletheia* pré-filosóficas só eram possíveis por meio de diferentes sistemas de representações religiosas, de modo que uma verdade universal era uma categoria de discurso para além do acesso aos corpos humanos. Dito isto, é notável como a verdade pré-filosófica se mostrava de forma múltipla, dependente de seu contexto, que passa pela interpretação das ideias, dos fenômenos e dos valores sem que, no entanto, haja vista a necessidade de unificar todos os contextos a uma só verdade universalizante. A verdade revelada pelas musas ao poeta torna-o uma espécie de profeta, um sacerdote moral que representa o elo da materialidade com o plano ideal das formas divinas, tal qual foi o tratamento de Homero e Hesíodo pela cultura helenística.

O desenvolvimento linguístico do valor da verdade parece fazer um caminho progressivo. A "verdade profética" de poetas como Homero e Hesíodo se torna uma verdade mântica, do adivinho que cunha uma verdade não mais revelada pelas musas, mas pela interpretação comparativa do que se mostra nas ideais e na realidade, o que caracteriza a abordagem racional surgiria com Tales de Mileto e a filosofia. Tais verdades pré-filosóficas culminam na verdade da justiça, determinada pelos reis, a verdade materializada da força da cultura, que determina o uso político das verdades dos poetas e dos adivinhos para fundamentar uma autoridade cosmológica e legal. Logo, a verdade dos reis é aquela que culmina em um poder material de determinar pela força violenta quais os discursos a serem lembrados e esquecidos. Como exemplo, é pertinente lembrar como é decisiva a verdade dos reis para a preservação da posteridade dos discursos de Homero. A Ilíada e a Odisséia só ganham um corpo canônico estável graças aos esforços estatais de editoração e preservação do que era considerado o "verdadeiro Homero", conforme ocorreu no governo tirânico de

[80] DETIENNE, 1988, p. 32.

Pisístrato e seu sucessor Hiparco em VI a.C[81]. Homero, para além do mitológico poeta, tornou-se um valor garantidor de uma verdade cosmológica que garante um denominador cultural comum para a fundação de uma identidade helênica unificada em torno de seus mitos.

> Os gregos também filosofaram como homens da cultura e com os fins da cultura, e, assim, pouparam-se de inventar mais uma vez, a partir de alguma presunção autóctone, os elementos da filosofia e da ciência, mas começaram diretamente a preencher, reforçar, elevar e purificar esses elementos adquiridos, de modo que agora, já num sentido superior e numa esfera mais pura, tornaram-se inventores (FTG, §1, 2011, p. 19).

Homero e Hesíodo representam a maturidade das verdades pré-filosóficas como instrumentos de poder cultural. Suas obras tomadas como verdades culturais expressam à ânsia pelo domínio discursivo de uma cultura, a ateniense, como o símbolo unificador de uma cultura pan-helênica. Tal domínio discursivo, instrumentalizado como saída da situação de bélica entre as diferentes cidades-estado, serviu para uma homogeneização das diferentes culturas em torno dos ideais políticos atenienses. É de se esperar que a cultura moral que nasce da política de dominação deixe consequências históricas e psicológicas em seu rastro. Discurso e violência marcam nos corpos a moral dominante, mas também alimenta os instintos de reação e ressentimento contra a imagem do humano enquanto "animal de rapina". Esta é a imagem do humano que é predador de outros humanos, que legitima moralmente seu domínio pela força que o diferencia de seus dominados. Este instinto destrutivo da "besta loura", como parte de toda valoração aristocrática, é o grande medo daqueles impotentes perante ao jogo político da violência[82]. A ilusão mitológica erigida pelos valores cosmogônicos já evidencia o impulso apolíneo em seu início de justificação do mundo por meio de uma *consideração teórica*, que busca uma explicação universal para os fenômenos. A consideração teórica, no entanto, encontra-se em confronto com a *consideração trágica*, o olhar para o insistente processo de instabilidade e contingência da natureza material dos fenômenos. Desta forma, o desenvolvimento histórico do interesse teórico é a reação de uma

[81] Os atos do governo tirânico dos pisistrátidas pareciam buscar unificar o cânone da tradição helênica, o que fizeram por meio de diversas políticas de incentivo às festividades Panateneias e suas manifestações religiosas, competições atléticas e poéticas que promoviam a centralização da perspectiva ateniense sobre a cultura. Segundo Silva: "É difícil estabelecer, com certeza, os interesses por trás de todos esses empreendimentos, mas suas implicações sociais têm fins tanto políticos quanto sociais, assim como pedagógicos e poético-religiosos: suas inscrições suscitam um sentimento de coesão entre grupos distintos, maior difusão de um conjunto de práticas e valores, além do enaltecimento da Ática como um lugar de desenvolvimento da cultura sob o governo de Hiparco." (SILVA, 2025, 236-7)

[82] GM, I, 11, p. 34.

moral que tem em vistas a estabilidade política por meio da criação de valores universais sobre os fenômenos. Sendo assim, a filosofia, como a sublimação desse interesse de universalização e ordem teórica, inicia-se com a audaz enunciado de Tales de Mileto, "tudo é água", o que denota um estágio avançado de uma linguagem civilizatória que se aprimorou até o ponto de propor uma objetividade ao princípio material de todas as coisas, mesmo que para tanto ele precise ultrapassar as possibilidades empíricas da sensibilidade.

> Com a apresentação dessa noção de unidade, por meio da hipótese da água, Tales não apenas superou o patamar reduzido dos conhecimentos físicos de seu tempo, mas passou de um salto por sobre eles. As pobres e desordenadas observações empíricas que Tales fez sobre o surgimento e as transformações da água, ou, mais precisamente, do úmido, teriam ao menos permitido, se não de fato indicado uma generalização monstruosa como essa; mas aquilo que levou a essa generalização foi uma doutrina metafísica, que teve seu primórdio em uma intuição mística, a qual encontramos, acompanhada de sempre renovadas tentativas de melhor expressá-la, em todas as filosofias: "tudo é um" (FTG, §3, 2011, p. 25-26).

Com o advento filosófico, a perfeição onírica das ideias apolíneas iniciam sua vitória na contenda contra a instabilidade da realidade prática com a fórmula "tudo é um". A filosofia de Tales e da Escola de Mileto, bem como das escolas filosóficas posteriores, parecem responder ao interesse de uma unidade teórica justamente pela necessidade de uma coesão política entre as cidades-estados de então em torno de uma verdade que permite um sentido explicativo dos fenômenos para além das fronteiras culturais[83]. O desenvolvimento da tradição filosófica torna-se a mais sedutora forma da linguagem apolínea, que logo ganharia um significado moral popular que universaliza o valor do ser e do bem. Primeiramente com Parmênides e a fixidez da noção de ser e, posteriormente, com o Sócrates platônico e a implicação moral da racionalidade. Este último personagem exemplifica para Nietzsche a virada cultural causada pela maturidade linguística da política helênica. Com o Sócrates platônico, a valoração do ressentimento consegue conceber o novo conceito de bom, não mais como um valor aristocrático afirmado pela materialidade de seu poder, mas como um caráter de negação radical do valor da força fisiológica em favor da força dos ideais morais.

---

[83] Segundo Burnet: "Tales aparece mais uma vez em Heródoto, pouco antes da queda da monarquia lídia. Afirma-se que ele teria exortado os gregos jônios a se unirem numa federação de cidades-estado, com sua capital em Teos. Teremos oportunidade de assinalar, em mais de uma ocasião, que as primeiras escolas de filosofia não se mantiveram distantes da política, e muitas coisas — por exemplo, o papel desempenhado por Hecateu na revolta jônica — sugerem que os cientistas de Mileto tomaram uma posição resoluta nos tempos agitados que se seguiram à morte de Tales. Foi essa ação política que garantiu ao fundador da escola milésia seu lugar incontestável entre os Sete Sábios, e foi graças à sua inclusão entre essas figuras ilustres que as numerosas anedotas contadas sobre ele em épocas posteriores foram associadas a seu nome." (BURNET, 2006, p. 63).

> Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: "sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos" – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: "nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante" (GM, I, §13, 1998, p. 37).

Para Nietzsche, a *consideração teórica* da realidade deságua no método dialético socrático, com o fim de inquirir sobre a verdade universal, assumida como sinônimo do bom valor em si mesmo. Por conseguinte, a busca pela verdade passa a designar o próprio caráter da filosofia, que busca excluir do pensamento humano os equívocos da instabilidade material, classificando-a como mera aparência. Com isso, os dados fornecidos pelos sentidos perdem a determinação das ações humanas, que agora devem se guiar pela incessante busca valorativa da verdade ideal, implicando subjetivamente à não-ação como virtude. A avaliação estética e ética a partir da materialidade do mundo torna-se ilusória perante o paradigma das ideias, que mobilizam discursivamente conceitos de uma visão moral baseada em um ideal de *reminiscência da alma*, o que implica uma compreensão de um outro mundo e uma separação valorativa do mundo físico e do metafísico. A valoração moral platônica, referenciada pelo ideal de um mundo inteligível que contém a verdade, cria como consequência a depreciação valorativa do corpo perante as ideias. A moral das verdades ideais logo viria a ser a pedra de toque para o pensamento ético e estético de toda a cultura ocidental.

> Darei formulação a um princípio: Todo naturalismo na moral, ou seja, toda e qualquer moral sadia, é dominado por um instinto de vida. — algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de "deves" e "não deves", algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, ao contrário, justamente contra os instintos da vida — é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, destes instintos. Quando diz que "Deus vê nos corações", ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como inimigo da vida... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal… A vida acaba onde o "Reino de Deus" começa… (CI, V, §4, 2017, p. 29-39).

Nietzsche articula o problema de Sócrates para além do mero anseio valorativo da verdade, mas como uma busca incessante de sofisticação dos modos de controle social. A profunda aversão de Sócrates ao modo helênico de valorar a vida esconde um *ressentimento* contra os poderes de então[84]. Sócrates não tinha em si uma força para se impor diante de tais

[84] Segundo Ribeiro: "Sócrates foi um acontecimento especial — porque intensificou os mecanismos sacerdotais e lhes deu uma roupagem filosófica, reivindicando por meio da racionalidade um novo projeto de dominação

poderes, por isso a dialética racional foi sua forma de não apenas se vingar daqueles poderes, cujos valores não concordava, mas também um meio de receber o reconhecimento dos jovens poderosos que eram seduzidos pela aparente universalidade do método socrático[85]. Nietzsche enxerga em Sócrates uma *doença*, uma "anarquia dos sentidos" que rompe com o pensamento grego de então. O valor de verdade absoluta buscado pela dialética é um consenso médio de sabedorias, mas não demonstra uma conexão com os fenômenos que testemunham os sentidos humanos. Tais valores de verdades e seu método dialético só se referem ao próprio mundo das ideias, já que o mundo material nunca apresentou uma síntese final para o conflito inesgotável dos fenômenos materiais, mostrando-se em constante estado de devir. Para Nietzsche, Sócrates e Platão convergiam em suas debilidades fisiológicas, que se expressava na negação da verdade dos sentidos para apegar-se à verdade das idéias, o que caracteriza o sintoma decadente que estes pensadores legaram ao mundo antigo grego e a toda a história subsequente.[86] A dor humana de existir, que antes era tratada pela consideração trágica da cultura grega, agora é decretada como ilusão dos sentidos que precisa ser desvelada pela virtuosa busca das verdades eternas e anteriores à própria existência. O remédio de Sócrates para o drama da existência perfaz não somente a explicação para o sofrimento humano, mas também um direcionamento ao caminho ideal de *cura* para o destino trágico da vida[87]. Para Nietzsche, a cura pela razão não buscou tanto uma organização daqueles instintos anárquicos que Sócrates também diagnosticou em seu tempo, mas sim uma repressão contra aqueles instintos dionisíacos, agora considerados "impuros". Para Nietzsche, a racionalidade socrática segue uma tendência anti dionisíaca que, pela arte de Eurípides, representa o fim da tragédia como a representação apolínea de sua tensão com a pulsão artística dionisíaca.

> Pois tendo reconhecido amplamente que Eurípides não conseguiu fundar o drama unicamente no apolíneo, que sua tendência anti dionisíaca se perdeu antes em uma via naturalista e artística, devemos agora nos acercar mais da essência do *socratismo estético*: "Só o sabedor é virtuoso" (NT, §12, 1999, p. 81).

O fim da tragédia se dá na concepção de que somente o que é inteligível pode ser belo, isto é, ter um valor bom. A arte trágica, que representava a tensão extrema entre a vontade de poder e o devir, agora lança seu olhar ao humano médio e seu caráter moral, universalizado sob um ideal eterno de "bem" e "mal". Logo, a fórmula do *socratismo estético*, do que é *belo* e *feio*, se transfigura em um *socratismo ético*, que pode ser formulado

política que, inclusive, não se mostrou como tal e, sim, como "virtude" —, mas ele não foi um desvio da domesticação que os processos civilizatórios carregavam." (RIBEIRO, 2019, p. 122).

[85] VILAS BOAS, 2016, p. 96.

[86] CI, II, *O problema de Sócrates*, §2, 2017, p. 14.

[87] VILAS BOAS, 2016, p. 92.

pela máxima “Só o virtuoso é bom”. Para Nietzsche, o prólogo de Eurípides serve ao método racional ao tirar a tensão dionisíaca, de modo que o valor de seus personagens não se mede mais por seus atos, mas pelo valor das ideias morais. Desta forma, a aparente finalidade revolucionária da racionalidade socrática também se mostra como uma tirania que renega tudo o que não deriva do método dialético e suas verdades. A moral do Apolo tirânico vence quando a própria arte trágica renega a força dionisíaca para dar lugar à condenação da força em favor da impotência como virtude.

> A impotência que não acerta contas é mudada em “bondade”; a baixeza medrosa, em “humildade”; a submissão àqueles que se odeia em “obediência” (há alguém que dizem impor esta submissão — chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de 'paciência', chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (“pois eles não sabem o que fazem — somente nós sabemos o que eles fazem!”) (GM, I, §14, 1998, p. 38).

A ausência de força para lidar com o trágico fez com que a racionalidade socrática encontrasse nas *idéias* uma forma de curar a dor da vida. Em contrapartida, em paralelo ao racionalismo da filosofia, o pensamento sobre o inconveniente vazio que se esconde por trás dos ideais discursivos da linguagem moral mostram seus traços mesmo na aurora do pensamento grego. Neste sentido, Górgias pode ser considerado o primeiro a propor o niilismo como um problema na filosofia ocidental, e seu raciocínio parece delimitar a crítica contra toda tentativa discursiva de falar sobre a verdade[88]. “Se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e, se a conhecêssemos, não seria comunicável.” De modo similar, o Protágoras platônico implica que toda afirmação de verdade é somente o reflexo de um juízo estético do homem, e logo toda verdade é uma medida do próprio homem que a elabora. Tais pensadores, que a tradição filosófica considerou depreciativamente como sofistas, podem ser observados como personagens ideais para pautar a oposição do ideal filosófico de Platão contra o incômodo vazio que se revela ao interpretar a construção dos significados da linguagem dominante[89]. O remédio proposto pela filosofia de Sócrates contra a incomunicabilidade de algo como uma verdade universal, no entanto, não soluciona as dores do pensamento diante do vazio, mas justifica o sentimento dando a ele um sentido metafísico e moral, um consolo para além da própria vida. No pensamento de Nietzsche, o Sócrates

---

[88] VOLPI, 1999, p. 9.

[89] Nas palavras de Volpi: “Como uma sombra permanente, o nada sempre acompanhou e preocupou a reflexão filosófica, tal qual Mefistófeles em relação à Fausto. (...) Nem pode a filosofia prescindir do nada, se é verdade que, para resguardar sua missão, a saber, a busca do ser como ser, deve ela distinguir este último de seu oposto essencial, o nada.” (VOLPI, 1999, p. 10).

platônico já representa um cansaço de afirmar o ser perante a eterna luta contra a tragédia da vida e o vir a ser. Este cansaço, que deveria ser curado por uma cultura orientada pela moral metafísica, é também um efeito colateral crescente de uma cultura do vazio significativo em um contexto no qual já não há forças vitais autônomas na valoração de sua experiência existencial. A fragilidade dos comuns perante a vida passa a ser, com isso, justificada, e o anseio pelo nada encontra um lugar precisamente delineado no interior de uma visão que busca ordenar o mundo[90]. Este é o cerne da doença que, segundo Nietzsche, Sócrates e Platão legaram ao mundo para os tempos subsequentes, o niilismo.

2.3 A morte de Deus e o niilismo moderno

> o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão — não há dúvida, o homem se torna cada vez "melhor"... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa — junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa — o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem… (GM, I, §12, 1998, p. 35).

O cansaço do conceito humano que leva ao niilismo moderno ocorre após o domínio ideológico de uma visão universal de moralidade, onde a luta contra a multiplicidade e espontaneidade humana é feita pela imagem eterna de uma moral universal politicamente imposta ao longo da história. Os ideais de eternidade foram apropriados em nome do "bem" da humanidade, mas a realidade prática de sua história demonstra a tirania de uma valoração moral que esconde aquela mesma violência da temível "besta loura" aristocrática. A diferença e a multiplicidade perduram na história mesmo diante dos ideais universais, e o cansaço da constante luta contra o "mau" traz repercussões para a cultura moderna. A luta para manter a ficção do "bem" criou o uno, um mundo monoteísta e monotemático, o monotonoteísmo[91] ressentido do "bons" contra o "mau" da diferença, implicando uma violência reacionária e um gozo na vingança "divina" sobre os "impuros". O "eterno amor", do qual se reveste o ideal monoteísta cristão, criou o "eterno ódio" prático contra a diferença. Nestes episódios da história ainda repercute a luta do apolíneo tirânico em sua sina se extirpar da cultura o dionisíaco que, por sua vez, mostra-se indelével diante dos esforços

[90] VILAS BOAS, 2016, p. 95.
[91] "Moral: dizer não a tudo o que crê nos sentidos, a todo o resto da humanidade: tudo isso é 'povo'. Ser filósofo, ser múmia, representar o 'monotonoteísmo' com mímica de coveiro!" (CI, III, *A "razão" na filosofia,* §1, 2017, p. 20).

civilizatórios. O “bem” humano é uma valoração adequada à medida moral civilizatória, “bem” este que é tratado como recompensa que recupera a alma para uma outra vida. Esta operação moral é o sacrifício da vontade de poder em troca de um “bem” alheio, de ordem metafísica e efetivamente não alcançável pela experiência. Os que aceitam tais “bens” são os mesmos “bons” da moral escrava. Seu poder advém justamente da apatia niilista que instaurou na cultura humana a virtude da covardia, tratada como prudência patológica. O ódio à força, típica do fraco, nega o poder da ação e afirma a reação contra o “mau”, o forte que age conforme sua vontade de poder. Logo, a fraqueza da moral escrava ganha potência pelo discurso universal, pelo ideal que condena toda diferença em nome do “sumo bem”.

