

A Política em Nietzsche e a Teoria Política Contemporânea

Flávio Souza Cruz da Silveira

Mestrado em Ciência Política – UFMG

Versão Preliminar

Área de concentração:

Teoria Política

Linha de Pesquisa:

Teoria Democrática Contemporânea

Sumário

Sumário	2
1 - Introdução	3
1.1 - Sobre o Objeto.....	5
2 - Nietzsche e a modernidade	7
2.1 - A questão Dionisíaca e Socrática	10
2.2 - Cristianismo e a questão da Moral	14
2.3 – Democracia e Modernidade.....	18
2.4 - Tradicionalismo e Discurso Reacionário.....	23
3 – História e Teleologia	28
3.1 - Filosofia Política e História	28
3.1.1 - Estado e História em Hegel	29
3.1.2 – A reversão hegeliana da História em Nietzsche	35
3.2 – Teleologia e Projetos	39
3.2.1 - A categoria da Ação.....	40
3.2.2 – Para além do bem e do mal.....	43
3.2.3 – A Proposição Dionisíaca enquanto Projeto	45
4 - Repercussões e a Pós-modernidade	48
4.1 - Considerações sobre o legado nietzscheano	48
4.2 – Pós-Modernidade Política.....	51
4.3 – Niilismo e crítica	53
4.3.1 - Baudrillard e as estratégias do Mal	54
4.3.2 – Genealogias e Poderes dispersos: Foucault	63
4.4 - Conhecimento e Poder	67
4.5 – Um mundo sem projetos políticos?	71
4.5.1 – Ciclicidade histórica e Dionísio	72
4.5.2 – Liberalismo e Ironia.....	75
5 – Inferências Finais	79
5.1 – Nietzsche Pós-Moderno?.....	79
5.2 – Sobre o mapeamento das idéias.....	82
5.3 - Conclusão	84
Referências Bibliográficas	86
Índice Remissivo	92

“Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você.”¹

1 - Introdução

A teoria social contemporânea têm se defrontado com diversos problemas correlacionados àquilo que poderíamos classificar como sendo a “crise da modernidade” e a emergência de um suposto novo período classificado por alguns autores como a “pós-modernidade”. Ora, tais problemas não se fazem tão somente em torno de se tentar entender tais fenômenos históricos, mas também no sentido de que o próprio “olhar” do cientista social se torna influenciado pelas alterações teóricas advindas das proposições paradigmáticas ao pós-moderno correlacionadas. Neste sentido, as formas pelas quais o pesquisador enxerga as configurações sociais do passado bem como do presente são balizadas pelo “espírito do tempo”, qual seja, pelos interesses e preocupações derivados deste novo olhar. Parodiando a lógica Conteana, poder-se-á dizer que, por este princípio, o passado se torna “escravo” das visões contemporâneas que se voltam por

¹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.79.

sobre ele. As formas pelas quais a ciência social se volta nas suas investigações por sobre as configurações espaço-temporais que se apresentam em seus objetos de estudo de forma alguma é isenta de um especial “olhar” que lhe subjaz². Indo mais além, é possível anotar contemporaneamente um interesse maior pelo fragmento, pela segmentação, pela especialização, pelas formas difusas de poder nas investigações da teoria social e política. Tais mudanças não são acidentais, mas são reflexo dessas alterações de “olhar” pela qual a teoria social passa, bem como também passa a sociedade ocidental. Como veremos ao longo de nossas considerações, é possível argumentar [e este é um dos pontos chave de nossa proposta de dissertação] que a linha analítica nietzscheana sobre as questões que concernem a política e as relações de poder tem influenciado por sobremaneira o olhar da teoria social nas linhas teóricas que permeiam o pensamento pós-moderno³. Tal influência não se dá tão somente num campo específico do conhecimento, mas aparece como um derivado epistemológico da reflexão sobre a pesquisa e as configurações sociais na contemporaneidade, postulado pelos principais representantes deste viés pós-moderno na teoria social e política.

² Um exemplo bem nítido de tais alterações de “olhar” pode ser visto através da análise das diversas fases pelas quais a escola historiográfica francesa dos *Annales* passou ao longo da sua história, enquanto campo reflexivo. É possível averiguar diversas mudanças de campo de interesse investigativo, notadamente centradas nas variadas interrelações pela qual a historiografia dos *Annales* se ligou à diversos campos de investigação social tais como a antropologia, a sociologia, a ciência política, a economia, etc ao longo do século XX.