> Somente agora escuto o que eles tanto diziam: 'Nós, bons - nós somos os justos — o que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas ‘triunfo da justiça’; o que eles odeiam não é o seu inimigo, não! eles odeiam a 'injustiça', a ‘falta de Deus’ (*Gottlosigkeit*); o que eles crêem e esperam não é a esperança de vingança, a doce embriaguez da vingança (— ‘mais doce que mel’, já dizia Homero), mas a vitória de Deus, do deus justo sobre os ateus; o que lhes resta para amar na terra não são os seus irmãos no ódio, mas seus ‘irmãos no amor’, como dizem, todos os bons e justos da terra. — E como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo o sofrimento da vida? — sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada? — “Quê? Estou ouvindo bem? A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento do seu reino, do ‘Reino de Deus’ — mas por enquanto vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’” (GM, I, §14, 1998, p. 39).

A civilização moderna escrutinada por Nietzsche apresenta os sintomas da convalescença coletiva da vontade de poder como um sentimento de mal-estar civilizatório. A doença socrática tomou a cultura ocidental pela necessidade civilizatória da ordem por meio de ideais metafísicos que, solidificados historicamente pelas culturas, lutam contra toda a existência material em seu caráter trágico. A figura do filósofo, para Nietzsche, é como a de um “médico da cultura” que pensa e age pela boa saúde da cultura humana. A problematização dos valores morais dominantes da modernidade, por sua vez, visam identificar a doença que impõe a decadência da cultura ocidental, compreendida pelo conceito de niilismo. Conforme apresentado anteriormente, a milenar luta da verdade contra o vazio de sentido traz à modernidade uma inexorável situação de desnorteamento pelo declínio das referências tradicionais da moral metafísica, quando os valores e ideais que servem como explicação e sentido para os humanos deixam de constituir uma autoridade real sob o agir público[92]. A ausculta genealógica de Nietzsche mostra que os ídolos da cultura humana e seu valor de verdade são artefatos lógicos e metafísicos que se desfazem diante deste incômodo fenômeno niilista que caracteriza fundamentalmente o trágico problema dos modernos: o

[92] VOLPI, 1999, p. 8.

estranhamento inquietante (*unheimlich*)[93] diante da falta de referências universais do que é ser humano.

> Uma outra convalescença, sob circunstâncias ainda mais desejadas por mim, está em auscultar ídolos... Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é meu "mau olhar" para este mundo, é também meu "mau ouvido"... Fazer perguntas com o martelo aqui e ouvir, talvez, como resposta, algum conhecido som oco que vem de vísceras estufadas — que deleite para alguém que tem ouvidos ainda por trás dos ouvidos — para mim, velho psicólogo e encantador, ante o qual aquilo que quer permanecer em silêncio tem de se manifestar… (CI, prólogo, 2017, p. 7).

Ao desvelar a natureza fictícia das verdades absolutas, os modernos se encontram sem uma referência de autoridade universal para ancorar sua valoração de "bem" e "mal", "bom" e "ruim". Como consequência, as ciências modernas ocupam o último valor de verdade possível, aquele oriundo do método racional. A cultura do cansaço advém de um esgotamento discursivo dos ideais humanos, herança de antigos valores calcados em uma metafísica fundamentada pela recepção do platonismo junto ao monoteísmo cristão. Tais valores entram em seu mais profundo estado de contradição perante os ideais modernos de esclarecimento, que coadunam com a ancestral vontade de verdade revestida pela ânsia metodológica das ciências modernas.

> Vê-se o que realmente triunfou sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas (GC, V, §357, 2009, p. 256).

A proposta da ciência moderna para a política busca teoricamente uma sistematicidade secular sem, no entanto, reavaliar os valores que fundamentam os valores de bem e mal que se encontram nas bases do conhecimento acumulado pela história ocidental. O esclarecimento moderno é a grande marca da "morte de Deus", anunciada por Nietzsche no famoso aforisma 125 de *A Gaia Ciência*. Ironicamente, a própria vontade de verdade socrática acabou colocando em questão a autoridade metafísica do idealismo operado aos fins da cultura cristã, em nome de seu dever de veracidade intelectual.

---

[93] Segundo Vilas Boas: "Para além das suas diversas possibilidades de tradução, entendemos que o termo *unheimlich* guarda um sentido bastante peculiar e particularmente valioso que pode mostrar o que tencionamos expressar. Muito mais do que um simples terror ou pavor diante de alguma ameaça, este adjetivo expressa um estranhamento e um medo profundo, uma perturbação abissal e constante que é fruto da condição de se estar permanentemente desprotegido, pois o antigo lar, o refúgio outrora conhecido e tido como inabalável, foi perdido e não pode mais ser encontrado" (VILAS BOAS, 2016, p. 95).

> Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: "que significa toda vontade de verdade?" E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (— pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema? Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há dúvida — perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos… (GM, III, §27, 1998, p. 148).

O sentimento niilista, que sobrevive ao longo da história da cultura humana, torna-se um fenômeno social quando a próprio pensamento político, mesmo diante do fim das ilusões sobre os valores absolutos por trás de sua autoridade, continua a fundamentar-se em valores que nunca foram escrutinados genealogicamente e que se tornam ídolos absolutos da vida social humana. Logo, o sentimento do niilismo sobrevive nas lacunas das formas políticas idealistas e das condições materiais do avanço racional. A modernidade acentuou a crise da autoridade metafísica, principalmente no que diz respeito à determinação de uma moral universal que fundamente a política, de modo que o problema do agir secularizado implica uma nova fonte de autoridade moral. A catástrofe da consciência moral e sua verdade ideal encontra seu limite no dever da honestidade intelectual que, por sua vez, substitui o valor de verdade metafísica dos céus por verdades consensuais e socialmente úteis em um ato de *autosupressão*[94]. A noção de racionalidade esclarecida, como ápice da busca ideal da verdade, leva a moral moderna ao advento da filosofia transcendental de Kant, que aponta para o valor da liberdade prática como uma nova forma de fundamentar o sistema político moderno e, consequentemente, suas pretensões liberais e capitalistas. A moral racionalizada, por sua vez, entra em contradição direta com a tradição da política anteriormente mediada pelo valor metafísico da alma e Deus, relacionadas entre si pela moral cristã. O impulso pela verdade, agora revestida do caráter aparentemente impessoal da racionalidade, torna-se complexo e testemunha contra seus próprios fundamentos valorativos.

---

[94] Nas palavras de Giacóia: "a autossupressão da vontade de verdade é fundamental, na medida em que, de certo modo, comanda e determina a configuração e o movimento dialético das problematizações em que consistem as outras figuras. Por meio dela, torna-se patente que a supressão (ou superação) não se realiza como se a crítica nietzschiana visasse do exterior às posições teóricas de seus adversários, cujos fundamentos e presumível consistência sua filosofia se propõe a abalar, suprimir e superar. Ao contrário, a dialética da vontade de verdade, culminando em autossupressão, torna manifesto que essa dialética se desdobra com observância da lógica valorativa dos antagonistas, cujas derradeiras consequências têm de ser extraídas, a partir da mesma 'probidade intelectual' reivindicada pelos dois lados — trata-se, pois, de uma exacerbação das mesmas exigências, que impõem seu cumprimento, sob pena de inconsequência lógica, falta de asseio (impostura) intelectual e improbidade moral." (GIACOIA, 2010, p. 77).

> O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (o velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, konigsberguiana.) (CI, IV, *Como o "mundo verdadeiro" finalmente se tornou fábula*, 2017, p. 25).

A verdade metafísica buscada pelo pensamento histórico não pode mais ser alcançada, e a coisa em si, existindo ou não, é um conhecimento inacessível e só pode ser objeto da especulação infinita da metafísica. O esclarecimento (*Aufklärung*), a grande promessa da modernidade, faz-se necessário como ideal que substitui a imaginação pelo saber[95]. A impossibilidade de conhecer em absoluto os objetos físicos e metafísicos revela publicamente que nunca houve algo como uma verdade absoluta, e que há um grande vazio de significado em todos os significantes da organização pública moderna. O *esclarecimento* e o *sapere aude* de Kant traduzem a nova autoridade da verdade perante o crescente medo humano do niilismo, da completa falta de referências para abrir novos caminhos para a afirmação da vida. A organização política à luz da moral, que já não pode mais ser guardada pelas leis dos céus, passaria então a depender da responsabilidade racional dos sujeitos. Por conseguinte, a racionalização do pensamento político se volta para a criação da estrutura burocrática e econômica que estabiliza a hierarquia de poder. A responsabilidade moral dos sujeitos, implícita pelo ideal de esclarecimento moderno, também significa a sofisticação da culpa metafísica interiorizada na estrutura psíquica humana.

> Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável (GM, II, §2, 1998, p. 48).

O problema moral que se esconde por trás das leis, contratos e instituições públicas modernas e contemporâneas é que sua autoridade passa a residir na responsabilidade moral da liberdade, com a qual cada sujeito deve ser inculcado pela cultura dominante. A responsabilidade moral e o imperativo racional do agir são a última tentativa da tradição filosófica de manter viva a possibilidade de uma moral útil para a política niilista inerente ao sistema valorativo do capitalismo. A "moralidade do costume" e a "camisa-de-força social" tornaram os sujeitos confiáveis em sua promessa de obediência perante os valores morais da

---

[95] A *"Dialética do Esclarecimento"*(1947), de Max Horkheimer e Theodor Adorno, revisita a crítica de Nietzsche aos ideais de esclarecimento em suas repercussões para o mundo contemporâneo: "O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa de esclarecimento era o de desencantar do mundo. Sua meta era substituir a imaginação pelo saber." (HORKHEIMER/ADORNO, 2006, p. 16).

cultura. As verdades, como promessas de um animal treinado para fazer pactos[96] contra a contingência do vir-a-ser, trazem consigo a noção de uma dívida fictícia do sujeito para com a sociedade que o forma. Por conseguinte, o sujeito social paga psicologicamente o castigo e culpa por sua vontade quando esta contradiz as promessas contratuais impostas pelo mundo social, seu credor. A criação desta consciência moral, contrária a uma autonomia afirmativa do agir, é erigida na história humana pela "mnemotécnica" psicológica, da fixação da memória dos valores morais para os fins da domesticação pela dor. É desta forma que a "má consciência", a consciência da culpa, se instaura na determinação do agir.

> Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade — os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem "amansar", que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata - esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da "má consciência". Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava (GM, II, §16, 1998, p. 73).

A genealogia dos valores, ao olhar as verdades morais como construções históricas da vida coletiva, escancaram o vazio da maior promessa não cumprida pelo ideal de racionalidade: o fim da tensão entre vontade e o mundo. A má consciência que se internalizou no humano introduziu o sofrimento do sujeito consigo mesmo a partir da ruptura drástica com o que lhe é instintivo, com o que pertence ao corpo e suas pulsões. Desta forma, o sujeito da má-consciência se encontra em conflito interno, pela qual a consciência apolínea de seus deveres e castigos buscam suprimir todo caráter dionisíaco, de onde interpretou-se o esquecimento e a destruição das formas como a causa do niilismo, e não como uma etapa para sua superação[97]. O ideal monoteísta de salvação perante o nada é a grande promessa

[96] "Criar um animal que pode fazer promessas — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento." (GM, II, §1, 1998, p. 47)

[97] Segundo Giacóia: "Partíramos de uma crença no valor absoluto da veracidade. Ao fim do percurso, perguntamos pela crença que nos obriga, a nós imigrantes, que abandonamos para sempre o porto seguro da moral, a nos desobrigar do dever de obediência a seus imperativos. Justamente nessa crença se revela o engajamento moral da crítica da moral por Nietzsche: trata-se da esperança na possibilidade do além-do-homem,

política da religião cristã. Este ideal, ainda muito vivo na má-consciência do sujeito secular moderno, oferece um sentido de recompensa aos "fiéis" (aqueles que aceitam o bem moral do contrato social) e de vingança contra os "infiéis" (ou aqueles que não honram o contrato social) que perdura na psicologia moral dos costumes. No entanto, a efetividade do poder político da autoridade religiosa se reduziu perante a eficiência produtiva do método científico e suas contribuições para o sistema valorativo do lucro. A sofisticação da organização política a um modelo valorativo que prioriza a lógica econômica, tal qual o capitalismo, subsiste também em uma realidade idealista, pela qual está à venda a mesma promessa de salvação por meio do consumo de "bons" valores do mundo social domesticado, que propõe a troca da pulsão fisiológica pela noção de "bem" social.

Segundo Nietzsche, a função da troca metafísica se apoia na relação contratual entre credor e devedor de um mundo domesticado que, por sua vez, está enraizado em uma ancestral equivalência de um dano com uma dor específica. Desta forma, todo dano causado pode ser "remediado" pela dor do causador do mesmo, reafirmando a função da mnemotécnica pela dor para a construção das sociedades[98]. Esta equivalência de troca é um pacto, pela qual a promessa de ambas as partes compõem um Estado sob relações contratuais.

> Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de fora, o "sem-paz" — um alemão entende o que *Elend*, *êlend* [miséria][99] significava originalmente —, desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade. Que sucederá no caso contrário? A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um "infrator", alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava (GM, II, §9, 1998, p. 60-1).

Há uma espécie de fetiche na substituição da vontade de poder por algo valorizado como "bem", o que não necessariamente é algo "bom" para o sujeito, de maneira que esta

---

na abertura de novos horizontes para a aventura humana na história, de presságios que se delineiam à sombra terrificante do niilismo extremo." (GIACOIA, 2010, p. 88).

[98] GM, II, §4, 1998, p. 53.

[99] Sobre o termo traduzido como "miséria", julgo importante a nota de rodapé presente na citada edição de Paulo César de Souza, transcrita a partir da nota de tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, por considerar que a genealogia de "miséria" na língua alemã se dá a partir de um sentido político de aversão a tudo que está fora do sistema de valores de uma comunidade: "A palavra *Elend*, 'miséria', 'calamidade', tem esse sentido ao término de uma evolução semântica que começa com o vocábulo *ellende*, do velho-alto-alemão, na significação de Ausland (país estrangeiro) para onde vai o banido, o proscrito. A raiz é a mesma do latim *alius*, 'outro'" (GM, *Notas*, 1998, p. 156).

troca é o modo que o vazio de sentido deve ser sanado, mesmo que momentaneamente, na promessa das vantagens da vida em comunidade. Por sua vez, a mobilização política do vazio valorativo moderno cria um sistema político voltado para a produção de significantes que emulam significados absolutos e condicionam a moral domesticada em larga escala. O homem domesticado, que teme e nega o vazio valorativo que sente, é o sujeito do niilismo condicionado a consumir seus sentidos dentro dos "bens" sociais delimitados pelos serviços e vantagens do Estado[100]. O resultado dessa lógica milenar da moral dos costumes contra a vontade de poder resulta em um humano amansado que nega sua tensão interna; dele foi tirado o instinto de luta por meio da ilusão de uma vida de completa segurança e igualdade perante seus iguais. A justificação civilizatória do homem manso erigiu a moral vitoriosa contra a abominável violência do seu ancestral "animal de rapina". A reação e o ressentimento se tornam os "instrumentos da cultura", e ao "animal domesticado" resta uma vida de negação da tensão fisiológica e de um desprezo pelo corpo. Esta moral vitoriosa orienta o complexo processo histórico até a modernidade, quando as consequências da cultura do "humano amansado" se desvelam após sobrecarregarmos o conceito de "humano" com valores ilusórios e, consequentemente, gerar o sentimento de fastio e aversão ao que compõem a natureza humana em sua vontade.

> Pode-se ter completa razão, ao guardar temor e se manter em guarda contra a besta loura que há no fundo de toda raça nobre: mas quem não preferiria mil vezes temer, podendo ao mesmo tempo admirar, a não temer, mas não mais poder se livrar da visão asquerosa dos malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados? E não é este o nosso destino? O que constitui hoje nossa aversão ao "homem"? — pois nós sofremos do homem, não há dúvida. — Não o temor; mas sim que não tenhamos mais o que temer no homem; que o verme "homem" ocupe o primeiro plano e se multiplique; que o "homem manso", o incuravelmente medíocre e insosso, já tenha aprendido a se perceber como apogeu e meta (GM, I, §11, 1998, p. 34).

O animal domesticado é o homem do ressentimento, resultado de um cultivo que tem como meta ideal a exaltação da média em direta oposição à toda espontaneidade que possibilita a diferença aristocrática pela força. A moral aristocrática encontra sua condenação

---

[100] A psicanálise de Jacques Lacan, em seu seminário *A Ética da Psicanálise* (1959-60), oferece um poderoso complemento à compreensão da internalização da moral dominante em confronto com a vontade do sujeito descrita por Nietzsche. Através dos conceitos de *serviço de bens* e do *Supereu como instância gozadora*, Lacan possibilita uma leitura da subjetividade envolvida na negação do desejo. "Uma parte do mundo orientou-se resolutamente no serviço dos bens, rejeitando tudo o que concerne à relação do homem com o desejo — é o que se chama de perspectiva pós-revolucionária. A única coisa que se pode dizer é que não parecem se dar conta de que, ao formular as coisas desse modo, só fazem perpetuar a tradição eterna do poder, ou seja — Continuemos trabalhando, e quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados (LACAN, *A dimensão trágica da experiência psicanalítica,* 1988, p. 381).

pela ascensão da moral do ressentimento e da fictícia noção de igualdade de todos sob o dever para com o contrato perante o Estado social. Logo, a aversão da sociedade do ressentimento se volta contra toda manifestação de força que não esteja vinculada às utilidades das leis, contratos e instituições. A criação de sentidos teorizantes sobre os fenômenos ocorre por meio da delimitação linguística, por sua vez, limita a potência do corpo e da alma humana para sua violenta domesticação. A empreitada civilizatória visa o controle sobre a diferença comportamental humana de modo a dar previsibilidade às ações de sujeitos e tirar-lhes espontaneidade. O procedimento apolíneo da civilização, conforme exemplificado no mundo helênico, se transporta historicamente como o ideal de domesticação violenta dos corpos humanos, sofisticado politicamente pelo ideal de domesticação moral da alma. Os resultados deste processo são o que Nietzsche observa no contexto europeu moderno, quando a domesticação humana se torna tão complexa que suas contradições surgem a partir do sentimento de cansaço com todo o significado absoluto agregado ao que é humano. O construído ideal do ser humano cheio de deveres civilizatórios é resultado de uma cultura solidificada politicamente pela universalização da medida humana sobre toda forma de diferença e imprevisibilidade dos comportamentos, considerados como motivos de vergonha pelo ressentimento moderno.

> O olhar pessimista enfastiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido *Não* do nojo da vida — estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem apenas quando há o pântano que necessitam — refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho "homem" aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. A caminho de tornar-se “anjo” (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburrenta, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida (GM, II, §7, 1998, p. 56-7).

Considerando o fastio do homem para com o homem o grande sintoma do niilismo, sua presença social pode ser observada como um fenômeno quando o pessimismo passa a ser a única forma inteligível de justificar a vontade em seu querer livre e amoral. O procedimento genealógico dos valores absolutos, ao desmontar suas pretensões de eternidade, revela duas faces complementares desse processo: de um lado, a função moral e política desses valores como manifestações de uma tendência *antinatural*, isto é, contrária aos impulsos afirmativos da vida; de outro, o ressentimento que emerge da promessa nunca cumprida por esses mesmos valores, sintoma inequívoco do niilismo que caracteriza o mundo moderno. Tal sintoma não se limita, porém, à esfera social, ao “mal-estar civilizatório” que atravessa as instituições e as relações coletivas. Ele atinge igualmente a psicologia dos sujeitos formados

por uma cultura que perdeu o sentido mais profundo de sua própria existência. Diante da proposta do esclarecimento moderno, torna-se impossível negar que as verdades, outrora tidas como eternas, já não respondem às questões mais urgentes da vida. A dor humana persiste, e os valores de verdade revelam-se, cada vez mais, como meros consensos interpretativos forjados pela força, desprovidos de qualquer fundamento absoluto. Encarar o vazio das "coisas em si" é a inevitável tarefa que se impõe aos modernos e a nós, seus herdeiros.

O niilismo, enquanto o sentimento derivado da contraparte vazia das verdades, é um fenômeno anunciado desde a vitória do homem teórico sobre o artista trágico e encontra no pensamento moderno seu ponto de culminância. Não se trata, no entanto, de mero esgotamento de um modo valorativo moral, mas de um ponto de inflexão do ressentimento derivado da negação da vontade de poder. O grande feito da decadente modernidade política é justamente a exploração sistemática desse ressentimento diante do vazio dos valores que outrora pareciam eternos e absolutos. Neste sentido, a íntima relação entre a *vontade de verdade* e a *vontade de nada* representa a condição contraditória que Nietzsche diagnostica como o cerne do ideal ascético. O esclarecimento não apenas constata a morte de Deus, mas revela a impossibilidade mesma de qualquer verdade absoluta e eterna, e com isso instaura o niilismo como fenômeno social. Ainda assim, o ideal ascético persiste como o último vestígio de um significado real, o derradeiro refúgio que, ao longo da história, preencheu o insuportável vazio valorativo que o mundo moderno agora herda.

O poder desse ideal, como veremos, é *eminentemente político*, e chega à modernidade num momento em que o controle coletivo já não pode ser exercido pela autoridade de uma divindade norteadora da moral, mas encontra nova forma numa profunda e generalizada admissão: a da incapacidade humana de dar um sentido afirmativo à sua própria vida material. É essa admissão do cansaço da vontade consigo mesma que o capítulo seguinte investigará em suas manifestações políticas mais características.

3. IDEAL ASCÉTICO E POLÍTICA

3.1 O ideal ascético

Para compreender como o sentimento niilista se articula com a política gregária de domesticação humana que caracteriza a idade moderna, Nietzsche oferece um conceito fundamental: *o ideal ascético*. Tema central da terceira dissertação de *Para a Genealogia da*

Moral, esse conceito é a chave para uma crítica da política moderna a partir de Nietzsche, pois revela o mecanismo pelo qual o vazio valorativo da existência é preenchido com um sentido que se encontra para além da vida material.

Herdeiros de uma longa tradição de valores afirmados como absolutos e eternos, os modernos internalizaram a cisão cosmológica entre pensamento e realidade sem jamais questionar as implicações políticas da valoração moral dominante. O *ideal ascético* demarca precisamente o modo como Nietzsche diagnostica essa herança: trata-se do fim e do meio de uma orientação do pensamento coletivo por uma moral de autoridade transcendental, historicamente desenvolvida sob princípios de negação da materialidade fisiológica humana em favor da idealização de uma visão de mundo absoluta. O niilismo moderno emerge, assim, como consequência do ressentimento dos sujeitos diante da constante negação do corpo e de sua vontade de poder, negação operada em nome de uma valoração ascética que prometia cessar a dor da existência.

O idealismo filosófico moderno, herdeiro dessa longa história de influência moral ascética, encontra-se, porém, em contradição com as condições sociais e geopolíticas de sua época. A prática da política moderna, apoiada em teorias da igualdade e da liberdade dos sujeitos perante a razão, revela sua face cruel na materialidade da violência colonial. A ilusão e o vazio por trás da utilidade e do lucro como valores políticos universalizados potencializam o ressentimento, a má consciência e o próprio ideal ascético como formas do niilismo[101].

No âmbito psicológico e social, o niilismo internalizado nos sujeitos repercute como uma *vontade de vingança*, voltada contra si mesmo e contra o mundo, que opera por meio da culpa moral inerente à má consciência. Se o espírito humano foi cultivado para acatar valores de verdade ilusórios que agora se desvanecem diante do ímpeto cientificista moderno, a razão última reside no profundo horror ao vazio (*horror vacui*) que a tradição criou em torno da ausência de significados absolutos. O humano precisa de um objetivo e "preferirá ainda querer o nada a nada querer"[102]. É neste ponto que a análise de Nietzsche revela toda a sua complexidade. Pois o ideal ascético não é, como poderíamos supor numa leitura apressada, uma mera força de negação da vida. Em um dos momentos cruciais da terceira dissertação, Nietzsche oferece uma caracterização surpreendente:

---

[101] ARALDI, 2019, p. 176.
[102] GM, III, §1, 1998, p. 87.

> o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida. Que ele [o ideal ascético] tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a condição doentia do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do "fim") (GM, III, §12, 1998, p. 109-110).

O ideal ascético não é, portanto, a causa da doença, mas o sintoma e também um remédio ambíguo, que preserva a vida às custas de empobrecê-la. Compreender essa ambivalência é o primeiro passo para, nas seções seguintes, investigar como esse mesmo ideal se torna operador político e como, na figura do sacerdote ascético, encontra seu mais eficaz administrador. A naturalização do ideal ascético, motivada pela ideia de que a vida precisa de uma cura para a pulsão da vontade dos sujeitos, torna a supremacia das ideias parte estrutural da cultura humana. Por conseguinte, o ideal ascético adquire diversos sentidos sob diferentes perspectivas. Veremos como o ideal ascético dos artistas, dos filósofos e dos sacerdotes são perspectivas pertinentes para delimitar a experiência da negação da vontade com um fim político.

O ideal ascético para o artista é, como Nietzsche aponta, a valoração estética que motiva a busca pelo transcendente. Wagner é o artista que Nietzsche mobiliza para exemplificar o ideal ascético em seu aspecto de detratação da sensualidade em favor da castidade, conforme apontado na obra wagneriana tardia *Parsifal*. Para Nietzsche, Wagner um dia foi um artista que compreendia a castidade e sensualidade em um sentido não excludente, conforme o sentido do temático que o casamento de Martim Lutero exercia sobre sua criação artística da juventude. O casamento de Lutero, tema de uma obra nunca composta por Wagner, simboliza como Lutero colocou em questão o celibato imposto e não voluntário da instituição Igreja. Ao envelhecer, Wagner teria cedido aos detratores da sensualidade e aderiu ao elogio à castidade em um sentido ascético. Parsifal, o oposto de Lutero, é a tentativa de um artista seduzido a representar "a realidade", "a verdade", por meio de um herói da inocência e redenção. Desta forma, o Wagner tardio se opõe ao entusiasmo de sua juventude influenciada pela noção de "sensualidade sadia" de Ludwig Feuerbach, como uma valorização positiva dos sentidos e da experiência sensorial como parte essencial da natureza humana[103]. A pretensão artística de Wagner consumada por sua obra deixou de buscar a mais

[103] GM, III, §3, 1998, p. 90

alta espiritualização para expressar a verdade do ideal ascético, representando o plano oposto ao qual se direciona o olhar artístico.

> Um artista inteiro e consumado está sempre divorciado do "real", do efetivo; por outro lado, compreende-se que ele às vezes possa cansar-se desesperadamente dessa eterna "irrealidade" e falsidade de sua existência mais íntima — e faça então a tentativa de irromper no que lhe é mais proibido, no real, a tentativa de ser real. Com que êxito? Fácil adivinhar… Eis a típica *veleidade* do artista: a mesma veleidade a que sucumbiu o velho Wagner, e pela qual teve de pagar preço tão alto, tão fatal (custou-lhe a parte preciosa de suas amizades). Mas enfim, à parte essa veleidade, quem não desejaria, em consideração ao próprio Wagner, que ele houvesse se despedido de nós e de sua arte de outro modo, não com um Parsifal, e sim mais vitorioso, mais seguro de si, mais wagneriano — menos enganador, menos schopenhaueriano, menos niilista? (GM, III, §4, 1998, p. 91)

A veleidade do artista é a pretensão de uma arte impulsionada pela vontade de verdade em detrimento à noção metafórica das tragédias. A veleidade que Nietzsche atribui ao Wagner tardio se assemelha à sua crítica de Eurípides em sua inversão estética que pretende lançar olhar ao que é real e mundano. Com Parsifal, o ideal ascético mitologizado surge de uma castidade que busca curar a sensualidade da vontade, delineando os valores de um herói do niilismo em sua meta quietiva. Nesse sentido, a perspectiva do artista sobre o ideal ascético só pode revelar o teor estético que subjaz seu sentido para o nada, para o rompimento com a vida enquanto processo de tensão entre a vontade de poder e a código moral do mundo. O ideal ascético não tem valor para os artistas, pois sua arte depende do código moral, de modo que ele não pode se colocar independentemente do mundo. Os ideais dos artistas são os ideais que o poder político da linguagem dominante permite.

> Eliminemos de imediato os artistas: eles estão longe de se colocar independentemente no mundo, e contra o mundo, para que as suas avaliações, e a mudança delas, mereçam em si interesse! Eles sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral; sem contar que, infelizmente, não raro foram dóceis cortesãos de seus seguidores e patronos, e sagazes bajuladores de poderes antigos, ou poderes novos e ascendentes. Ao menos necessitam sempre de uma proteção, um amparo, uma autoridade estabelecida: os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos (GM, III, §5, 1998, p. 91-2).

O artista, sem poder dar um sentido independente ao ideal ascético, encontra amparo na autoridade filosófica para expressar a totalidade da verdade absoluta. No caso de Wagner, a filosofia de Schopenhauer foi a proteção e a justificação de uma arte calcada na luta contra a vontade auto-discordante e sua tensão vital. A perspectiva filosófica do ideal ascético, que Nietzsche interpreta pela figura de Schopenhauer, coloca a questão sobre que tipo de juízo estético possibilita ao artista Wagner a justificativa para sua contradição tardia sobre o valor

da música. Agora separada das demais artes, a música de Wagner é alçada à condição de uma arte para além da mera fenomenalidade imagética da vontade: a música se torna a própria expressão linguística do "abismo" da vontade revelada. O músico, tomado agora como um oráculo "das coisas em si", ganha o valor de um artista que mobiliza a música para falar da metafísica que justifica o ideal ascético[104].

Segundo Nietzsche, a influência da filosofia de Schopenhauer sobre a arte de Wagner é herança de todo o dogma filosófico em relação à perspectiva metodológica do problema estético: sua elaboração a partir da experiência do "espectador", sujeito em uma pretensa posição de impessoalidade de juízo sobre o que é o belo[105]. Por considerar o espectador hipotético sob uma condição universal de sua própria vontade, este modo de articulação do problema estético toma a noção de "belo" como objeto de conhecimento teórico, conforme ocorre por toda a tradição filosófica. Segundo Nietzsche: "Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (do criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do "espectador", e assim incluiu, sem perceber, o próprio "espectador" no conceito de 'belo'"[106]. Se o problema estético deve considerar a perspectiva do artista como criador do valor "belo", ele deve também considerar este criador enquanto sujeito a uma condição material de dependência do código de valores que regem a linguagem coletiva e sua administração política. Desta maneira, a discussão teórica sobre o que agrada com desinteresse esconde a impossibilidade de juízos isentos de afetos e interesses da vontade. Este belo da filosofia, sob os valores de seus ideais ascéticos, é só outra manifestação do elogio da castidade sobre a sensualidade que lhe caracteriza. A contemplação estética de Schopenhauer evidencia o efeito ascético buscado pelo desinteresse momentâneo da vontade.

> Schopenhauer descreveu um efeito do belo, o efeito acalmador da vontade — será ele regular? Stendhal, como vimos, natureza não menos sensual, mas de constituição mais feliz que Schopenhauer, destaca outro efeito do belo: "o belo

[104] GM, III, §5, 1998, p. 93.
[105] Segundo Kant: "O prazer *que é vinculado à representação da existência* de uma coisa chama-se interesse. Por isso um tal juízo é sempre referido à faculdade de apetição, quer tenha esta como seu fundamento, quer não. Mas quando se pergunta se algo é belo, não se quer saber se a nós ou a qualquer outro importa algo, ou mesmo apenas poderia importar, a *existência da coisa*, mas sim como a julgamos na simples contemplação (intuição ou reflexão)." (KANT, CFJ, §2). O "desinteresse" em Kant não é primariamente uma descrição psicológica do estado do observador (embora tenha implicações nessa esfera), mas sim uma condição *lógico-transcendental* para a possibilidade de um juízo que pretenda ser universal sem o ser conceitualmente. Ele funciona como um *operador lógico* que purifica o juízo de elementos privados para pretender à universalidade de sua comunicação. No entanto, a terceira crítica de Kant é enfática em afirmar que, na experiência concreta, nossos juízos estão sempre misturados com interesses sensíveis (agradável) e racionais (bom). O juízo puro é um *ideal regulador*, não uma realidade empírica frequente, de modo que um juízo estético puro só poderia ser articulado sob as condições ideais de um juiz desinteressado, o que na prática não é possível.
[106] GM, III, §6, p. 94.

> promete felicidade"; para ele, o que ocorre parece ser precisamente a excitação da vontade ("do interesse") através do belo. E não se poderia, por fim, objetar a Schopenhauer mesmo que ele errou em se considerar kantiano neste ponto, que de modo algum compreendeu kantianamente a definição kantiana do belo — que também a ele lhe agrada o belo por "interesse", inclusive pelo mais forte e mais pessoal interesse, o do torturado que se livra de sua tortura?... E, para voltar à nossa primeira questão, "que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético?", eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer livrar-se de uma *tortura* (GM, III, §6, 1998, p. 95).

A contemplação estética do belo na perspectiva de Schopenhauer implica um estado estético que age de modo a acalmar a vontade, principalmente no aspecto do interesse sexual, opondo-se à sensualidade com a castidade. Para Schopenhauer, a vontade autodiscordante encontra seu quietivo[107] momentâneo na contemplação estética. Como contrapartida à pretensa impessoalidade e desinteresse característico da abordagem estética da filosofia moderna pós-kantiana, Nietzsche propõe a elaboração do problema estético pela via contrária, sob a máxima do interesse inerente à vontade de poder. A promessa de felicidade de Stendhal é a direta oposição ao "belo" orientado por ideais ascéticos, implicando que uma experiência estética do "belo" é marcada pelo interesse da vontade em sua autoconsumação em busca de suas representações ideais. A contemplação estética de Schopenhauer, derivada da estética kantiana, é voltada para um "estado sem dor", trata o corpo como um inimigo do ideal filosófico. Nietzsche interpreta que a tortura de Schopenhauer em relação à sexualidade é paralela à afeição da tradição filosófica pelo ideal ascético como um tipo da busca instintiva por um "optimum de condições favoráveis" para a expansão da força e do sentimento de poder[108].

Para a perspectiva filosófica, o corpo e a sensualidade são obstáculos para o caminho que leva ao poder, de modo que o ideal ascético é a esperança de fuga das condições materiais em direção às condições mais altas da espiritualidade, de uma negação do mundo para uma afirmação do princípio de individuação à sua máxima proporção. Por conseguinte, o ideal ascético para o filósofo significa a afirmação de sua potência individual por meio da constante ascensão metafísica ao incondicionado, à unidade do sentido individual. Sua busca filosófica pela total liberdade da sensualidade do corpo é similar ao procedimento do "santo". Para Nietzsche, o filósofo e o santo convergem na afeição pelo poder do ideal ascético. "As

---

[107] É pertinente observar o significado do quietivo de Schopenhauer em suas palavras: "Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principio individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam *motivos* para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se *quietivo* de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade." (SCHOPENHAUER, Livro IV, § 68, 2005, p. 481-9).

[108] GM, III, §7, 1998, p. 96.

três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade"[109] A vontade de deserto, a vontade de isolamento do "hoje" e a obscuridade voluntária dos filósofos e santos foram algumas das maneiras de escapar das condições mundanas e afirmar uma existência particular que paira "acima da vida". O exemplo de Heráclito é resgatado por Nietzsche para exemplificar a relação do sentimento filosófico paralelo ao ideal ascético.

> Mas aquilo a que Heráclito fugiu é ainda o mesmo que atualmente evitamos: o ruído e o palavrório democrático dos efésios, sua política, suas novidades do "Império" (a Pérsia, entenda-se), suas miudezas do "hoje" — pois nós, filósofos, necessitamos descanso de uma coisa sobretudo: do "hoje" (GM, III, §8, 1998, p. 99)

A vontade de deserto filosófica, conforme observado, é também uma fuga das condições políticas e sua disputa discursiva, uma manifestação do *pathos da distância*. Heráclito se retira para o templo de Artemis para "jogar ossinhos com as crianças"[110], pois compreende a contingência da política do controle moral. É no jogo das crianças que se mostra o incondicionado devir, e não na ilusão da ordem coletiva dos humanos sob a pretensão de leis universais. Para Nietzsche, a aversão de filósofos ao que é mundano revela seu ascetismo; a fama, os príncipes e as mulheres são seus obstáculos em direção aos valores de humildade, pobreza e castidade, condições da mais elevada espiritualidade almejada por estes mestres da individuação. No entanto, a fuga do filósofo de tais obstáculos ocorre por uma permuta de suas forças vitais, nas quais a "força maior gasta então uma força menor", de modo que a busca pelo deserto ascético do filósofo não se dá meramente por um "escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos", mas de uma força autônoma que necessita consumir as forças vitais menores para transfigurar o sentido da sensualidade.

> Interpretemos agora o caso de Schopenhauer, mencionado acima, conforme estas observações: evidentemente a visão do belo atuava nele como estímulo liberador da força principal de sua natureza (a força da reflexão e do olhar aprofundado); de modo que esta explodia e de imediato tomava conta da consciência. Com isso não se deve em absoluto excluir a possibilidade de que a peculiar doçura e plenitude própria do estado estético tenha origem precisamente no ingrediente "sensualidade" (assim como da mesma fonte vem o "idealismo" das moças núbeis) — de que, assim, a sensualidade não seja suspensa quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure e já não entre na consciência como estímulo sexual (GM, III, §8, 1998, p. 101).