³ A demarcação de Nietzsche enquanto importante e fundamental matriz teórica para o pensamento pós-moderno pode ser vista explicitamente nos trabalhos de diversos autores, dos quais podemos citar: (BERNSTEIN, 1995, P.316); (SMITH, 1996, p.7); (ROBINSON, 2001, p.34-5); (HABERMAS, 1990, p.101); (BEST & KELLNER, 1991, p.16); (WHITE, 1996, p.31). Este último autor, Stephen White, cita Nietzsche como uma via importante para a investigação sobre as origens do pensamento político pós-moderno. Porém, opta por Heidegger como elemento norteador analítico, pois a seu ver este último se ligaria mais diretamente à contemporaneidade das questões pós-modernas e por também concordar com a crítica heideggeriana ao conceito de “vontade de poder”.

1.1 - Sobre o Objeto

O objetivo central deste trabalho é o de procurar relacionar o pensamento de Nietzsche acerca da idéia de poder e suas considerações acerca da questão da história com seu projeto de desconstrução da civilização moderna e sua respectiva influência na reflexão teoria política de viés pós-moderno. Como é de conhecimento ordinário, tecer considerações acerca de um autor como Nietzsche é embrenhar-se em um campo espinhoso. E duas são as principais condições que nos conduzem a tal conclusão: magnitude e contradição. Temos aqui um autor “poderoso”, como ele mesmo definiria, imbuído de vontade de poder, um pensador notadamente além de seu tempo. E não menos por isso é que se desperta o interesse por sua leitura e interpretação. Leitura essa que nos faz atentos a cada trecho e principalmente às entrelinhas de seus livros. Em nosso particular intento, que é observá-lo sob o viés da reflexão sobre a história e da política, mais complexa se torna a tarefa dado que as considerações nietzscheanas acerca da temática nos conduzem inevitavelmente a profundas interrogações. Basicamente temos dois eixos *a priori* contraditórios: conservadorismo *versus* projeto libertário. Nietzsche é sabidamente um crítico àquilo que ele denominava de “os modernos” e, por outro lado, o declamador de uma nova era, um poeta para o futuro. E é nessas relações aparentemente contraditórias nas quais Nietzsche se embrenha, entre modernidade e sua crítica, que pretendemos analisá-lo daqui em diante.

O objetivo deste trabalho é procurar relacionar o pensamento político de Nietzsche e seu projeto de desconstrução da civilização moderna com as reflexões políticas de viés pós-moderno. Inicialmente pretendemos fazer uma coletânea-síntese da crítica nietzscheana à modernidade no que tange à política. Posteriormente, pretendemos mostrar como determinados autores, tidos como pós-modernos, tais como

Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, Michel Foucault, Michel Maffesoli, Richard Rorty, dentre outros, vem reproduzindo algumas categorias nietzscheanas em suas obras e como o espectro de Nietzsche pode ser visto como um elemento importante na constituição do pensamento político pós-moderno.

“E há outros que parecem relógios a que se dá corda; produzem o seu tique-taque e querem que este tique-taque se chame virtude.

Na verdade, estes divertem-me: onde quer que encontre tais relógios dar-lhes-ei corda com a minha ironia, e não terão outro remédio senão pôr-se a andar.”⁴

2 - Nietzsche e a modernidade

Definir a modernidade talvez seja uma das tarefas mais ingratas para quem já o pretendeu fazer. Praticamente tudo o que já foi escrito sobre o moderno foi e continuará sendo objeto de longas e profundas críticas e discussões⁵. Certos elementos, porém, podem ser apontados como características bem definidas do moderno, como um todo. Fazendo uma analogia com a Idade Média, alguns autores chegam a dividir o período moderno em duas fases⁶: a Alta e a Baixa Idade Moderna. A primeira compreenderia o período que abrange os séculos XVI e XVII, caracterizado pelo processo de acumulação primitiva do capital, pela formação dos primeiros Estados Modernos, pelo Renascimento Cultural, pelos movimentos da Reforma e Contra-Reforma e pelo

⁴ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.87.

⁵ Provavelmente, o maior obstáculo à objetivação da idéia de Modernidade é o fato de estarmos inseridos em estruturas e práticas modernas. Além disso, existe uma progressiva dialética nos movimentos da Modernidade, que faz com que a mesma se nos apresente através de complexas feições que se relativizam pelo tempo e espaço. O próprio termo "Modernidade" é um conceito relativo, oriundo de uma relação não necessária, que privilegia um determinado momento da história humana, no caso, o presente, o "hoje".

⁶ Isto se não citarmos a conhecida afirmação de Henrique Vaz que caracteriza este período em questão como “modernidade moderna”.

expansionismo marítimo europeu. A segunda tomaria como patamar inicial o século XVIII, batizado como "Século das Luzes", e seria balizada pela constituição de uma burguesia industrial e pelo advento da Revolução Francesa. Tomaremos o período da Baixa Idade Moderna como tema de análise.

Tendo como força motriz inicial o empreendimento burguês (em seu contínuo processo de acumulação e reprodução do capital), a modernidade se caracterizou pelo aparecimento de grandes e faraônicos empreendimentos. Nunca na história humana se pôde observar a construção e o desenvolvimento de obras tão monumentais, em todos os campos da potencialidade humana, como no período que vai do fim do século XVIII aos dias atuais. No *Manifesto do Partido Comunista*, Karl Marx e Friedrich Engels (1977) apresentam ao leitor todo o poder revolucionário da burguesia, no sentido de materializar concretamente as aspirações da intelectualidade moderna: "A burguesia, durante seu domínio de classe de apenas cem anos, criou forças produtivas mais poderosas e colossais do que todas as gerações passadas em conjunto."⁷ Prosseguindo em sua dissertação, porém, os autores advertem: "... a sociedade burguesa moderna, que fez surgir possantes meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que pôs em movimento com suas palavras mágicas."⁸

A idéia era a de se renegar o passado (principalmente o passado medieval, teocêntrico e visto então como estático). Dessa forma, a humanidade partiria, através de uma "destruição criativa", para uma busca avassaladora pelo novo e pelo progresso. Como observa David Harvey (1992),

⁷MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista, In: *Cartas Filosóficas e Outros Escritos*, 1977, p.89.

⁸Ibidem p.89

"A modernidade [...] não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes."⁹

Neste sentido, podemos entender a modernidade como a criação do novo; mais do que isso, como a perpétua busca pelo novo (elemento dinâmico). Tal movimento deve ser entendido como um contínuo processo dialético de negação e síntese. A *grosso modo* poderíamos afirmar que para a modernidade ser e se manter ela mesma, deve haver um contínuo processo de contradição, de conflito interno. Isto pode ser visto de forma clara na seguinte passagem de Agnes Heller e Ferenc Feher (1994): “os modernos não reconhecem limites, eles os transcendem. Eles desafiam a legitimidade das instituições, criticam-nas e rejeitam-nas, questionam tudo e, ao fazer tudo isso, sustentam o ordenamento moderno, ao invés de destruí-lo.”¹⁰ Ações que, nos ordenamentos pré-modernos, poderiam ser vistas como críticas para a própria sobrevivência destes, mantêm o ordenamento moderno em andamento.

No plano filosófico-jurídico poderíamos afirmar que a centralidade do projeto moderno se dá na garantia de um espaço de mobilidade ao indivíduo, enquanto sujeito, no sentido da livre consecução de seus objetivos, baseado em normas e regras centralizadas em preceitos normativos firmemente estabelecidos. Tal espaço de manobra é baseado progressivamente não mais em formas de relação de poder monárquico e nobiliário, mas em estruturas de participação democrática e na construção de um Estado laico e racionalizado. Celebra-se como um processo de constituição de

⁹ HARVEY, *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.*, 1992. p.22.

¹⁰ HELLER, Agnes & FEHER, Ferenc. O pêndulo da modernidade, In: *Tempo Social*; 1994., p.53. Tal posição baseia-se na premissa de uma certa ausência de movimento nas sociedades pré-modernas, caracterizadas pela rigidez de mobilidade social e pela “lei” centrada nos princípios da tradição e do costume. Tais ordenamentos pré-modernos são inclusive denominados por Heller como “artifícios naturais”, dado que enquanto permaneceram incontestes, eram tomados como se fossem natureza. A nosso ver, o elemento da transgressão não pode ser extirpado da análise das sociedades que antecederam à Modernidade. Deve ser visto, sim, como um elemento radical e decisivo em seus processos de transformação e ruptura. O lugar, no entanto, da transgressão como elemento dinâmico e dominante é realmente, como muito bem colocou Heller, o espaço moderno.

cidadania¹¹, centralizado na idéia de progresso e, mais além, como teleologia, como constante busca a um *topos*, frequentemente visto como um espaço da não-carência ou de harmonia social. Nietzsche será aquele que irá torcer e retorcer a modernidade. Será o “anti-cristo” e o “anti-moderno”, o paradoxal anacronismo que iria desestruturar o que até então se tinha como verdade solidamente estabelecida.