O exemplo de Schopenhauer mostra como a filosofia, "em proveito da obra em formação", usa da castidade para transvalorar as potências vitais da experiência fisiológica

---

[109] GM, III, §8, 1998, p. 98.

[110] "Retirou-se para o templo de Ártemis e foi jogar ossinhos com as crianças, apostrofando os efésios, que estavam à sua volta e o olhavam, com as palavras: 'Por que vos admirais, canalhas? Não é melhor fazer isso do que participar convosco do governo da cidade?'" (DIOGENES LAERTIOS, 2008, p. 251).

oriunda da contemplação estética em uma potência de procedência metafísica. A renúncia em favor da espiritualidade elevada é uma marca da ligação do ascetismo com a própria história da filosofia. "Pode-se dizer que apenas nas andadeiras desse ideal (o ascético) a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra"[111]. O ideal ascético, como cerne comum do idealismo filosófico e religioso, estreita a comparação do filósofo e do santo também no que diz respeito às exigências da moral, da consciência e da razão cultivada até os tempos modernos. Para Nietzsche, os primeiros filósofos mimetizaram o *ethos* dos homens contemplativos, pois precisaram atribuir a si mesmos uma autoridade sob um poder metafísico. Em um mundo regido pelos juízos sociais da força aristocrática, o filósofo em meio à civilização necessitou instigar o medo para proteger sua fragilidade fisiológica, tal qual um sacerdote. Foi necessário aos primeiros filósofos também a violência contra si mesmos, a "automortificação inventiva"[112], que visa demonstrar a autoridade do poder do ideal metafísico perante o mundo material. Esta expressão do poder metafísico dos filósofos delimitou sua função social, a função da antiga verdade mântica, agora voltada às verdades divinas que antes eram reveladas na verdade poética dos *aedos*.

> Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira poder existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência — ele tinha de representá-lo para poder ser filósofo, tinha de crer nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a atitude filosófica em si — ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, não teria sido absolutamente possível filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética. (GM, III, §10, 1998, p. 105).

A verdade do ideal ascético foi uma necessidade da gênese filosófica em meio aos valores aristocráticos da civilização. A dessensualização dos valores, típico do ascetismo, não necessariamente pertencem à função mântica da filosofia, mas adentra os alicerces de sua prática como uma consequência do disfarce ascético que um dia foi necessário como proteção. A vontade de sistemas da filosofia, focada na continuidade sistemática de um mesmo estilo de interpretação ao longo dos tempos da história, parece ter deixado de colocar em questão o teor ascético que a compõe fundamentalmente. A mântica, como a antiga intérprete dos fenômenos da vida, se volta para o eu, para o filósofo em sua vontade de

[111] GM, III, §9, 1998, p. 102.
[112] GM, III, §10, 1998, p. 105.

afirmar sua aristocracia metafísica perante o mundo dos sentidos. Desta forma, o ideal ascético fornece autoridade metafísica ao que se habituou a chamar de prática filosófica, de se colocar acima do mundo material, de modo impessoal, a julgar e determinar a procedência dos valores da vida perante uma verdade como procedimento epistemológico. A emergência da filosofia enquanto autoridade sobre a verdade se deve ao ideal ascético disseminado por todas as facetas da cultura moral humana.

Em contrapartida, a verdade ascética perdura por meio da expressão filosófica dos valores modernos de razão e da liberdade. Tais valores, motivos de orgulho da humanidade em sua empreitada política, no entanto, escondem a história de uma inversão de valores morais por meio da violência. Se antes valores de benevolência, indulgência e compassividade eram desprezados pela perspectiva da cultura aristocrática, esses mesmos valores se tornam quase "os valores em si" para toda empreitada civilizatória. A suavidade como valor, antes associada com o autodesprezo do sujeito, torna-se a grande virtude do humano domesticado pela cultura.

> A submissão ao direito: oh, com que objeção da consciência as estirpes nobres de toda parte renunciaram à vendeta [vingança] e curvaram-se ao direito! O "direito" foi por muito tempo um *vetitum* [algo proibido], um abuso, uma inovação, apareceu como violência, como violência, à qual somente com vergonha de si mesmo alguém se submetia. Cada pequenino passo que se deu na terra foi conquistado ao preço de suplícios espirituais e corporais (GM, III, §9, 1998, p. 103).

A submissão do indivíduo às instituições morais solidificadas pela história civilizatória não é, como quer a narrativa contratualista, um ato livre de vontades que racionalmente consentem. Ela é, antes, o resultado de um longo processo de violência e domesticação, cujo êxito consiste justamente em fazer com que o sujeito interiorize essa violência e passe a experimentá-la como dever, como virtude, como a própria expressão de sua liberdade. O direito, como a grande conquista política da modernidade, é o produto de um processo histórico, cujo preço foi a incessante repressão de toda vontade que ousasse discordar da moral dos costumes. Nesse sentido, o ideal ascético se revela não como um fenômeno periférico ou meramente religioso, mas como o cerne da própria cultura civilizatória. É ele que torna a submissão uma virtude, que legitima a "condição doentia do tipo de homem até agora existente"[113] e torna possível algo como a pequena política: esse modo de produção da cultura niilista que, ao invés de afirmar a vida, contenta-se em administrar o ressentimento, em gerir a decadência.

Se o ideal não existe em um vazio, logo ele precisa de um corpo, de uma voz, de uma

[113] GM, III, §13, 1998, p. 110.

instituição que o encarne e o administre. Por conseguinte, a genealogia do ideal ascético encontra seu principal ator político com a figura do sacerdote ascético, aquele cuja autoridade moral está disseminada na política de dominação da terra e dos afetos humanos, operando precisamente por meio do ressentimento público que ele próprio cultivou e soube dirigir. Compreender sua função, seus meios e seus fins será a tarefa da próxima seção.

3.2 O sacerdote ascético

A tendência da cultura ocidental ao ideal ascético assume, conforme acompanhamos com a genealogia de Nietzsche, uma multiplicidade de sentidos. Mas é na figura do sacerdote ascético que ela encontra sua expressão politicamente mais eficaz. Pois se o ideal ascético foi acolhido pelos filósofos como condição de possibilidade para a expressão de sua vontade de poder em meio a forças que lhes eram contrárias, esse mesmo ideal, ao tornar-se público e operar sobre coletividades, transforma o saber em poder político e o filósofo, ainda que involuntariamente, em uma variante do sacerdote.

É pelo sacerdote ascético, portanto, que a crítica política de Nietzsche encontra seu objeto privilegiado. Ele é o agente que exerce sua vontade de poder precisamente sobre a fraqueza fisiológica e psicológica daqueles que o ressentimento niilista tornou doentes. Sua ação consiste em "valorar as vidas a partir de uma existência outra"[114], idealizada, que se opõe às condições mais básicas da vida humana: à materialidade do corpo, à transitoriedade dos valores, à finitude de todo ideal. O sacerdote não oferece cura no sentido de um retorno à saúde. Oferece, conforme veremos na reflexão de Nietzsche, uma interpretação do sofrimento que o torna suportável, justamente ao prometer superá-lo numa existência transcendente. Para tanto, porém, é necessário que o sacerdote ascético estabeleça uma identificação com aqueles que sofrem. Esta identificação não é artificial ou meramente retórica, mas se funda na experiência partilhada do sofrimento. O sacerdote ascético impõe a si mesmo os flagelos de seu ascetismo, como jejuns, privações, disciplinas corporais, de modo que seu próprio corpo se torna a prova viva do poder de seu ideal. Segundo Nietzsche, o sofrimento do sacerdote ascético, longe de ser um obstáculo para si, é a demonstração de que a via ascética é transitável, de que a promessa de superação da dor pode ser cumprida.

> A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade. Ele

[114] GM, III, §11, 1998, p. 106.

> próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los — para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus (GM, III, §11, 2013, p. 16).

Ora, tal necessidade de provar-se pelo sofrimento revela a origem mesma do poder sacerdotal. Pois o sacerdote, como o filósofo, é um homem contemplativo, e sua contemplação, aos olhos dos guerreiros e dos poderosos da antiguidade, aparecia como inatividade, como fraqueza, como algo digno de desprezo. O sacerdote, desprezado por sua debilidade fisiológica, encontrou no medo moral a solução para a desconfiança que sua contemplação inativa causava aos que tinham poder. Sua necessidade de poder produz significados absolutos para substituir sua falta de força vital, para então exercer seu poder sobre seu coletivo[115], criando assim um novo tipo de dominação, a dominação sobre as almas.

Deste modo, o sacerdote ascético torna-se o grande representante de toda a seriedade do ascetismo; a seriedade é a negação valorativa das forças e necessidades fisiológicas, elevada à condição de moral pública[116]. A vida ascética apresenta-se então como uma "ponte", um caminho que conduz para além da dor que incessantemente tensiona os corpos, para uma existência ideal, na qual o sofrimento seria finalmente redimido. O asceta, ao tratar a vida "como um caminho errado, que é preciso finalmente percorrer ao contrário até chegar ao ponto de partida"[117], busca a constante refutação do erro que a própria vida seria, impondo sua valoração da existência como o único modo possível de cura. Esta cura, porém, não é afirmação da vida, mas sua negação organizada. É precisamente essa organização, com suas técnicas, suas hierarquias e seu poder sobre os corpos e as almas, que constitui a política específica do sacerdote ascético.

> Um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção e curiosidade na história do homem: é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem. Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a *estrela ascética* por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o

---

[115] RIBEIRO, 2019, p. 106.

[116] Para Giacóia, a seriedade sacerdotal é a posição fundamental de contraposição ao poder do riso em subverter regras e ideais morais, e tal seriedade perdura mesmo no estilo da filosofia e no conhecimento humano desde Platão e sua política contra a ironia poética. Em suas palavras: "A ironia é o refinamento, mas também a força imponderável de nossa honestidade poética, que é também probidade intelectual, aquela que nos proíbe a farsa das opiniões derradeiras e definitivas, o consolo e a refúgio em todo incondicionado artigo de fé. A potência do riso e da ironia nos protege de nos deixarmos transformar em fanáticos sectários ou em espantalhos moralistas. Poder rir de si mesmo, e, no momento certo, é ser capaz de saber usar o chapéu do palhaço e os guizos do bufão." (GIACOIA, 2016, p. 214).

[117] GM, III, §11, 1998, p. 106.

> máximo de dor possível, por prazer em infligir dor — provavelmente o seu único prazer (GM, III, §11, 1998, p. 106-7).

A disseminação do ideal ascético pelo seu sacerdote não se restringe a uma única cultura; o aparecimento do sacerdote ascético em diferentes contextos sociais ao redor do planeta mostra como o ascetismo encontra lugar onde quer que haja motivações para a insatisfação ressentida contra a existência material. No ideal ascético temos um poder metafísico capaz de ser "uma força que nega outra força" que caracteriza a contradição da vida ascética. Segundo Nietzsche, a vida ascética "domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais"[118]. No asceta, há uma vontade voltada ao controle total da vida, vontade que se expressa por meio da negação da própria fonte da potência volitiva, a tensão da vida humana, no mundo das contingências. "Estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmônica, que frui a si mesmo neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica"[119]. O temor da tensão trágica da vida se torna uma negação da vontade plena, uma antinatureza que é levada a filosofar e descarregar sua vontade de nada sobre o mundo material, o mundo a ser corrigido e curado pela busca ascética. Neste sentido, a contradição da "vida contra a vida" do ascetismo é compreensível como reação instintiva de uma cultura civilizatória contra a degeneração natural da vida.

> *o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida. Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a condição doentia do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do "fim") (GM, III, §13, 1998, p. 109).

Conforme expresso por Nietzsche, a condição doentia do humano domesticado pela civilização é resultado da incessante luta das culturas em negar a vida em seu caráter material. Para Nietzsche, o sacerdote ascético é a "encarnação do desejo de ser outro"[120], por isso o caráter antinatural em seu filosofar sempre se coloca em busca de uma impessoalidade que negue a contingência do sujeito valorador em favor de uma fictícia universalidade

[118] GM, III, §11, 1998, p. 107.
[119] *Ibidem*
[120] GM, III, §13, 1998, p. 110.

transcendental. A potência do desejo do sacerdote ascético é o que o prende à vida, colocando-se como um instrumento para as condições de afirmação de um tipo de humano, o sujeito doente e gregário produzido pela cultura civilizatória ascética.

Desta forma, o sacerdote ascético, em sua potência negadora da vida, é também uma potência *conservadora* e *afirmadora* de uma vida coletiva. Por se calcar na negação fisiológica da vontade, frequentemente acomete-se do fastio de si mesmo, o cansaço de tudo o é humano e característico do niilismo. O conceito humano perante a cultura doente se encontra para além do temor que a representação da "besta loura" instigou contra a civilização. A vontade de nada da cultura niilista pode ser vista como um direcionamento que, ao mesmo tempo que idealmente fomenta o amor pelos fracos, também despreza o humano por suas contingências materiais.

> O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande nojo ao homem; e também a grande compaixão pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a "última vontade" do homem, sua vontade do nada, o niilismo (GM, III, §14, 1998, p. 111)

Esta vontade desarmonizada, misto da obrigação moral da piedade com o nojo instintivo da fragilidade material humana, é direcionada tanto para o mundo quanto para si mesmo. O sujeito adoecido pela vontade de nada também está farto de si mesmo, sua individuação ascética é um fardo que já não sabe como descarregar seu autodesprezo. É ressignificando o nojo e a compaixão como virtude que noções como "humildade" e "impessoalidade" ganham o poder de delimitar o que pertence à moral dominante. Neste sentido, cabe aos "bons e justos", justamente os tipos doentios descritos por Nietzsche, pautar a censura contra os "sãos", aqui identificados como todo sujeito que foge do código moral estabelecido. Esta censura é motivada por uma noção de justiça do ressentimento, que esconde uma ânsia de vingança contra a força que ousa se expressar. Aos doentes do niilismo só resta "representar uma forma *qualquer* de superioridade" com o fim de expandir o controle moral a todos os sujeitos.

> Olhe-se o interior de cada família, de cada corporação, de cada comunidade: em toda parte a luta dos enfermos contra os sãos — uma luta quase sempre silenciosa, com pequenos venenos, com agulha das, com astuciosa mímica de mártir, por vezes também com esse farisaísmo de doente de gestos estrepitosos, que ama mais que tudo encenar a "nobre indignação" (GM, III, §14, 1998, p. 113).

A vontade de nada precisa emular virtudes para prosseguir afirmando sua pretensa superioridade moral perante o mundo. A constante menção de Nietzsche à Eugen Dühring

como "apóstolo da vingança" já antecipa as consequências políticas de uma massa de sujeitos adoecidos determinados autorizados a serem os carrascos da valoração moral dominante. No caso de Dühring, seu papel como sacerdote ascético trouxe ao antisemitismo as bases teóricas para que a vingança ressentida pudesse ser compreendida enquanto "justiça". Segundo Nietzsche, "sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça*"[121] é a proposta teórica do ascetismo de sublimar a violência como virtude por meio de uma linguagem nos moldes científicos.[122] Neste sentido, Dühring serve para o pensamento político de Nietzsche como "lente de aumento"[123] para observar o problema do sacerdote ascético na ressignificação do sofrimento coletivo. Como exemplo de homem do ressentimento em sua função de sacerdote ascético, Dühring recorrentemente simboliza para Nietzsche o ator intelectual que justifica o sentimento reativo dos sujeitos de uma cultura doente contra toda a diferença. Ressentimento e reacionarismo estão diretamente relacionados na concepção da gênese da justiça em Dühring, o que denota o empreendimento do ideal ascético de ressignificar o ressentimento para além do afeto reativo, mas de apresentá-lo como um afeto ativo e capaz de impor significados ao mundo político moderno[124]. Para Nietzsche, a inversão das consequências tomadas como causas aqui é clara: "o *último* terreno conquistado pelo espírito da justiça é o sentimento reativo!"[125]. Portanto, a consideração histórica de Nietzsche sobre a justiça e a criação do direito é justamente a da luta contra os sentimentos reativos por parte das potências realmente ativas, cuja força está na espontaneidade afirmativa de seu agir. O caráter justo ou injusto, por conseguinte, só pode existir em função da institucionalização de uma lei de direito, de modo que o sentido universal de "justiça em si" é carente de qualquer referência material. O ato que um Estado de direito caracteriza como "injusto" é a expressão da vontade contra a igualdade legal.

> É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se

[121] GM, II, §11, 1998, p. 62.
[122] PASCHOAL, 2011, p. 166.
[123] Em Ecce Homo, Nietzsche explica sua "prática de guerra" contra valores e suas personalizações: "Minha prática de guerra pode-se resumir em quatro princípios. Primeiro: ataco somente causas vitoriosas — ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só — em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me comprometesse — este é o meu critério do justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte *lente de aumento* com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. [...]. Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra — não faz diferença para mim" (EH, *Por que sou tão sábio*, §7, 2022, p. 22).
[124] PASCHOAL, 2011, p. 166-7.
[125] GM, II, §11, 1998, p. 63.

> subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio contra toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio hostil à vida, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada (GM, II, §11, 1998, p. 65).

O "clichê comunista" da citação acima faz referência à noção de igualdade social propagada por Dühring como um socialismo direcionado pelo sentimento reacionário do ressentido mundo moderno. A crítica de Nietzsche à esta compreensão de socialismo precisa ser lida pela perspectiva moral, colocando o ideal de igualdade sob o interesse de agregar os humanos inferiorizados em uma coesão social comum. Isto não implica, entretanto, uma apologia à política capitalista e liberal, modelo político que também é calcado na domesticação ascética da vida humana. O ponto que relaciona a doença niilista com a política moderna em suas várias facetas está na relação do sacerdote ascético com a coletividade ressentida, relação esta que resulta na sociedade de massas. Se por um lado Nietzsche recomenda o *pathos da distância* aos sãos perante os doentes, é justamente o oposto o que ocorre com o sacerdote ascético; seu poder é derivado da capacidade de agregar quantitativamente sujeitos identificados com o ideal ascético. O poder gregário do sacerdote é a expressão valorativa de um grupo moralizado por ideais ascéticos que, por sua vez, necessitam do sacerdote como ídolo representativo dos valores de seu ideal absoluto, seja ele qual for. Por conseguinte, o poder do sacerdote reside sobre o controle da moral de um grupo, dirigindo-se ao "rebanho" de sujeitos adoecidos na contradição do ideal ascético diante da realidade material da dor, em todas as suas formas. O sacerdote ascético, por também ser sujeito da doença niilista, também representa a função do "médico" do rebanho adoecido.