Mas como se deu isso? Basicamente através da suspeita acerca de tudo o que é tido como bem e como mal. E daí, faz-se um salto para bem além da chamada modernidade moderna a que nos referíamos anteriormente. Neste salto, encontraremos os dois principais inimigos do pensamento nietzscheano: o socratismo e o cristianismo. E é nesta união “promíscua” entre o mundo judaico-cristão e o mundo helênico clássico que encontramos os germens da decadência humana que iria desaguar nas sociedades modernas, aos olhos de Nietzsche.

2.1 - A questão Dionisiaca e Socrática

No intuito de analisarmos as análises anti-modernas do pensamento nietzscheano, imperioso se faz que investiguemos a questão socrática, dado que este se tornará, notadamente por aquilo que representa enquanto “forma de pensar”, num dos principais alvos da crítica nietzscheana. Em *O Nascimento da Tragédia*, o jovem Nietzsche nos remete ao universo panteísta da sociedade grega anterior ao século V ac. É lá que encontramos o esplendor da tragédia: a relação visceral entre as forças apolíneas (estética) e o torpor festivo das hostes dionisiacas.

¹¹ Em *Cidadania, Classe Social e Status*, Thomas Marshall introduziu a noção de cidadania progressiva. Ele, através de uma observação histórica, divide o conceito de cidadania em três partes: civil, política e social. Segundo ele, ‘nos velhos tempos’ tais direitos estariam fundidos em um só, tendo passado, em sua evolução, por um processo duplo de fusão e separação, e ressurgido em momentos diferentes: os direitos civis no século XVIII, os políticos no século XIX, e os sociais, no século XX. [Para maiores informações, cf. MARSHALL, *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p.62.]

No coro ditirâmico dionisíaco, manifesta-se a magia bacante da integração: ali naquele momento, cada um é chamado a retirar-se de si mesmo, de sua individualidade para celebrar com o outro seus laços de fraternidade:

“Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente com um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem.”¹²

É neste efeito de suspensão, de transbordamento do ser que se dá na presença do coro satírico que os abismos que separam homem, sociedade e Estado se desfazem. Naquele momento, a unidade reconduz ao coração da natureza. E é neste momento, de embevecimento pelo apolíneo e de festividade dionisíaca que o homem heleno se “salva” perante o mundo. É através da arte, que o homem grego se salva frente à angústia da existência e à ação destrutiva do desenrolar da História.

Com Dionísio temos a redenção e o compartilhamento. Naquele instante, tanto passado quanto o cotidiano se apagam frente a maré entorpecedora da realidade dionisíaca. É o próprio conhecimento que se apaga, dando vazão a uma realidade interna mais forte e integradora, sem sombra de dúvida, uma realidade que surge visceralmente do âmago de cada participante. “... o coro ditirâmico é um coro de transformados, para quem o passado civil, a posição social estão inteiramente esquecidos, tornaram-se os servidores intemporais de seu deus, vivendo fora do tempo e fora de todas as esferas sociais.”¹³

¹² NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, 1992, P.31.

¹³ NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, 1992, P.60.

A tragédia grega, no entanto, se acabou. E como nos fala Nietzsche, morreu por suicídio, brutal e repentinamente, diferente de outras artes que aos poucos foram chegando à senilidade. E se a pergunta é o como e o por quê da morte, encontraremos a resposta nas máximas daquele Sócrates a quem Nietzsche chamava demônio: ‘Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz’. É na negação ao instinto, na racionalização do belo e na elevação do saber que é sepultada a tragédia grega. Eurípidés (a máscara pela qual falava Sócrates na arte) foi o responsável pela afirmação da contrapartida ao princípio irracional da estética: “tudo deve ser consciente para ser belo”. E assim negava-se o instinto e as forças inesperadas e festivas do deus Dionísio, banido desta forma da arte grega. E nem mesmo, restava espaço ao apolíneo nessa pré-condição da consciência como forma de se chegar ao belo. Com Sócrates, iniciava-se a racionalização e a renegação do instinto, do mito, do atávico a segundo plano ou a plano algum. Era ali um dos sinais da *decadence* que iriam desaguar na modernidade moderna.

A figura de Sócrates acompanhará Nietzsche na maioria dos seus escritos. Sócrates será sempre um dos principais alvos nietzscheanos em sua crítica ao racionalismo e à modernidade. Vários anos após *O Nascimento da Tragédia*, em 1888, meses antes de seu colapso, Nietzsche iria explicitar o Caso Sócrates em *O Crepúsculo dos Ídolos*. Seu ataque dessa vez assume um caráter epistemológico mais forte. Trata-se de explicitar uma crítica à própria dialética, ao método de argumentação dialético e ao próprio uso do debate enquanto forma de se chegar à justiça ou à verdade. A equação socrática que liga a razão, a virtude e a felicidade é para ele uma idiosincrasia. Com Platão, Sócrates e a dialética, têm-se um enfraquecimento, senão uma perda das forças aristocráticas em relação a uma *decandence* racional de viés democrático. Basilar em tais considerações encontramos a seguinte passagem:

“Con Sócrates el gusto griego se vuelve hacia la dialéctica: ¿ qué es lo que sucede aquí realmente? Ante todo, que con ello queda vencido un gusto aristocrático: con la dialéctica, quien impera es la chusma.[...] Poco valor tiene que tener lo que necesita ser demostrado. Allí donde la autoridad sigue formando parte de las buenas costumbres, donde lo que se dan non son 'razones' sino órdenes, el dialéctico es una especie de paysaso; la gente se ríe de él, no lo toma en serio. Sócrates fue un payaso que consiguió que lo tomaran en serio.”¹⁴

Para Nietzsche a dialética é apenas um recurso dos fracos, um recurso a ser usado por aqueles que não dispõem de melhores recursos. Para ele, a dialética é apenas uma forma de vingança, utilizada por aqueles que não conseguem se impor por outras vias. Se num determinado momento, a dialética, o recurso à razão, a equivalência que se estabelece entre esta última, a virtude e a vontade, aparecem como um “remédio à decadência” [a filosofia socrática], na verdade tais equivalências aparecem em Nietzsche como uma outra expressão de decadência. O perfeccionismo que se encontra nessa tentativa socrática é na verdade um mal entendido no pensamento nietzscheano.

“La luz del día más cruda, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, previsora, consciente, sin instintos y en oposición a ellos, no era más que una enfermedad diferente; no era de ninguna manera un medio de retornar a la 'virtud', a la 'salud', a la felicidad... 'Hay que luchar contra los instintos' representa lá fórmula de la decadencia. Cuando la vida es ascendente, la felicidad se identifica com el instinto.”¹⁵

O Caso Sócrates representa um ataque à crença na racionalidade enquanto um método iluminador e representa uma crítica à racionalidade enquanto um projeto que possa conduzir os indivíduos à felicidade. Há em tudo isso a própria desconfiança acerca dos critérios possíveis de demarcação sobre a “verdade”. Posteriormente iremos retomar estes pontos. Por hora, continuaremos nossa trilha acerca dos sinais da *decadence*, segundo o nosso autor.

¹⁴ NIETZSCHE, *El Ocaso de los ídolos*, 1993, p.50.

¹⁵ NIETZSCHE, *El Ocaso de los ídolos*, 1993, p.53-4.

2.2 - Cristianismo e a questão da Moral

Na análise nietzscheana sobre os sinais da *decadence* histórica, tendo Dionísio sido banido do mundo grego, mais um infortúnio iria se abater sobre o ser humano, qual seja, a moralidade cristã. Para Nietzsche, a moralidade instituída pelo cristianismo, a moralidade do rebanho, a moralidade dos fracos é uma moralidade de ressentimento. A compaixão, a caridade, o oferecer um bem em troca de um mal sofrido: tais “elevados” preceitos empunhados pela bandeira de Cristo são motivos de estranhamento para Nietzsche. Duvidar dessas “verdades”, cheirar inverdades nestes conceitos, fazer uma crítica dos valores morais e questionar o próprio valor destes valores: eis o propósito de sua investigação. O objetivo? Quebrar com verdades estabelecidas, questionar o bloco monolítico das verdades inquestionáveis.

“... até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado do que ao ‘mau’, mais elevado no sentido da promoção, utilidade e influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, através do qual o presente vivesse como que às expensas do futuro?”¹⁶

Em seu propósito de fazer um estudo sobre a origem dos valores morais, sua genealogia da moral, Nietzsche irá apontar a existência de duas morais opostas: uma nobre e outra escrava. Para ele, uma moral nobre é aquela oriunda de uma afirmação, de um Sim a si mesma; já a moral escrava nasce sempre como um Não a algo exterior. Para que ela se manifeste é sempre necessário um estímulo exterior e, dessa forma, ela não é uma ação em si, mas sempre uma reação. Historicamente, Nietzsche irá identificar no judaísmo a gênese da rebelião escrava da moral.

¹⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*: um escrito polêmico, 1987, P.14.