> Mas é realmente um médico, este sacerdote ascético? Já notamos que dificilmente podemos chamá-lo de médico, por mais que lhe agrade sentir-se "salvador", ser venerado como "salvador". Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente — esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal. Mas, colocando-se uma só vez naquela perspectiva, a única que o sacerdote possui e conhece, não há limites para a admiração por tudo o que ele viu, buscou e achou sob tal perspectiva. A mitigação do sofrimento, o "consolo" de toda espécie - isto se revela como o seu gênio mesmo; com que inventividade compreendeu ele sua tarefa de consolador, de que modo irrefletido e ousado soube escolher os meios para ela! (GM, III, §17, 1998, p. 119).

A cura do rebanho faz parte da promessa do ideal ascético vocalizado por seu sacerdote. A ferida a ser curada é também aquela causada por ele, e seu remédio contra a dor de existir também traz um veneno colateral. Neste sentido, a função de cura do sacerdote

ascético é um recurso de domesticação coletiva, de uma amansamento coletivo de um grupo em desespero[126]. Ele é o pastor que se coloca em defesa da coesão de seu rebanho e reafirma sua superioridade e autoridade como voz da verdade moral. O temor da dissolução do *status quo* social é análogo ao impulso artístico do Apolo civilizatório contra a ameaça dionisíaca, bem como à pré-histórica necessidade de inventar verdades contra a ameaça da falta de sentido. O sacerdote ascético é a voz pública de um ideal que, em seu temor perante o vazio de sentidos, inventa uma vontade moral que uniformiza e condiciona seu rebanho a se manterem socialmente unidos. O constante temor da dissolução do coletivo não apenas gera a dependência do rebanho por seu pastor, mas também acumula continuamente o ressentimento de uma massa de sujeitos inferiorizados pela interdição fisiológica de sua vontade de poder. O ressentimento acumulado por um rebanho se descarrega sob a direção dada pelo sacerdote ascético.

> o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento, em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie (GM, III, §15, 1998, p. 116).

O valor existencial do sacerdote é justificar a descarga de ressentimento de modo a culpabilizar algo ou alguém pelo sofrimento da vida. No caso do sacerdote ascético, seu direcionamento de culpa implica que essa se volte contra o próprio sujeito, culpado de si mesmo. A consciência moral ascética permite que o sacerdote ascético seja o intermediário entre a vida terrena e os valores ideais, permitindo-lhe também julgar os pecadores e sua suposta culpa[127]. A eficiência do poder de hipnotizar o rebanho por meio da promessa de cura se deve a uma reinterpretação que o sacerdote ascético faz do sofrimento como consequência do agir em discordância com os interesses "divinos", o que resulta em um rebanho sobrecarregado de desprezo próprio e culpa. As escolhas morais de um "livre-arbítrio" escondem o apelo à consciência culpada que, em contextos sociais gregários, geram o sentimento de compartilhamento de experiências e identificação dos sujeitos, tanto com o rebanho quanto com o seu pastor ascético. Sem a noção do domínio das ideias do eu absoluto sobre a fisiologia material do corpo, mais especificamente das ideias de "livre-arbítrio" regendo a vida em detrimento às contingências humanas, seria impossível para o sacerdote ascético consumar seu poder por meio da culpa internalizada nos sujeitos.

---

[126] GM, III, §15, 1998, p. 116.
[127] RIBEIRO, 2019, p. 109.

> Percebe-se agora o que, segundo minha concepção, o instinto-curandeiro da vida ao menos tentou através do sacerdote ascético, e para que lhe serviu a tirania temporária de conceitos paradoxais e paralógicos como "culpa", "pecado", "pecaminosidade", "corrupção", "danação": para tornar os doentes inofensivos até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento ["uma só coisa é necessária"—][128] e desta maneira aproveitar os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, auto-superação (GM, III, §16, 1998, p. 117-8).

O sentimento de culpa, em última instância, opera a política de domesticação das massas que se observa de modo latente na modernidade em diante. A política gregária, conforme observada no período moderno, instiga psicologicamente a dependência do sujeito perante o poder consumado do ideal sobre o material sobre os indivíduos, mesmo que sempre lhes falte, tanto ao sacerdote quanto a seus seguidores, uma verdadeira força fisiológica que suporte o verdadeiro enfrentamento ao vazio de seus valores absolutos. Neste sentido, a cura que o sacerdote promete contra a culpa da existência adoecida é um mero consolo contra o sofrimento. É por isso que Nietzsche vê no sacerdote ascético um gênio da psicologia de massas que, por meio da moral cristã, possibilitou a mais eficaz arma de guerra espiritual já inventada, capaz de dominar através da aparente resignação pelo bem da igualdade em rebanho[129]. Para Nietzsche, o ideal ascético da filosofia, do cristianismo e de outras grandes religiões sempre estiveram em guerra contra a exaustão e cansaço característico do niilismo na esfera pública. Ocorre nas massas um *sentimento de obstrução fisiológica* cujo remédio se encontra no âmbito psicológico-moral. Para cada "epidemia" de exaustão social perante o fardo psicológico-moral que ideal ascético impõe à cultura, uma nova grande *luta contra o sentimento de desprazer* é travada em diferentes formas e práticas.

> Esse desprazer dominante é combatido, primeiro, através de meios que reduzem ao

[128] Referência à Lucas 10:42. "E aconteceu que, indo eles de caminho, entrou Jesus numa aldeia; e certa mulher, por nome Marta, o recebeu em sua casa; E tinha esta uma irmã chamada Maria, a qual, assentando-se também aos pés de Jesus, ouvia a sua palavra. Marta, porém, andava distraída em muitos serviços; e, aproximando-se, disse: Senhor, não se te dá de que minha irmã me deixe servir só? Dize-lhe que me ajude. E respondendo Jesus, disse-lhe: Marta, Marta, estás ansiosa e preocupada com muitas coisas, mas uma só é necessária; E Maria escolheu a boa parte, a qual não lhe será tirada." Nietzsche subverte o sentido tradicional da passagem para interpretar como o cristianismo sequestra o desejo humano por uma "coisa única" (um sentido absoluto) e o direciona para a autonegação, retratando assim o desvio do ressentimento do campo social-político para o campo moral-psicológico da culpa de si e a busca por salvação, a única coisa necessária.

[129] A noção da identificação do rebanho com seu pastor elaborada por Nietzsche pode ser observada como fator determinante na psicologia das massas de Freud, conforme podemos observar em suas palavras: "Já vimos, ao abordar as duas massas artificiais, a Igreja e o Exército, que o seu pressuposto é que todos sejam amados igualmente por uma pessoa, o líder. Mas não esqueçamos que a exigência de igualdade vale apenas para os indivíduos, não para o líder. Os indivíduos todos devem ser iguais entre si, mas todos querem ser dominados por um só. Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e um único, superior a todos eles — esta é a situação que se acha realizada numa massa capaz de subsistir." (FREUD, 2011, p. 82).

> nível mais baixo o sentimento vital. Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz "sangue" (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, *"il faut s'abêtir"* [é preciso embrutecer-se]. Como resultado, em termos psicológico-morais, "renúncia de si", "santificação"; em termos fisiológicos, hipnotização — uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies animais, a *estivação* para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência (GM, III, §17, 1998, p. 121).

A motivação da tradição ascética relacionou o vazio de sentido à sua valoração moral do sofrimento e, como consequência, fez da busca pelo consolo mitigador da dor sua luta contra a própria vida. O ideal da renúncia de si pela hibernação fisiológica apontam para a prática de um treinamento ascético contra a depressão fisiológica. A busca por estados hipnóticos se justificam pela interpretação espiritualizada que os sacerdotes ascéticos fazem para reafirmar a autoridade metafísica dos "mistérios" transcendentais. A estima pela hibernação e quietude são expressões do poder hipnótico de um sentimento do nada, uma ânsia dos desesperados em busca da ausência de sofrimento. Para os que sofrem, a promessa de um repouso no sono mais profundo se torna "o bem supremo, valor entre os valores"[130]. Da perspectiva de uma religião pessimista como o cristianismo, a busca pelo deus monoteísta é um véu para esconder a vontade de nada. A vontade de nada, disseminada na cultura como treinos e práticas da ascese espiritual pelo amortecimento da sensibilidade, também é ponto focal da retórica da exploração do trabalho como modo de controle político. Para Nietzsche, a *atividade maquinal,* do trabalho enquanto repetida sucessão de tarefas, é eficiente pois "o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento"[131], consumindo a consciência com afazeres que deixam pouco espaço para o sofrimento.

> A atividade maquinal e o que dela é próprio — a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a "impessoalidade", para o esquecimento de si, para a "*incuria sui*" —: de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta com a dor! Precisamente quando tinha de lidar com sofredores das camadas inferiores, com trabalhadores escravos ou prisioneiros (ou com mulheres, que são geralmente ambos ao mesmo tempo, escravas e prisioneiras), necessitava ele de pouco mais que a pequena arte de mudar os nomes e rebatizar as coisas, para fazer com que vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas — a insatisfação do escravo com sua sorte não foi, de qualquer modo, inventada pelos sacerdotes (GM, III, §18, 1998, p. 124).

[130] GM, III, §17, p. 123.
[131] GM, III, §18, p. 123.

A "benção do trabalho" é resultado da sofisticação retórica da noção de trabalho como alívio ascético, pois destina a promessa de redenção também aos escravizados, ou seja, para a maioria numérica de uma coletividade. Neste sentido, a sublimação da atividade maquinal como virtude ascética é um modo de expandir o alcance da cultura niilista para as massas, o que se concilia muito bem ao contexto de pretensões democráticas do período moderno. O ressentimento coletivo dos trabalhadores, resultado natural da vontade de poder obstruída pela má consciência inferiorizada perante os nobres exploradores, torna-se um capital político quando um sacerdote ascético pode direcionar o desejo de vingança contra as expressões que ameaçam o projeto de dominação total. A falsificação de valores metafísicos relacionados à materialidade do trabalho para a vida acompanha a prescrição de uma "pequena alegria que seja de fácil obtenção e possa ser tornada regra"[132]. A prescrição da caridade do sacerdote ascético é um estímulo da vontade de poder em uma dosagem prudente, somente o suficiente para que o sentimento de "pequena superioridade" excite no sujeito seu instinto gregário.

> Numa "vontade de reciprocidade" deste modo suscitada, vontade de formar rebanho, "comunidade", "cenáculo", a vontade de poder assim estimulada, mesmo num grau mínimo, deve por sua vez alcançar uma nova e mais plena irrupção: a formação do rebanho é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão. O crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um novo interesse, que com frequência bastante o eleva acima do elemento mais pessoal do seu desalento, sua aversão a si mesmo(a "*despectio sui*" de Geulincx). Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (GM, III, §18, 1998, p. 125).

Conforme apresenta Nietzsche, a "vontade de reciprocidade", uma das manifestações coletiva da "pequena superioridade" implicada no mote do "amor ao próximo", é o instinto de fraqueza que ganha um sentido entusiasmante[133] para sua necessidade gregária. Os meios de controle e cura do sacerdote ascético buscam suscitar um *excesso de sentimento (Auschweifung des Gefühls[134]),* que sempre foi compreendido como um efeito anestesiante derivado dos afetos fortes da vontade de poder humana e por isso são os "culpados", pela medida moderna, pela necessidade do ideal ascético para o controle individual e social dos afetos. Todo excesso de sentimento fomentado pela justificação religiosa do sacerdote ascético tem um preço, que é tornar o doente ainda mais doente em sua culposa dependência

---

[132] GM, III, §18, p. 124.

[133] A escolha do conceito de "entusiasmo" amplia o sentido do sentimento descrito por Nietzsche. A etimologia e significado original do grego *enthusiasmos (ἐνθουσιασμός)* (en) = "em, dentro"; (theos) = "deus"; (-iasmos) = sufixo que indica estado ou condição. Seu significado literalmente é "ter um deus dentro de si", "estar possuído por uma divindade", um estado de inspiração divina.

[134] A tradução de *Ausschweifung* também comporta um sentido de digressão, dissolução, desordem, extravagância, aberração, guardando a compreensão de uma falta de medida ou controle.

do alívio para a dor. A culpa, sob o domínio do sacerdote ascético, torna-se "pecado" como resultado da "reinterpretação sacerdotal da 'má consciência' animal"[135]. Para Nietzsche, a interpretação religiosa da "crueldade voltada para trás" é o artifício mais perigoso à vida, que culpabiliza o doente por sua condição e o transforma em "pecador". A arte dos sentimentos de culpa operada pelo sacerdote ascético direciona o "pecador" a voltar contra si mesmo o ressentimento reativo, bem como justifica psicologicamente sua inferioridade social e compartilhada em rebanho.

> para onde quer que nos voltemos, em toda parte o olhar hipnótico do pecador, movendo-se sempre na mesma direção (na direção da "culpa", como a *única* causa do sofrer); em toda parte a má consciência, essa "besta abominável" [*grewliche Thier*], no dizer de Lutero; em toda parte o passado ruminado, o fato distorcido, o "olhar bilioso" para toda ação; em toda parte, a incompreensão voluntária do sofrer tornada teor de vida, a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo e castigo; em toda parte o flagelo, o cilício, o corpo macilento, a contrição; em toda parte o autosuplício do pecador na roda cruel de uma consciência inquieta, morbidamente lasciva; em toda parte o tormento mudo, o pavor extremo, a agonia do coração martirizado, as convulsões de uma felicidade desconhecida, o grito que pede "redenção" (GM, III, §20, 1998, p. 130).

O sentimento de desprazer que acompanha a má consciência converte o doente em pecador, alguém que, a partir de então, deve viver em eterna vigilância diante dos "pecados" estipulados pela moral dominante. Dessa forma, o reino metafísico da moral finalmente se materializa como poder efetivo sobre a materialidade dos corpos. A má consciência é introduzida na cultura política e torna possível o controle comportamental de grandes massas, não pela coerção física imediata, mas pela interiorização da culpa. A medicação que o sacerdote oferece contra o desprazer, bem como sua promessa de melhoria da condição doentia humana, esconde seu verdadeiro interesse: domesticar, enfraquecer, desencorajar, refinar e abrandar as pulsões vitais e os ressentimentos que poderiam se insurgir contra essa mesma domesticação. O ideal ascético, tal como se inscreveu na história política humana, constitui o fundamento de uma sistematização dos meios de excitação dos sentimentos e afetos públicos, bem como de sua transformação em culpabilidade psicológica e social.

Nesse processo, o sacerdote ascético ascende ao poder político e seu reino de domínio pode, em aparência, secularizar-se. Dito isto, os sacerdotes ascéticos modernos não precisam ser religiosos no sentido institucional; eles também são políticos, intelectuais e artistas que, por meio da manipulação do ascetismo já institucionalizado na cultura moderna, encontram o poder necessário para operar seus interesses num jogo voltado ao ideal de democracia das massas. A pertinência do sacerdote ascético para este estudo reside, portanto, no modo como

[135] GM, III, §20, 1998, p. 129.

seu poder político permanece velado por trás daquilo que Nietzsche denomina "pequena política", a política mesquinha cujo fim último é o domínio completo da vontade humana, não por meio da afirmação da vida, mas pela administração do ressentimento e pela perpetuação da decadência. A "grande política", por contraste, será definida precisamente por sua constante busca pela superação da dominação política, substituindo a administração do ressentimento pela afirmação criadora da existência. É essa distinção entre duas formas de política, a da negação e a da afirmação da vida, que orientará a análise da seção seguinte.

3.3 Pequena política e Grande política

A organização política forjada pelo sacerdote ascético, baseada na promessa de verdades absolutas como cura para o sofrimento, desenvolveu um discurso sofisticado cujo efeito mais profundo foi uniformizar os humanos em sujeição ao poder das ideias, em troca de um sentido para vidas empobrecidas pela dor. O instinto de rebanho, moralmente uniformizado diante do grande líder ascético, revela não apenas um fenômeno psicológico, mas uma ferramenta política de controle das massas. É nesse ponto que as deduções genealógicas sobre a culpa e o ideal ascético encontram sua expressão política mais característica na modernidade: o que Nietzsche denomina pequena política (*kleine Politik*). O termo, embora pouco frequente nos escritos publicados de Nietzsche[136], carrega uma significação consistente. Em todos esses casos, Nietzsche o utiliza para designar uma política estatal e sistematizada, cujo objetivo é o domínio sobre o ressentimento público por meio das convenções políticas europeias de então. Desta forma, a *pequena política* seria apenas o conjunto da crítica de Nietzsche ao seu tempo, com o cristianismo, niilismo, pessimismo, ressentimento, decadência, gregarismo como aspectos desse modelo de organização pública, sem necessariamente haver uma conexão conceitual interna[137]. A passagem mais elucidativa sobre a noção de *pequena política* encontra-se em *A Gaia Ciência*:

> A humanidade! Já existiu velha mais medonha, entre todas as velhas (— deveria então ser "verdade": uma questão para filósofos). Não, nós não amamos a humanidade; por outro lado, estamos longe de ser suficientemente "alemães", como hoje é corrente a palavra "*alemão"*, para falar em prol do nacionalismo e do ódio racial, para poder nos regozijar do nacionalista envenenamento do sangue e sarna de coração, em virtude do qual cada povo da Europa de hoje se fecha e se tranca, como se estivessem todos de quarentena. Para isto somos demasiado instruídos, "viajados": bem preferimos viver nas montanhas, à parte, "extemporaneamente",

[136] O termo aparece em três momentos da obra publicada de Nietzsche: em *A Gaia Ciência* (§377), *Além do Bem e do Mal* (§208) e *Ecce Homo* ("O Caso Wagner", §2).
[137] RIBEIRO, 2019, p. 31.

> em séculos passados ou vindouros, apenas a fim de nos poupar o mudo furor a que nos saberíamos condenados, como testemunhas de uma política que torna desolado o espírito alemão, ao torná-lo vão, e que é, além de tudo, política *pequena*: — não necessita ela plantar sua própria criação entre dois ódios mortais, para que esta não se desfaça imediatamente? Não tem ela de querer a perpetuação dos pequeninos Estados europeus? (GC, V, §377, 2009, p. 281).

A crítica de Nietzsche ao modelo político do Estado moderno está, assim, associada a sua crítica à cultura e à sociedade de massas como homogeneizadoras e nocivas às energias vitais, à criatividade e à individualidade superior[138]. É contra essa forma de política que nega a vida ao mesmo tempo que pretende curá-la que Nietzsche irá contrapor sua concepção de *grande política* (*große Politik*).[139] A *grande política*, conforme veremos, não é uma política de Estado ou de partido, mas uma tarefa de transvaloração coletiva, a criação de novos valores capazes de afirmar a vida em sua plenitude trágica, superando o niilismo que a pequena política apenas administra. Compreender essa distinção, e a passagem de uma à outra, é o objetivo deste capítulo.