“... os judeus realizaram este milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios — os seus profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’. Nessa inversão de valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a rebelião escrava na moral.”¹⁷

Mas como se dá este processo de construção da moralidade? A ferro e fogo, Nietzsche diria. Secularmente, milenarmente vão sendo gravados mnemônicamente, através de um doloroso processo de vigiar e punir, alguns preceitos básicos de conformidade, de auto-negação em função dos benefícios da vida em sociedade. Além disso, Nietzsche procura demonstrar que é nas relações de troca econômica, na relação entre credor e devedor que se origina a idéia de dano e dor sofrida. É nas relações de troca que os indivíduos se medem um ao outro. Nas insuficiências do processo de restituição da equivalência original, ou seja, do não pagamento ou do mal pagamento que se origina a dívida, o sentimento de culpa, o sentimento da obrigação pessoal. E também a comunidade não escapa desta relação de credor/devedor tanto para si mesma quanto para os indivíduos tomados isoladamente.

O homem é então levado a fazer promessas frente a tal inculcação dolorosa de preceitos normativos e relações de crédito/débito — e assim é criado o animal capaz de fazer promessas¹⁸. Ao longo de toda a cadeia, vai se chegando, pouco a pouco à razão. Partindo dessa ilação, não é de se estranhar que o poeta-filósofo iria desprezar tanto a racionalização moderna: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de

¹⁷ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, 1992, p.95.

¹⁸ Para uma análise mais sistemática sobre os mecanismos do processo de gravação secular de preceitos morais, sugerimos o trabalho de Giles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, quando fala do princípio e da tipologia do ressentimento, fazendo uma analogia inclusive com a teoria freudiana do aparelho reativo do ser. [Cf. Deleuze, Giles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p.93-97.]

todas as ‘coisas boas’!...”¹⁹ Aquilo que para muitos é visto como a *opus magnum* da humanidade, a razão se vê agora denunciada como um processo de violência e opressão à natureza humana. E para quê tal processo? Tornar o homem um animal confiável, uniforme, igual entre iguais, em suma: um animal de rebanho.

O cristianismo, para Nietzsche é justamente um das principais fontes motivadoras e perpetuadoras dessa moral do rebanho. O cristianismo enfraquece os homens, tira-lhes a fibra, a vontade de poder, a sensação de viver. É através da piedade que tal processo se dá: “O homem perde o poder quando é contagiado pelo sentimento de piedade, e esta dissemina todo sofrimento.”²⁰ Interessante anotarmos que tais considerações sobre amolecimento do homem em função da religião podem já serem vistas, num estágio embrionário, no pensamento político de Maquiavel e é possível argumentar que a leitura nietzscheana de Maquiavel certamente lhe forneceu subsídios para sua abordagem crítica para com a moral cristã. Senão, vejamos:

“Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminuiu o valor das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiam a glória (considerada o bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo que lhes permitisse alcançá-la. [...] As religiões antigas, por outro lado, só atribuíam honras divinas aos mortais tocados pela glória mundana, como os capitães famosos, ou chefes de estado. Nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa. Para ela o bem supremo é humildade, o desprezo pelas coisas do mundo. Já os pagãos davam a máxima importância à grandeza d’alma, ao vigor do corpo, a tudo, enfim, que contribuísse para tornar os homens robustos e corajosos. Se a nossa religião nos recomenda hoje que sejamos fortes, é para resistir aos males, e não para incitarmos a grandes empreendimentos.”²¹

Importante também nos é apontar para a relação ambígua que Nietzsche tinha para com a figura do Cristo. Sua crítica principal e muito mais para com aquilo

¹⁹ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*: um escrito polêmico, 1987, P.63.

²⁰ NIETZSCHE, *O Anticristo*, 2002, p.41.

²¹ MAQUIAVEL, *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, 1994, p.199.

que o cristianismo se transformou do que para com a mensagem original cristã. O principal inimigo de Nietzsche, neste caso, é muito mais Paulo do que Cristo (Vannini, 2003, p. 506). Sua crítica está centrada na distorção cristã efetuada pelo paulismo que elabora todo o sistema salvífico baseado na fé e na idéia do “Cordeiro de Deus”. Outrossim, há de se dizer que apesar do Paulismo, o cristianismo enquanto uma descendência do judaísmo se constitui para Nietzsche numa oposição à toda moral criadora, de raça e de privilégio, se constituindo na inversão de todos os valores *arianos* e no triunfo dos valores *chandalas*. Neste sentido, havemos de encontrar em Nietzsche não só uma crítica à prática sacerdotal de doutrinação e de inculcação moral mas também uma crítica à todo tido de filosofia moral centrada em máximas e categorias tal como o feio em Kant. Será possível, afirma Nietzsche,

“não encarar o imperativo categórico de Kant como *uma ameaça contra a vida?*... Só o espírito teológico o tomou sob sua proteção! — Uma ação provocada pelo instinto vital prova o seu valor pelo prazer que suscita; e aí temos esse niilista com entranhas de dogmatismo cristão a considerar o prazer como uma objeção... Haverá por acaso algo que destrua alguém mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir, sem uma necessidade interior, sem uma escolha profundamente pessoal, sem prazer, como autômato do “dever”? Eis precisamente a receita da *décadence*, da própria imbecilidade...”²²

Nietzsche chama a Kant de um “cristão perverso” e condena toda a forma de se dividir o mundo através de uma dicotomia centrada em um “verdadeiro” e em um “aparente”. Para ele, todo este processo se manifesta como *decadência*. E importante é a

²² NIETZSCHE, *O Anticristo*, 2002, p.45. Interessante anotar que em um de seus manuscritos não publicados, Nietzsche irá comparar os imperativos categóricos kantianos com com a teoria do livre-comércio, balizada por uma suposta harmonia universal advinda das relações comerciais entre os indivíduos e as nações. De tal form, o que se mostra por trás dessa comparação é a desconfiança de uma universalidade aplicável genericamente a casos específicos, baseada em uma suposta lei natural. “A antiga moral, especificamente aquela de Kant, exigia dos indivíduos estas ações que são esperadas de todos os homens: isto era tão belo quanto ingênuo; como se cada um soubesse absolutamente qual seria o comportamento mais proveitoso para o conjunto da humanidade, por conseguinte, quais seriam as ações geralmente desejáveis; esta é uma teoria comparável com aquela do livre-comércio, com o seu postulado de que a harmonia universal deve se estabelecer por si própria, necessariamente, em virtude de suas leis inatas de aperfeiçoamento.” (III. 1 HH 25) [cf.NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos e aforismos. In: *Escritos sobre história*, 2005, p.253.]

analogia que Nietzsche estabelece entre os filósofos e os teólogos, notadamente quando da busca pelas formas de transcendência e pelo desmerecimento do conhecimento advindo dos sentidos. Tratam eles de inverter o princípio das coisas, fazendo com que a abstração se torne pois o mais relevante e importante. Para Nietzsche, no entanto, no terreno da moral, toda a moral sã está regida por um naturalismo, por um princípio de vida.

“La fórmula más general que sirve de base a toda religión y a toda moral dice: ‘Haz esto y aquello, y así serás feliz. De lo contrario...’ Toda moral y toda religión consiste en esse imperativo, al que yo llamo el gran pecado original de la razón, la sinrazón inmortal. En mi boca esta fórmula se transforma en su oposta; primer ejemplo de mi ‘inversión de todos los valores’: un hombre bien constituido feliz, debe realizar ciertos actos y rechazar instintivamente otros; así proyecta el orden que representa fisiológicamente a sus relaciones con los hombres y con las cosas. Dicho con pocas palabras: su virtud es un efecto de su felicidad.”²³

2.3 – Democracia e Modernidade

Como vimos anteriormente, dois são os inimigos nietzscheanos: o pensamento socrático, responsável pela expulsão dionisíaca do mundo grego e a moralidade judaico-cristã, responsável pelo processo de homogeneização do homem, transformando-o em animal de rebanho. Durante séculos e séculos, os dois inimigos, uma vez juntos a partir de um determinado período, seriam os responsáveis pelo processo de degenerescência da sociedade, pelo amolecimento do homem. Por fim, a era moderna se caracterizaria pela celebração de toda essa degenerescência: a racionalização e a homogeneização do homem (a democracia).

²³ NIETZSCHE, *El Ocaso de los ídolos*, 1993, p.72.

Zaratustra, a arauto nietzscheano, logo ao início de sua saga iria se surpreender ao encontrar pela floresta o solitário ancião que entoava cantos à deus. Ao final do encontro viria a dizer: “Será possível que este santo ancião ainda não ouvisse no seu bosque *que Deus já morreu?*” Tal morte de Deus se deve basicamente ao processo de secularização iniciado pelo renascimento e reforçado a partir do sec. XVIII. A morte é conduzida pelos modernos, Nietzsche apenas a constata. A questão que resta, no entanto, é a insuficiência dos mecanismos de racionalização de dar resposta à morte de Deus, dado que tal vazio resultou no aparecimento de diversos ‘tampões’ com vistas a preenchê-lo. Daí o niilismo²⁴, a condição de incerteza, o constatar que os maiores valores se desvalorizaram e as perguntas a estes valores já não mais se solucionam.