Conforme observamos, a citação de *A Gaia Ciência* expressa o incômodo da vida sob uma política da desolação do instinto em favor da domesticação e conformismo, com o exemplo da política alemã da época. Este mal-estar que se reflete por toda Europeu se relaciona com a política nacionalista moderna, que constrange não apenas a limitação geo-política dos Estados, mas também uniformizam o comportamento de rebanho pela constante obstrução da vontade em favor de valores cada vez menores e mesquinhos. A supracitada passagem de *A Gaia Ciência* se destina aos "sem pátria", pessoas que como Nietzsche não se sentem pertencentes ao conjunto de valores que compõem os ideais políticos da modernidade, e que pressentem o grande perigo que a política de esvaziamento da vontade humana pela massificação cultural determinaria para o próximo século. Neste sentido, a crítica de Nietzsche não parte de uma ideologia política, mas da percepção de que todo modelo político moderno está baseado em ideais ascéticos de salvação e conciliação

---

[138] KELLNER, 2000, p. 18.

[139] Segundo Ribeiro: "Antes de qualquer coisa, faz-se necessário vislumbrarmos a relação entre 'pequeno' (klein) e 'grande' (groß) — que, com bastante frequência, aparece na filosofia nietzschiana. Não apenas relacionados à política, esses adjetivos diferem também a 'grande saúde' da 'pequena saúde', a 'grande razão' da 'pequena razão', entre outros casos. Nietzsche foi um crítico de inúmeros dualismos que perfazem a filosofia: bem e mal, alma e corpo, unidade e multiplicidade, verdadeiro e falsidade. Conforme os mecanismos lógicos de tais dualismos, algo seria bom ou mal, certo ou errado e não ambas as coisas. No entanto, os termos 'klein' e 'groß' de Nietzsche não parecem operar da mesma maneira. Se há alguma 'oposição' entre eles, não é de exclusão de um em relação ao outro necessariamente. Ao contrário, há um convívio entre ambos, imprescindível, em alguma medida, para a existência dos dois. Isso não significa que não haja também uma tensão íntima entre eles." (RIBEIRO, 2019, p. 31-2).

final que codificam burocraticamente tudo o que se refere à vida humana, supostamente contra seus grandes perigos: a dor, a morte, o esquecimento, o niilismo.

A perspectiva do "sem pátria" é a do nômade, observando a política por variadas perspectivas que permitem ao procedimento da transvaloração sua autonomia interpretativa perante os valores codificados pelo Estado. É por observar a política de "fora" dos ideais políticos que a pequenez dos valores políticos modernos se revelam aos olhos dos "sem pátria": esses são ideais ascéticos que tomam como virtude o comportamento social de rebanho. O caráter nômade dos "sem pátria", por sua vez, mobiliza suas "máquinas de guerra", sua perspectiva e transvaloração, contra o déspota com sua máquina administrativa. Desta forma, sempre há uma unidade nômade extrínseca que surge em oposição a uma unidade despótica intrínseca dos Estados[140]. Toda ânsia pela ordem acaba por causar antagonicamente uma dissociação de sujeitos, uma contracultura que passa a viver à margem do aparato da cultura estatal.

> Não haverá sobretudo necessidade de guerras e complicações nas Índias, para que a Europa seja liberada do maior perigo a ela atinente, como revoluções internas, de um desagregamento do império em pequenas partes e ademais da introdução da absurdidade parlamentar, com a obrigação de cada um ler o seu próprio jornal. Digo isso não como pessoa que o deseje, o contrário é que corresponde ao meu desejo, isto é, um tal crescendo na ameaça russa que forçasse a Europa a tomar-se igualmente ameaçadora, isto é, unir-se numa vontade única de uma nova casta dominante na Europa, numa vontade durável, terrível, especial, que pudesse prefixar-se uma meta — a fim de que a comédia, de muito longa duração, de sua divisão em pequenos estados, da pluralidade de vontade dinástica e democrática possam finalmente cessar. O tempo da pequena política passou, o próximo século promete a luta pelo domínio do mundo, a *necessidade* de fazer a grande política (ABM, *Nós, os doutos*, §208, 2001, p. 129).

Em *Além do Bem e do Mal*, a *pequena política* surge na discussão de um tipo de ceticismo que acomete os doutos europeus à negação absoluta de valores de verdade. Para Nietzsche, o ceticismo atua como um calmante contra a vontade de afirmar ou negar de valores, acreditando na nobreza de seu ideal de abstinência, sua impessoalidade ascética[141]. Este *ceticismo da fraqueza*[142] é uma manifestação intelectual do niilismo passivo, que organiza não somente a perspectiva intelectual da sociedade, mas também justifica a prática política do cansaço fisiológico perante a vida, que se volta à negação de seus sentidos potentes em nome de um conformismo baseado em tecnicismo e cientificidade ascética.

---

[140] DELEUZE, 1987, p. 149.
[141] ABM, *Nós, os doutos,* §208, 2001, p. 127.
[142] Segundo Lopes: "Em Além de bem e mal (aforismos 208 e 209), Nietzsche distingue duas modalidades de ceticismo, o ceticismo da força e o ceticismo da fraqueza, como forma de acomodar os resultados anteriores de sua reflexão acerca do compromisso filosófico com a integridade ao seu novo projeto crítico, de denúncia da subordinação da vontade de verdade à lógica dos valores niilistas" (LOPES, 2008, p. 527-528).

Neste sentido, o ceticismo da fraqueza é a posição dos "homens objetivos", os doutos do conhecimento ascético e impessoal que são instrumentalizados pela política para justificar a expressão obstruída da vontade de poder. Estes homens objetivos, homens da ciência e da técnica, possibilitam o avanço tecnológico sob os interesses dos meios políticos de massificação da cultura gregária. Dito isto, fica claro como o ideal científico não pode ser o ideal a se opor ao ideal ascético; ao contrário, as ciências modernas, tomadas como "filosofias da realidade" são o "esconderijo para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência", de modo que ela manifesta a inquietude perante a ausência de um ideal afirmador da vida, tal qual o ideal ascético secularizado pelo esclarecimento. Neste sentido, as ciências modernas para Nietzsche são *a forma mais recente e mais nobre* do ideal ascético[143].

> Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno — já o dei a entender —: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade), e com isso são necessariamente aliados — de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência: mantenham-se os olhos e os ouvidos abertos para esse fato! (GM, III, §25, 1998, p. 141).

O ascetismo da ciência moderna é fruto também das necessidades políticas pós-Renascimento. As revoluções industriais e políticas da burguesia observadas após o período renascentista foram acompanhadas pelo aparecimento da literatura popular, do jornalismo e da imprensa moderna, que alimentaram grandes debates sobre suas consequências na cultura[144] .No entanto, somente com Nietzsche o problema da massificação da cultura pôde ser levado ao nível psicológico dos afetos e os meios de sua excitação, estudo que hoje revolve em torno do conceito de *cultura de massas*. A uniformização moral dos valores em larga escala, possibilitada pelos adventos tecnológicos da modernidade, que tornaram a domesticação ideológica de grandes massas um poder político sem precedentes. Os avanços tecnológicos implicaram também a sistematização burocrática da formação cultural européia, que passa a gerir o ressentimento público das massas em torno de valores

[143] GM, III, §23, 1998, p. 136.

[144] Segundo Kellner, pensadores como Montaigne e Pascal apontaram a necessidade de diversões ainda durante o século XVI, e escritores como Goethe criticavam os entretenimentos banais oferecidos pela imprensa e pela cultura de massas, notando que eles serviam como grandes formas de escape da realidade social. Goethe, antecipando Nietzsche, argumentou que a imprensa constituía um desperdício de tempo, no qual os leitores "gastavam os dias e as vidas sem fazer previsões para o futuro, sem criar nada". A crítica de Goethe contra as formas pelas quais o entretenimento moderno e a imprensa promoviam a passividade e o conformismo, está resumida em um pequeno verso que vocaliza como a imprensa é impulsiva ao encher os leitores de informações, e relapsa no que tange a idéias discordantes: "Deixemos que tudo seja impresso/ e que com tudo nos ocupemos./ Mas que ninguém incomode/ *quem não pensa como todo o mundo*." (GOETHE apud KELLNER, 2000, p. 14).

ascéticos reeditados a partir das práticas políticas da moral cristã, mas agora em conformidade com as necessidades dos ideais de liberalismo em sua estruturação política.

> Quando, na passagem entre dois séculos de *decadence*, uma *force majeure* [força maior] de gênio e vontade tornou-se visível de modo forte o suficiente para criar a partir da Europa uma unidade, uma unidade política *e econômica*, com a finalidade de governar a Terra, os alemães espoliaram, com suas "guerras de liberdade", a Europa do sentido, da maravilha de sentido na existência de Napoleão, — eles carregam com isso a responsabilidade na consciência por tudo o que se deu, por tudo o que hoje existe, essa enfermidade e irracionalidade *mais contrárias* possíveis à cultura, o nacionalismo, essa *névrose nationale* [neurose nacional] da qual a Europa está enferma, essa eternização da *pequena* política: eles a levaram para um beco sem saída. — Alguém conhece, além de mim, um *caminho* para sair desse beco sem saída?… Uma tarefa grande o suficiente para vincular novamente os povos? (EH, *O caso Wagner*, §2, 2022, p. 94).

Tanto a tendência conservadora e nacionalista quanto os parlamentarismos liberais são marcados pela necessidade de uma *pequena política* que administre o poder de rebanho na dimensão institucional do Estado. A citação acima, tal qual ocorre no aforismo 208 de *Além do bem e do mal,* também sugere uma tarefa de superação da pequena política, a *grande política* [*Grosse politik*], como o caminho necessário dos próximos milênios para a transvaloração da política, hoje limitada pelo ascetismo niilista. O termo *grande política* é um modo irônico de Nietzsche fazer referência crítica a "grande política" de Otto von Bismarck em sua empreitada imperialista de viés nacionalista. Para Nietzsche, a *realpolitik* de Bismarck, promessa de um "pragmatismo político sem ideologia", nada tem de uma grande política, mas caracteriza mesquinhez da política moderna, pautada em um sentimento nacionalista fomentado para a mera conservação e expansão de interesses economicos de dominação e exploração material.

> Por mais que o proveito e a vaidade, tanto de indivíduos como de povos, possam influir na grande política: a corrente mais forte que a impele é a necessidade do desenvolvimento de poder, que não apenas nas almas dos príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo brota de vez em quando, de fontes inesgotáveis. Sempre retorna o momento em que a massa está disposta a empenhar sua vida, seus bens, sua consciência, sua virtude, para dar a si mesma tal fruição suprema e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações (ou acreditar-se dominante) (A, III, §189).

O *Reich* de Bismarck foi o paradigma político no qual Nietzsche observava a prática da política niilista, uma prática que secularia o ideal ascético para o centro administrativo dos Estados na forma de ideais nacionalistas contrários a uma cultura humana que busque a ampliação do conceito "humanidade". A política nacionalista, herdeira dos valores ascéticos judaico-cristãos instrumentalizados, é a grande expressão moderna da pequena política do ressentimento. Segundo Nietzsche, a secularização do ideal ascético adaptado aos modelos

políticos gregários foi trabalho dos sacerdotes ascéticos que, por sua vez, também se adaptaram de diversas formas como atores da pequena política. Filósofos, religiosos, cientistas, artistas, heróis políticos, anti-semitas e outros xenófobos modernos são todos atores de uma mesma função política de redirecionamento do ressentimento a algum alvo de descarga coletiva. A xenofobia, como poder de coesão política, é psicologicamente eficiente pois une os sujeitos por sentimentos de poder estimulados e descarregados de maneira coletiva, no qual criam um valor compartilhado a partir deste excesso de sentimento. O ódio racial e outras xenofobias são afetos básicos excitados nos nacionalismos, nos quais a aversão pelo outro é o delimitador máximo da coesão e identidade de um grupo. Por conseguinte, a xenofobia justifica ideologicamente a monocultura belicista, em constante ampliação do acúmulo de capital primitivo por meio da exploração mercadológica da terra.

> É preciso resignar-se se o espírito de um povo que sofre e quer sofrer de febre nacional e de ambição política é ofuscado algumas vezes por alguma nuvem ou qualquer outra perturbação, se tem, em resumo, qualquer acesso de imbecilidade; assim, por exemplo, os alemães da atualidade cultivaram a demência anti-francesa, outras, a anti-semita, a anti-polaca, a romântico-cristã, a wagneriana, a teutônica, a prussiana (ABM, *Povos e pátrias,* §251, 2001, p. 180).

Conforme expresso na citação acima, o ressentimento gerado pela discórdia das diferenças culturais impõe constantes dissociações entre os povos, fomentando o sentimento de desconfiança política que resulta em Estados que se apequenam em grupos mais especificamente moralizados à valores ideológicos regionais. O instinto gregário manipulado possibilita que a multiplicidade de valores seja controlada pela vigilância constante de todos contra todos. Desta forma, o modelo político nacionalista, por sua coesão social de rebanho motivada pelo receio do outro, direciona-se também para a coação contra sujeitos de seu próprio grupo. Neste sentido, a *pequena política* referenciada por Nietzsche se relaciona com a gestão estatal do direcionamento do ressentimento público, em âmbito interno e externo, por meio de sentimentos de xenofobia e ideologização nacionalistas em geral. Seu significado guarda o sentido de uma institucionalização burocrática do adoecimento niilista mobilizado pelo estado moderno. A paralisação da vontade de poder é o trabalho universal das instituições, que promovem a uniformização dos sujeitos sob a secularizada moral ascética: o estado, a família, a igreja, instituições de educacionais, operam de modo a tornar previsível e fomentar apenas um tipo de humano, aquele que se apequena diante dos ideais impostos pela cultura dominante, seja ela de contornos conservadores quanto liberais.

> A moral hoje na Europa é moral de animal de rebanho — portanto, tal como entendemos as coisas, apenas um tipo de moral humana, ao lado da qual, diante da qual, após a qual muitas outras, sobretudo morais mais elevadas, são possíveis ou deveriam ser. Contra tal "possibilidade", contra tal "deveria", no entanto, esta moral se defende com todas as suas forças: ela diz teimosa e inexoravelmente "eu sou a própria moral, e além de mim nada é moral!" — sim, com o auxílio de uma religião que servia e lisonjeava os desejos mais sublimes do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível desta moral: o movimento democrático faz a herança do movimento cristão. Mas que o ritmo disso ainda é muito lento e sonolento para os mais impacientes, para os doentes e viciados do referido instinto, disso dá testemunho o uivar cada vez mais furioso, o mostrar dos dentes cada vez menos velado dos cães anarquistas que agora percorrem as vielas da cultura europeia: aparentemente em oposição aos democratas e ideólogos revolucionários pacíficos e laboriosos, ainda mais aos patetas filosofastros e entusiastas de irmandades que se intitulam socialistas e desejam a "sociedade livre", mas na verdade são um só com todos eles na hostilidade fundamental e instintiva contra qualquer outra forma de sociedade que não a do rebanho autônomo (até ao ponto da rejeição mesmo dos conceitos "senhor" e "servo" — *ni dieu ni maître* é uma fórmula socialista —); unidos na teimosa resistência contra toda pretensão especial, todo direito e privilégio especiais (o que significa, em última instância, contra todo e qualquer direito: pois quando todos são iguais, ninguém mais precisa de "direitos" —) (ABM, *Nós, os doutos,* §202, 2001, p. 115).

Os sintomas políticos da decadencia cultural caracteriza não apenas a pequena política nacionalista e militarista característica dos Estados imperialistas da Europa do final do século XIX, mas também abarca as principais práticas políticas contemporâneas, calcadas em ideais democraticos, socialistas e anarquistas.[145] A política moderna como um todo, por ser fundamentada em um estilo esteticamente decadente de valoração da existência, implica uma "desagregação da vontade" que pode ocorrer pela paralisia do comodismo liberal tanto quanto pela hostilidade caótica do conservadorismo reacionário. "O todo absolutamente não vive mais: ele é justaposto, calculado, artificial. Um artefato."[146]. Por trás das reivindicações de "liberdade", "pátria" e "direitos de igualdade" está a mesma máquina institucional de codificar a realidade e produzir sujeitos adequados à serem manejados pelo ideal do bem gregário, do excesso de sentimento derivado da vida pública que descarrega seus afetos coletivamente a um mesmo alvo, um mesmo fim.

Mesmo no contexto do capitalismo liberal, o ideal ascético sobrevive à "morte de Deus", internalizado nas massas de explorados em desespero pela sobrevivência perante sua inferiorização social. A atividade maquinal do trabalho, por sua vez, é a prática ascética que

---

[145] Nas palavras de Vilas Boas: "Por um lado, na pequena política as potencialidades culturais de um povo são soterradas pelo barulho ensurdecedor das cantorias patrióticas exaltadas até o último grau, que transformam os homens em um rebanho de engrenagens e ferramentas perfeitamente adaptadas e controláveis no interior da máquina-mosaico estatal. Por outro lado, nas sociedades liberais, os cidadãos — resguardados com toda a tranquilidade e segurança pelos seus direitos individuais — veem-se isolados, cada qual, nos limites estreitos das suas pequenas ambições e interesses mesquinhos, preocupando-se apenas com a sua própria felicidade e conforto imediatos, os quais, por sua vez, estão devidamente encerrados no interior das fronteiras da sua propriedade, do seu individualismo, do seu 'livre-arbítrio'" (VILAS BOAS, 2019, p. 116).

[146] CW, §7, 2013, p. 40-1.

se mostrou mais eficiente para a política niilista do capital, na qual o ressentimento da massa de explorados pelo sistema de produção precisa ser voltado contra a consciência individual em favor de um modelo de sociabilidade, cuja coesão é a aversão ao ócio, à contemplação e tudo que não se direciona ao comodismo utilitário do lucro, o novo valor supremo do ascetismo moderno.

> Na glorificação do "trabalho", nas incansáveis referências à "bênção do trabalho", vejo a mesma ideia oculta que há no louvor às ações impessoais e de utilidade geral: a do temor ante o que seja individual. No fundo sente-se agora, à visão do trabalho — entendendo por isso a dura laboriosidade desde a manhã até a noite —, que semelhante trabalho é a melhor polícia, que ele detém as rédeas de cada um e sabe impedir o desenvolvimento da razão, dos anseios, do gosto pela independência. Pois ele despende muita energia nervosa, subtraindo-a à reflexão, à ruminação, aos sonhos, às preocupações, ao amor e ao ódio; ele coloca diante da vista um pequeno objetivo e garante satisfações regulares e fáceis. Assim, terá mais segurança uma sociedade em que se trabalha duramente: e hoje se adora a segurança como a divindade suprema (A, III, §173, 2004, p. 94).

A cultura da sociedade moderna valoriza a comodidade que o sistema mercadológico possibilita para a domesticação civilizadora, colocando todos os aspectos da vida sob uma única valoração, resultante do cálculo utilitário de oferta e demanda de consumo. Na modernidade há um sistema valorativo que, ainda que nada produza, impõe o cálculo universalizante do valor sempre em função da "necessidade dos consumidores, não segundo suas próprias necessidades"[147]. Com este sistema valorativo acomodado no caráter de uma cultura da utilidade para o bem geral, no qual "apenas as ações que têm em mira a segurança comum e o sentimento de segurança da comunidade merecem o predicado 'bom' "[148], o ideal ascético secularizado se transmuta em um novo sentido geral da cultura, uma nova meta sob a promessa de cura pela comodidade material pelo consumo contra a fatalidade trágica da vida. Nesse sentido, podemos observar que o caráter de valoração universal interliga todas as facetas da política ascética moderna por ideais teleológicos, herdeiros dos ideais escatológicos do cristianismo, como a meta na qual se materializa os valores de concórdia e paz perpétua. A política ascética busca incessantemente o fim da história humana, a paz de todos pela igualdade, e seu produto final é o "último homem", o sujeito massificado e alienado da autonomia de suas pulsões criadoras em favor da "universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos"[149]. O último homem é o fim da história da obediência à autoridade e na passividade de quaisquer verdades que possam dar sentido a seu sofrer.

---

[147] A, III, §175, 2004, p. 95.
[148] A, III, §174, 2004, p. 95.
[149] ABM, *o espírito livre,* §44, 2001, p. 53.

> A degradação total do homem, descendo até àquilo que hoje aparece aos patetas e cabeças-chatas socialistas como seu "homem do futuro" — como seu ideal! — esta degradação e diminuição do homem ao animal de rebanho perfeito (ou, como dizem, ao homem da "sociedade livre"), esta animalização do homem ao animalzinho dos direitos e pretensões iguais é *possível*, não há dúvida! Quem um dia pensou esta possibilidade até ao fim, conhece um nojo a mais do que os demais homens — e talvez também uma nova *tarefa*!... (ABM, *Pela história natural da moral*, §203, 2001, p. 112).

A paz como o grande fim político é a grande marca da tirania dos ideais ascéticos sobre todos os demais ideais humanos e a completa negação do sentido agônico da vida. Neste sentido, a teleologia da política se mostra diante da genealogia da moral como uma noção anti-histórica, que não condiz com o desenvolvimento histórico feito pela violência física e psicológica dos vencedores sobre os vencidos. A importância de delimitar do que se trata o termo *pequena política* é compreender o escopo político da crítica de Nietzsche, bem como abrir uma senda interpretativa sobre quais ideais devem ser antagonistas diretos do ideal ascético, de modo que tais novos valores nos coloquem a tarefa da autêntica *grande política*.

> Em um sentido até mais profundo e decisivo, a Judéia conquistou com a Revolução Francesa mais uma vitória sobre o ideal clássico: a última nobreza política que havia na Europa, a da França dos séculos XVII e XVIII, pereceu sob os instintos populares do ressentimento — nunca se ouviu na terra júbilo maior, nem entusiasmo mais estridente! É verdade que em meio a tudo isso aconteceu o mais prodigioso, o mais inesperado: o antigo ideal mesmo apareceu em carne e osso, e com esplendor inusitado, ante os olhos e a consciência da humanidade — mais uma vez, em face da velha senha mentirosa do ressentimento, a do privilégio da maioria, diante da vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem, ecoou, forte, simples e insistente como nunca, a terrível e fascinante contra-senha do privilégio dos raros! Como uma última indicação do outro caminho surgiu Napoleão, o mais único e mais tardio dos homens, e com ele o problema encarnado do ideal nobre enquanto tal — considere-se que problema é este: Napoleão, esta síntese de inumano e sobre-humano… (GM, I, §16, 1998, p. 44-5).

A figura política de Napoleão em contraste com a de Bismarck são ótimas "lentes de aumento" para Nietzsche argumentar sobre o cerne motriz da *grande política* com a *pequena política.* O elogio a Napoleão é feito em detrimento ao sentimento imperialista decadente que despreza a cultura humana, tal qual Nietzsche enxergava no *Reich* de Bismarck. Para Nietzsche, o imperialismo de Napoleão era um *meio* para um fim cultural superior, sob os ideais da unificação da Europa como etapa para uma nova visão de humanidade e cultura. O imperialismo de Bismarck, por outro lado, era um *fim em si mesmo*, na forma da exaltação do particularismo cultural (a nação alemã) em detrimento do universal (a cultura humana). No entanto, Nietzsche mobiliza personagens como Napoleão ao longo de sua obra sem a intenção de colocá-lo como um modelo de superação humana, mas como um personagem político,

cuja grandeza está na oposição de ideais da Revolução Francesa, que possibilitou reabilitar os valores ascéticos em uma política aparentemente secularizada.

> A preparação destas condições de advento [do homem superior] não consiste na pretensão de se retornar a algum tipo humano do passado, uma espécie de herói trágico dos tempos homéricos, ou mesmo uma espécie de Napoleão. Não se trata de tentar fazer renascer um determinado contexto político de antes, mesmo porque "o que antes não se sabia e o que hoje se sabe, se se poderia saber" — é que não é possível nenhuma involução, nenhum retorno para trás em qualquer sentido ou grau. [...] Todavia hoje existem partidos que sonham como meta que todas as coisas caminhem como caranguejos (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §43, 2017, p. 77-8).

O que está em disputa na *grande política* de Nietzsche é a superação dos valores políticos dominantes deletérios para a vida humana. Para tanto, é necessário desaprender (*umlernen*) o sentido de política imposto pela administração niilista, de modo a operar uma nova inversão do que é *grande* e o que é *pequeno*[150]. Em *Ecce Homo,* fica claro como a proposta de Nietzsche também é de mostrar como as coisas mais essenciais da vida humana foram apequenadas pela monocultura das coisas grandes e ascéticas. Sua intenção é expressar um estilo filosófico que lança luz justamente sobre as coisas que foram desprezadas pelo ascetismo, coisas que pertencem ao corpo e sua boa saúde. "Alimentação, lugar, clima, lazer, toda a casuística do egoísmo — são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora se tomou como importante."[151]. A preocupação com o lucro e gestão das massas, com a liberdade coletiva e com os desígnios da justiça política, alguns dos grandes pontos focais da política humana, são formas de não apenas fixar uma noção dominante de política, mas também diminuir a importância das coisas materiais e imediatas para a sobrevivência do corpo, esses pontos centrais da *grande política* de Nietzsche.

> Todo o meu respeito ao ideal ascético, na medida em que é honesto! enquanto crê em si mesmo e não nos prega peças! Mas eu não suporto todos esses percevejos coquetes, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percevejos; não gosto desses túmulos caiados que parodiam a vida; não gosto desses fatigados e consumidos que se revestem de sabedoria e olham "objetivamente"; não gosto dos agitadores fantasiados de heróis que usam o capuz mágico do ideal em suas cabeças de palha; não gosto dos artistas ambiciosos que posam de sacerdotes e ascetas e no fundo não passam de trágicos bufões; tampouco me agradam esses novos especuladores em idealismo, os anti-semitas, que hoje reviram os olhos de modo cristão-ariano-homem-de-bem, e, através do abuso

[150] Nas palavras de Vilas Boas, podemos encontrar dois sentidos para a proposta de desaprendizado de Nietzsche: "um primeiro sentido da inversão operada pelo termo *umlernen* é o que diz respeito à consideração da política não mais como um conjunto de teorias e práticas de gestão ou organização da sociedade tendo em vista a obtenção de um objetivo específico, mas como um meio de cultivo que favoreceria o surgimento de uma nova espécie de homem. [...] Essa ressignificação política almejada por Nietzsche também traz em si um segundo elemento de inversão semântica: a grande política, na medida em que passa a ser compreendida como o meio de cultivo de um tipo de homem destacado, não nutre e não pode mais nutrir a clássica pretensão de universalidade partilhada por todas as formas de política tradicionais" (VILAS BOAS, 2019, p. 128, 131).

[151] EH, *Por que sou tão esperto,* §10, 2022, p. 40.

> exasperante do mais barato meio de agitação, a afetação moral, buscam incitar o gado de chifres que há no povo (o fato de que toda espécie de charlatanismo espiritual obtenha sucesso na Alemanha de hoje tem relação com o inegável e já evidente definhamento do espírito alemão, cuja causa eu vejo em uma dieta demasiado exclusiva, composta de jornais, política, cerveja e música wagneriana, juntamente com o pressuposto para essa alimentação: a clausura e a vaidade nacionais, o forte, porém estreito, princípio de "*Deutschland, Deutschland über alles*", e também a para *lysis agitans* [paralisia que agita, isto é, doença de Parkinson] das "idéias modernas") (GM, III, §26, 1998, p. 145-6).

A *grande política* urge por uma honestidade de admitir a função existencial do ideal ascético em sua função consoladora e simbólica para a vida, bem como admitir que a *pequena política*, em certa medida, é necessária para a continuidade da tensão agônica que possibilita sua transvaloração. De certa forma, toda meta ideal humana carrega certo ascetismo, certa tentativa de superar a materialidade do presente. Mesmo a proposta de *grande política* carrega um ascetismo em seu momento de "fuga para o deserto", e o *pathos da distância* é testemunha que o sentido ascético pode também ser um meio de superar a banalidade e o tédio de estar presente na uniformidade dos costumes. O que diferencia este ascetismo da *grande política* do ideal ascético institucionalizado pela *pequena política* é que o primeiro busca a distância momentânea das circunstâncias da vida em busca de novas formas de afirmá-la, em contrapartida com o ascetismo estatal, sistematizado para conservar conceitos fundamentais de uma estrutura de poder de uniformização dos indivíduos. Dito isto, mesmo o imperialismo nobre de Napoleão necessitou do ascetismo da pequena política estatal para levar em frente os ideais de seu império. No entanto, o valor de grandeza da empreitada napoleônica está para além de uma mera unificação territorial, mas espiritual, de uma vontade por sentidos mais amplos que justifiquem uma unidade valorativa da política.

Neste sentido, na luta entre pequena política e grande política está em jogo qual a meta humana, o "último homem" ou o "além-do-homem"[152] . Para tanto, é necessário exigir uma saída do jogo da pequena política, uma revolta que possa "explodir" por fora e por dentro a estrutura codificada dos valores políticos modernos. Napoleão foi esta figura de nobreza para Nietzsche, bem como representa o ideal que pode se opor ao ascetismo político de monocultura. Neste sentido, Nietzsche também é um explosivo, e seu estilo filosófico busca estar fora da monocultura ascética a fim de abrir múltiplas perspectivas valorativas sobre a estrutura política moderna e suas fragilidades:

---

[152] Segundo Vilas Boas: "Esta metáfora (do além-do-homem, conforme aparece no prefácio de em *Assim falava Zaratustra,* aforismo 3 e 4) parece, antes, querer indicar que a atual conjunção política, cultural e moral das sociedades ocidentais possibilita uma decisão, uma escolha entre dois caminhos possíveis: o ir abaixo rumo à mediocrização e limitação das potencialidades criadoras e espirituais do homem ou o ir acima rumo às novas possibilidades do além-do-homem, enfrentando a dureza e o perigo do niilismo encarados de frente sem o recurso a qualquer ideal redentor." (VILAS BOAS, 2019, p. 131).

> Eu sou um *mensageiro das boas-novas*, como ninguém antes eu conheço tarefas de uma tal altura que faltou até aqui um conceito para tanto; só a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso, eu sou necessariamente também um ser humano da fatalidade. Pois, quando a verdade entrar em conflito com a mentira de milênios, teremos estremecimentos, espasmos de terremotos, um deslocamento de morros e montanhas como nunca antes foi sonhado. O conceito de política é então completamente absorvido em uma guerra de espíritos, todas as estruturas de poder da antiga sociedade vão para os ares — elas repousam, todas, na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a terra. Só a partir de mim há na Terra uma *grande política* (EH, *Por que sou um destino*, §1, 2022 p. 99).

A política, enquanto conceito, será disputada em uma "guerra de espíritos" entre as estruturas de poder da sociedade estatal contra todas as expressões de uma política que não podem ser comportadas nas leis, contratos e instituições. Dito isto, *pequena política* e *grande política* não se excluem necessariamente, mas se complementam como partes da disputa pelos valores dominantes[153]. O problema da pequena política moderna é seu esquecimento com relação à cultura, à formação de valores afirmadores da vida, em suma, a necessidade da *grande política* como tarefa antagônica necessária à tensão motriz da existência. Contra a política dos parlamentos, há uma urgência da política dos desertos e dos interstícios da cultura dominante, uma política do *pathos da distância*. Em nome da domesticação que unifica pela igualdade, Nietzsche aponta que falta aos modernos a prática do cultivo de novas formas de superar a codificação política da herança moral ascética, empobrecendo a noção geral de "política" como uma mera administração da obediência e do ressentimento público. O novo sentido que Nietzsche pretende imprimir com a noção de uma *grande política* é a de um nomadismo sem pátria e extemporâneo que considera a estrutura política por meio dos enunciados produzidos pela cultura e opera como uma máquina de guerra móvel contra as declarações da máquina administrativa racional, na qual os filósofos atuam como burocratas da razão pura em defesa da constante codificação do controle moral.[154] A grande política implícita no pensamento de Nietzsche cabe aos autênticos "espíritos livres"[155] dos próximos

---

[153] Segundo Ribeiro: "Nietzsche condiciona a grande política à fisiologia: ela necessita de corpos diferentes, de vivências diferentes, valores diferentes — o que nos faz pensar se podemos conceber, para além da imaginação, talvez disforme, uma política plenamente incomum ao "pequeno". Como dito, somente em contrapormos de modo excludente a grande política perante a pequena, corremos o risco de frustrar a filosofia nietzschiana e interpretá-la conforme os mecanismos da política moderna (que objetivam o aniquilamento de seus contrários) que Nietzsche rejeita. Esse perigo não se apresenta apenas por eliminar a tensão necessária entre elas, mas, sobretudo, por reduzir o grande ao pequeno excluindo as múltiplas e contraditórias características que compõem seu conjunto." (RIBEIRO, 2019, p. 34).

[154] DELEUZE, 1987, p. 149.

[155] Nietzsche é enfático ao diferenciar sua noção de "espírito livre" daquela fomentada pelo ideal moderno como "pensadores livres". Em suas palavras: "Para falar sem meias palavras, são niveladores, esses que se chamam erroneamente "livre-pensadores", escravos a serviço do gosto democrático, homens privos de solidão, de uma solidão que lhes seja própria, são, enfim, ridiculamente superficiais, sobretudo por sua tendência fundamental de ver nas formas da antigüidade a causa de toda miséria humana. Sua aspiração é a felicidade do rebanho, as verdes pastagens, a segurança e o bem-estar. As duas cantilenas que repetem até o cansaço são "a igualdade dos

séculos, que promoverão uma cultura que una os humanos em torno de um ideal de superação de velhos ideais, de uma vida que use a história não como corrente com o passado, mas como propulsão para a constante transvaloração. Para tanto, estes espíritos livres, munidos da genealogia e da história sem a promessa de concórdia teleológica, devem ser os "filósofos do futuro", indivíduos que se movem através dos códigos estabelecidos, não para se fixarem, mas para escapar à produção política da doença niilista, da captura da vida pela máquina estatal e moral ascética. Sua sanidade, sua *grande saúde*, depende dessa sua capacidade de mobilidade, de perspectiva, de deslocar-se para longe do lugar de doença para lutar contra a mesma. Para tal luta, a exigência da grande saúde do perspectivismo, é o que relaciona a fisiologia com a ação da grande política.

> A alma que aspira a tomar conhecimento de todos os valores que tiveram curso até aqui e de tudo o que se pôde encontrar de desejável, de visitar todas as costas deste "Mediterrâneo" ideal, a alma que deseja aprender a conhecer, pela aventura da experiência mais intimamente pessoal, os sentimentos de um conquistador ou de um pioneiro do ideal, os sentimentos que tiveram antigamente artistas, santos, legisladores, sábios, devotos, adivinhos, eremitas, essa alma tem necessidade de uma coisa acima de tudo: a grande saúde... aquela que não basta ter, a que se adquire, que é necessário adquirir, constantemente, por ser sacrificada sem cessar, por ser necessário sacrificá-la sem cessar! (GC, V, §382, 2009, p. 286).

Para Nietzsche, a grande saúde permite uma fonte de resistência que a todo momento é colocada em sacrifício perante o adoecimento dos ideais da cultura niilista. Portanto, ao "filósofo do futuro" é imprescindível o vigor que prepara para a guerra espiritual dos próximos séculos contra a vontade de nada que se instalou na vida pública humana. Tal guerra valorativa é a reedição do embate da moral nobre contra a moral escrava, sofisticada até a produção em massa do ressentimento em sua materialidade humana. Neste sentido, o propósito da genealogia, como uma ferramenta de guerra política, é colocar os valores do passado à prova diante do escrutínio do martelo inquisidor do "filósofo do futuro", o agente na criação da nova meta humana por meio da nova grande política. Sua contrariedade à política dos Estados, dos partidos ou da diplomacia, implica ao agente da grande política uma condição de marginalidade, um nomadismo contracultural que é sua defesa e seu ataque à

---

direitos" e a "compaixão relativamente a todo ser que sofre"; consideram que o sofrimento é algo que deve ser exterminado. Nós vemos as coisas a partir de um ponto de vista oposto a este, e nosso espírito está aberto diante deste problema." (ABM, *O espírito livre,* §44, 2001, p. 53-4).

monocultura codificadora do Estado[156]. Acima de tudo, sua tentação[157] contra o discurso totalizante tem como fim manter aceso o fogo da disputa política e fomentar do cultivo de novos "filósofos do futuro" que atuem pela destruição e criação. O agente da grande política não é um partido, mas um tipo humano que se volta para a superação, um inquisidor da raiz dos valores e, por conseguinte, um artista que cria a legislação dos novos valores para si e para o mundo. Desse modo, a filosofia e a arte são os impulsos que se tensionam pelo inquirir e criar de valores, e sua prática de negação ascética é um chamado de retorno à terra, à natureza em sua animalidade, um retorno a Dioniso.

> espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas invernais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma grande saúde!... Seria ela sequer possível agora?... Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade — quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração na realidade, para que, ao retomar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada - ele tem que vir um dia… (GM, II, §24, p. 84).

A tarefa da grande política é a transvaloração derivada externamente às coisas públicas e institucionais. Ela expressa a vontade supramoral, que almeja estar além do bem e do mal para compreender que os valores são artifícios da força que domina tiranicamente os desígnios da humanidade até o último homem, a completa uniformização humana sob a vontade de nada. Neste aspecto, pequena política e grande política surgem como uma interpretação madura dos arquétipos pulsionais da vontade criativa: a política de Apolo, o artista dos Estados, calcada na vontade de dar medida, forma, ordem e institucionalidade

---

[156] De acordo com Conill-Sancho: "Nietzsche quer forçar a humanidade a resolver-se sobre a questão dos valores que regem as formas de vida. Essa tarefa transvaloradora determinará a nova configuração do mundo e a esperançosa formação do homem. Mas a nova orientação dos valores implica revolucionar, desde sua raiz, as ideologias políticoeconômicas vigentes e a educação futura. Nietzsche contribue assim para ampliar o horizonte da racionalidade política, porque coloca a questão de seu sentido, com o qual trascende a "pequena política". De modo que a "grande política" oferece a versão política de sua filosofia prática." (CONILL-SANCHO, 2015, p. 109).

[157] "Vejo aparecer no horizonte uma nova espécie de filósofos, os quais queriam ter justamente e talvez injustamente o direito de serem chamados *tentadores*. O nome não é em si mesmo mais que uma tentativa, ou, se preferirem, uma tentação." (ABM, *O espírito livre,* §42, 2001, p. 52).

legal a uma moral de aversão à dor, à dissolução e ao vazio do que foi ou será perdido. A pequena política é o extremo niilista de um Apolo tirânico, que busca obsessivamente conservar e reagir à constante ameaça de quem está de fora, de tudo que é estrangeiro e suas boas novas. Este estrangeiro é Dioniso, que eternamente retorna à pólis apolínea como a máquina de guerra móvel em favor da contestação dos valores que difamam o corpo, a animalidade e a perigosa tensão agônica de criar e destruir. Dioniso é o nômade, e seu arquétipo é o do tentador de valores perseguido pela má compreensão de sua solidão. Os agentes da política de Dioniso são gênios, "materiais explosivos"[158] cujo pressuposto é um longo período de obstrução de sua energia, tal qual é Nietzsche e seu pensamento para toda a desconstrução das estruturas de poder da modernidade até agora. A necessidade da destruição dionisíaca, por sua vez, não tem como fim o niilismo passivo do ideal ascético, mas de colocar a contingência trágica da existência humana em seu papel cultural, propondo que Apolo e Dioniso continuem a duelar sem que um tiranize o outro[159]. Logo, a lição da grande política dionisíaca não se trata de uma proposta de reconciliação ou síntese dialética entre estes polos criativos, mas uma admissão do eterno retorno dos conflitos e crises que levam a coletividade humana para outros patamares, melhores ou piores, mas sempre diferentes.

> "Ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente!" — Vira os dois nus um dia, o maior homem e o menor homem: demasiado semelhantes um ao outro — demasiado humano inclusive o maior! Demasiado pequeno o maior! — Esse era meu fastio pelo homem! E eterno retorno inclusive do menor! — Esse era meu fastio por tudo que existe! (Za, III, *O convalescente*, §2, 2011, p. 227).

Outro aspecto fecundo da filosofia nietzschiana dos antagonismos, especialmente do conflito entre os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco, pode ser iluminado pelo par conceitual *repetição e diferença*, tal como desenvolvido por Gilles Deleuze[160]. De um lado, a *pequena política* corresponde a uma *política da repetição*, que opera pela uniformização dos

---

[158] CI, *Incursões de um Extemporâneo*, 37.

[159] Nas palavras de Ribeiro: "A grande [política] também abarca a pequena política, de modo que a relação entre elas se torna muito mais complexa do que a mera exclusão de uma em prol de outra. Como o devir que paira entre o ser e o não-ser, a grande política é o contexto preciso do esbanjamento das forças humanas; por conseguinte, ela tem que, paradoxalmente, aceitar também o eterno retorno do pequeno" (2019, p. 34).

[160] Em *Diferença e Repetição*, Deleuze distingue a repetição verdadeira da mera generalidade: "Repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, que não tem semelhante. A exterioridade da representação aparece na generalidade como uma regra que pode ser aplicada a casos diferentes; mas a interioridade do que repete se concentra no singular que se repete" (DELEUZE, 1988, p. 15). A pequena política, nessa chave, é a política da *generalidade*: aplica a mesma regra, o mesmo contrato, a mesma lei a todos os casos, uniformizando o que é singular. A grande política, ao contrário, é a política da *repetição verdadeira*, aquela que não repete o mesmo, mas a potência de recomeço, o poder de criar o novo sem se submeter à identidade do conceito. Como afirma Deleuze, "a repetição é a diferença sem conceito" (DELEUZE, 1988, p. 29): ela escapa à captura pela generalidade e abre espaço para a afirmação do que é único, singular, não intercambiável.

humanos, de suas ações e de seus valores. Esta busca fixar normas, reproduzir instituições, perpetuar as mesmas estruturas de poder. É a política que se reconhece e se justifica no âmbito da *pólis*, no espaço delimitado, previsível, "apolíneo", onde cada elemento encontra seu lugar e sua função. Tudo o que escapa a essa lógica de repetição é tratado como estranho, como ameaça, como aquilo que precisa ser excluído ou domesticado. Do outro lado, fora dos muros da *pólis*, há uma *política da diferença* ou, mais precisamente, a possibilidade de uma *grande política* que não busca a perpetuação do mesmo, mas a abundância de possibilidades valorativas. Esta se alimenta da guerra de valores, do confronto entre forças, da tensão que mantém viva a vontade de poder. É uma política que não teme o conflito, porque sabe que a criação de novos valores só pode emergir do embate entre perspectivas divergentes. Nesse sentido, ela se aproxima do dionisíaco não apenas pela dissolução pura e simples das formas, mas daquela potência que, ao despedaçar as formas cristalizadas, abre espaço para o novo. A pequena política, por sua lógica interna, volta-se contra tudo o que está fora de seu regime de repetição. Seu movimento é o da *repulsão do diferente*: tudo o que não se repete, repele-se; tudo o que não se enquadra no mesmo, torna-se um inimigo a ser abolido. É por isso que a pequena política tende a identificar o político com aquilo que é compreensível pela ótica apolínea, com a ordem, com o Estado, com o contrato e, por conseguinte, a desqualificar como "impolítico" ou "antipolítico" tudo aquilo que a transcende.

Essa rápida incursão sobre os conceitos de Deleuze servem para explicar o equívoco recorrente na recepção de Nietzsche: a acusação de que sua filosofia seria despolitizada, ou mesmo antipolítica. Como procurei demonstrar ao longo deste trabalho, tal preconceito que os sistemáticos e "civilizados" apolíneos acomodam em seus pensamentos, serve precisamente para calar a necessidade de um outro ideal de cultivo humano: o ideal de uma *grande política* perigosa, afirmativa, que não administra a decadência, mas a supera com os pés na terra. Contra a política da repetição que domestica e empobrece, a grande política é a aposta em um futuro em que a saúde humana, a capacidade de afirmar a vida inclusive em seu sofrimento, possa enfim retornar.

CONCLUSÃO

> Então acabou? O maior entre os conflitos de ideais foi então relegado *ad acta* [aos arquivos] por todos os tempos? Ou apenas adiado, indefinidamente adiado?.. Não deveria o antigo fogo se reacender algum dia, ainda mais terrível, após um período ainda mais longo de preparação? Mais: não seria isto algo a se esperar? mesmo a se querer? a se promover?... Quem neste ponto começa a refletir, a reconsiderar, como meus leitores, tão cedo não chegará ao fim — razão para que eu mesmo chegue ao fim, supondo que há muito tenha ficado claro o que pretendo, o que desejo com a

> perigosa senha inscrita na fronte do meu último livro: "Além do bem e do mal…" Ao menos isto não significa "Além do bom e do ruim" (GM, I, §17, 1998, p. 45).

A "grande política" é o desfecho necessário para o procedimento genealógico de Nietzsche, que nos coloca a inquietante questão de qual seria o "ideal oposto" ao ideal ascético dominante. Conforme desenvolvido na presente pesquisa, o fim de *Para uma Genealogia da Moral* não aponta um mero diagnóstico moral e político da cultura moderna, mas opera também como uma tentação explosiva contra os valores. A "grande política" é a proposta ativa de Nietzsche ao diagnóstico da doença niilista da "pequena política", seu sintoma terminal. A grande política também é uma prescrição terapêutica para a saúde do indivíduo e de sua vida coletiva. A guerra nômade, dionisíaca e contracultural, travada por uma nova nobreza de filósofos-tentadores, tem como meta criar as condições para que o tipo humano afirmativo possa, por fim, surgir e legislar o futuro da Terra para além do bem e do mal. Consequentemente, paira no ar uma questão: como tornar o ideal da grande política em ação?

Tal questão não é objetivamente respondida por Nietzsche, mas as características de sua "grande política" apontam um constante posicionamento crítico aos valores em prol de um novo cultivo humano, algo que somente pode ser possível a partir de uma revolução radical na formação educacional da cultura. Deste modo, a "grande política" pode também ser compreendida como a proposta de uma nova *paidéia* capaz de orientar o pensar e o agir para além da segurança e do ideal de felicidade humana, mas sim a uma nova noção de liberdade. Esta nova liberdade exige uma coragem agônica que responda primeiramente à legislação do corpo e da vontade de poder, implicando também uma vontade de auto responsabilidade pela vida. Por conseguinte, tal vontade de auto responsabilidade para o corpo é um chamado à transvalorar o valor metafísico da humanidade para então voltar a compreendê-lo em sua relação inexorável com a terra, conforme é a lição de Zaratustra:

> O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra!
> Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não.
> São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então!
> Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (Za, I, *O prólogo de Zaratustra,* §3, 2011, p. 11).

Ao final dos discursos de Zaratustra, Nietzsche reafirma como a fidelidade à terra se relaciona com a virtude do indivíduo que se orienta primariamente pela materialidade da vida e do corpo:

> Permanecei fiéis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro.
> Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada!
> Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra — sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido — um sentido humano! (Za, I, *Da virtude dadivosa,* §2, 2011, p. 76).

Conforme os versos de Zaratustra, a fidelidade à terra é a transvaloração da autoridade metafísica para um retorno do pensamento sujeito às condições materiais da existência, o que implica também uma nova forma de lidar com a natureza, não mais como algo apartado do humano, mas como parte constituinte e determinante do mesmo. O retorno à terra e ao corpo aponta para um pensamento no qual a política é vista também por seus fenômenos externos à codificação institucional dos Estados. Dito isto, pensar a "grande política" de Nietzsche é considerar também as ações e interações sociais mais básicas como arranjos políticos da espontaneidade da vontade em seus atritos e consensos de poder, que podem se organizar à margem das condições impostas pela normatividade do Estado e propor o confronto, o *agon* da resistência contra a domesticação total dos valores. O retorno ao corpo e à terra parece ser a conclusão mais imediata que a crítica cultural de Nietzsche traz a toda discussão política; a partir desta conclusão, o pensamento político é obrigado a se voltar para sua base material, que é a formação de uma cultura de legítimos espíritos livres erigida por uma educação emancipadora que religue os humanos à terra e torne efetiva uma política que reconheça a multiplicidade humana como o valor fundamental para o pensar e o agir perante todo problema coletivo.

No mais, o percurso genealógico traçado por Nietzsche revelou que a política, longe de ser um domínio autônomo, é a expressão institucionalizada das valorações que regem o impulso à civilização. A genealogia política que encontramos na crítica da cultura moderna, enquanto método crítico, desnudou como a linguagem e a psicologia encarnam jogos de força e interpretação. Ao perscrutar a vontade de verdade, encontramos não um fundamento, mas um impulso criador que, na modernidade, se volta contra si mesmo, gerando o niilismo enquanto fenômeno social da desvalorização dos fins supremos. No solo enfraquecido onde o ideal ascético se fortaleceu se encontra o sacerdote, o operador político por excelência. Sua

ciência é a "pequena política", a gestão da decadência sob uma vontade de ordem, igualdade e segurança que, sob o manto dos valores humanitários do esclarecimento, sufoca os impulsos criativos da vida múltipla em troca da uniformidade. Contra essa política do ressentimento e de negação, a "grande política" de Nietzsche não busca a síntese dialética entre os antagonismos, mas um agonismo criador que mantém o *agon* vivo por compreendê-lo como parte essencial da "grande saúde" humana contra a doença niilista. O risco, o perigo e a coragem nômade tensionam a vida e potencializam as ações e a transvaloração contra a cultura da segurança, do conforto e do medo. Sem o conflito tudo permanece de acordo com os valores dominantes.

O antagonismo que propõe a grande política, no entanto, não pode ser simplesmente a reprodução da seriedade da ascética com diferentes significantes. A vitória decisiva sobre os valores políticos do ideal ascético exige a superação também de seu *tom,* que ressoa fortemente no espírito humano pós-moderno. O sacerdote é o grande representante de toda a seriedade; sua moral é um fardo, sua verdade, um dogma grave de condenação da vida. A grande política, como expressão coletiva de uma grande saúde, precisa romper com essa gravidade. Seu sinal mais seguro não é um novo solene mandamento, mas o riso libertador, uma *gaia ciência*. Esse riso não tem o tom de uma futilidade, nem de desprezo superficial. É a forma mais alta de afirmação da contingência trágica, que surge do espírito livre fortalecido pelo perspectivismo e pela grande saúde, que contempla o abismo do niilismo e, em vez de recuar, dança sobre ele. É o riso, o consolo fisiológico do caráter trágico da vida, que dissolve o peso dos ídolos, não por ódio, mas por um excesso de força vital que ultrapassa os limites conceituais dos códigos políticos. É a partir do riso que a transição da crítica genealógica, em toda sua paciência e profundidade, pode abrir espaço para a *criação ativa*, leve porém perigosa, de uma nova meta humana sempre aberta ao transvalorar.

O inquérito genealógico de Nietzsche, que parte do perigo de ser mal compreendido por seu estilo político explosivo, desce às raízes psicológicas do niilismo para questionar quais as características de um ideal antagônico ao ascetismo. A "grande política" de Nietzsche, conforme interpreto ao fim desta pesquisa, parece ser a exigência da grande saúde para a cultura da esfera pública: uma luta sem síntese, um conflito perpétuo que tem como único "fim" fiel à terra o cultivo contínuo de um tipo humano mais poderoso, mais afirmativo, mais capaz de rir de si mesmo e dos valores que o cercam de modo a superá-los. O riso da *gaia ciência* é, portanto, tanto a arma final contra a seriedade ascética quanto a música de uma vida que, ao incorporar o mais terrível conhecimento sobre o vazio dos valores, afirma a si mesma em seu caráter coletivo primário, sua pluralidade. A tarefa que a

genealogia da moral propõe não é, portanto, fundar uma nova política institucional, mas recolocar a grande saúde humana como finalidade essencial de toda política, de modo a pensar e agir em prol do surgimento daqueles que poderão rir, criar e legislar para além do bem e do mal. A conclusão que chego é que a política pela perspectiva de Nietzsche não é um convite à concórdia, mas sim ao agonismo alegre como ideal político digno de um mundo que, ao matar seus deuses e ídolos, pode agora se abrir infinitamente à arte do eterno retorno.

> Eu conheço meu fado. Algum dia, a lembrança de meu nome será ligada a algo colossal, — a uma crise como nunca houve na Terra, à mais profunda colisão da consciência, a uma decisão conjurada *contra* tudo o que até então fora crido, exigido, santificado. Eu não sou um ser humano, eu sou uma dinamite (EH, *Por que sou um destino*, §1, 2021, p. 98).

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre a verdade e mentira em um sentido extra-moral. In: MARÇAL, Jairo (Org.). *Antologia de textos filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011. (L&PM Pocket, v. 1216).

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sussekind. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Organização de Gérard Lebrun. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou Como filosofar com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Caso Wagner*. Tradução de Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna aquilo que é*. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2022.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche: a radical challenge to political theory?. *Radical Philosophy*, n. 54, Spring, 1990.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral and political thought*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1991.

ARALDI, Clademir. Niilismo e ideal ascético: acerca do valor do ascetismo na genealogia nietzschiana. *Unisinos Journal of Philosophy*, v. 20, n. 2, p. 175-183, maio/ago. 2019.

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 115-133, 2007.

CONILL-SANCHO, Jesus. A "grande política". Tradução de Márcio José Silveira Lima. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, p. 83-116, 2015.

CONWAY, Daniel. *Nietzsche and the Political*. Londres: Routledge, 1996.

DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

DELBÓ, Adriana. Nietzsche: Apolo e o Estado para a promoção da cultura. *Philósophos*, v. 11, n. 2, p. 185-213, ago./dez. 2006.

DELEUZE, Gilles. Nomad Thought. In: ALLISON, David (ed.). *The New Nietzsche*. Nova Iorque: Dell, 1987.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Tradução de Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Tradução para o inglês de Barbara Harlow. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

FREUD, Sigmund. *A psicologia de massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras Completas, v. 15).

GIACÓIA, Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

GIACÓIA, Oswaldo. Arte e Filosofia: Para uma crítica dos ideais ascéticos. *Philósophos*, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 197-218, jul./dez. 2016.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda Porchat Pereira e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. p. 139-147.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2019.

HESÍODO. *O Trabalho e os Dias*. 3a edição. Tradução de Mary de Carvalho Neres Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 1651. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0BzoB9neH8NrNTzVzeFJNNC1qN1k/view?resourcekey=0-AZkZJi9ns-6Y7-gnvvrYOA. Acesso em: 20/06/2026.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Quetzal, 2018.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

KELLNER, Douglas. A crítica de Nietzsche à cultura de massas. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n. 13, dez. 2000.

LOPES, Rogério A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LUKÁCS, György. Nietzsche as Forerunner of Fascist Aesthetics. *Literaturny Kritik*, v. 8, p. 27-53, 1934. Tradução de Anton P. Disponível em: https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/nietzsche/ch02.htm. Acesso em: 20/06/2026.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MALLORY, J. P.; ADAMS, D. Q. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press, 2006. xxiv, 731 p. (Oxford Linguistics).

MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. Tradução de Dion Davi Macedo. *Cadernos Nietzsche*, n. 7, p. 55-77, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. Tradução de Ernani Chaves. *Discurso*, n. 21, p. 7-29, 1993.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. 11. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

NUNES, Benedito. *Filosofia Contemporânea*. 4. ed. Belém: Editora UFPA, 2019.

OWEN, David. *Nietzsche, Politics and Modernity*. Londres: SAGE Publications, 1995.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. O procedimento genealógico de Nietzsche. *Revista Diálogo Educacional*, v. 1, n. 2, p. 1-170, jul./dez. 2000.

RIBEIRO, Marco Antonio Sabatini. *A pequena política em Nietzsche*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005. v. 1.

SCHULZ, Harry Edmar. *Goldschmidt vs Goldschmidt: Leitura dogmática e leitura genética*. São Carlos, 2012

SILVA, Rafael Guimarães Tavares da. *O evangelho de Homero: Por uma outra história dos estudos clássicos.* Rio de Janeiro: Eduerj, 2025.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

VILAS BOAS, João Paulo Simões. *Niilismo e grande política em Nietzsche: a aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Editora UFPR, 2016. (Série Pesquisa, n. 285).