O que se verifica, dessa forma, é que a causalidade final que orientava e normatizava a ação humana centrada em objetivos perdeu sua referência ao sagrado, ou, mais precisamente, à deidade. Mas se tal fenômeno se verifica, e é óbvio que se verifica em termos de um processo de ‘passagem’ pois a religião não morreu, a memória moral, moldada ao longo dos séculos, permanece inalterada em seus mecanismos de dominação. A moral do rebanho, também vista por Nietzsche como uma moral essencialmente utilitária, órfã de seu princípio-orientador deístico voltará seus esforços para a construção de uma forma organizativa laica calcada em princípios racionais

²⁴ Ansell-Pearson nos é bastante útil ao entendimento do termo niilismo quando afirma que o mesmo “descreve uma condição em que há uma disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual de que podemos dispor, e que herdamos, para interpretá-la.”[Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução: Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.48] A análise de Pierre Taguieff fornece também uma boa chave analítica no sentido de mostrar as etapas do processo, bem como a sua culminância radical, senão vejamos: “Que entender por niilismo? Inicialmente, e formalmente, perdas, faltas, ausências relacionadas com o que se convencionou chamar de 'razões de viver'. Em seguida, a impossibilidade de responder às perguntas fundamentais acerca das origens, dos fins últimos, da destinação do homem e do 'por que' do que é, impossibilidade que destrói as bases de toda ciência, de toda moral e de toda religião. A ponto de fazer surgir a evidência niilista por excelência: as questões consideradas fundamentais não têm em si mesmas nenhum sentido, são absurdos que refletem o absurdo insuperável da existência.”[Cf. TAGUIEFF, Pierre-André. O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo: Nietzsche na retórica reacionária. In: BOYER, Alain et. al. *Por que não somos nietzscheanos*, 1993, p.237.]

utilitaristas²⁵. Em suma o conto é este: retiraram de cena o pastor do tablado da tragicomédia humana, mas o rebanho permaneceu como que olhando para a platéia e para si mesmo – e acima de tudo permaneceu rebanho. “Nenhum pastor, e só um rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais: o que pensa de outro modo vai por seu pé para o manicômio.”²⁶ Mas não se trata tão somente de um fenômeno de simples continuidade: se antes todo o homem era igual perante o tabernáculo divino, agora, progressivamente os homens passavam a se igualar também perante a lei e à estratificação social. A democracia é a herdeira do movimento cristão²⁷.

Tal movimento de ascensão e progressivo aumento nos ganhos sociais assinalado por Marshall, mesmo que por diversas vias pensado, possuía como relatamos no início de nossa análise uma componente invariável, qual seja o seu caráter teleológico. Também Nietzsche não escaparia a essa forçosa necessidade de tentar oferecer um horizonte ao homem. É importante atentarmos, no entanto, para o fato de que suas posições, no tocante à idéia de progresso moderno quase que invariavelmente tendiam a uma crítica severa.

²⁵ E não é por menos que Nietzsche considera o pensamento dos utilitaristas ingleses [Bentham, John Mill], bem como qualquer forma de eudemonismo como uma ingenuidade da filosofia. Aqui, o olhar do observador é o olhar do artista, o olhar daquele que olha para si e se torna consciente de seu potencial criador. É o poeta-filósofo olhando a mesmice humana.

²⁶ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.28.

²⁷ E no que tange também à filosofia moderna, é interessante atentarmos para esta passagem: “A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, anticristã: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma anti-religiosa.” [NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.101.] Se aqui nos arrogamos escutar um pouco mais poderemos ler o seguinte: também ela, a filosofia e por fim também a ciência moderna, ao assinalarem a morte de Deus, também elas não escaparão à circularidade do imaginário que estrutura a sacralidade das formas de legitimação. E se atentarmos ainda mais para essa próxima citação veremos que tal morte foi ainda uma inutilidade. “Não era preciso, finalmente, sacrificar tudo o que há de consolador, sagrado, salvador, toda esperança, toda fé numa harmonia oculta, em bem-aventuranças e justiças futuras? Não era preciso sacrificar o próprio deus, e, por crueldade a si mesmo, adorar a pedra, a imbecilidade, a gravidade, o destino, o nada? Sacrificar Deus ao nada — esse paradoxal mistério da crueldade derradeira ficou reservado para a geração que surge agora: todos nós já sabemos alguma coisa disso.” [NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.58-9.]

“Quem examinar a consciência do europeu de hoje haverá de extrair, de entre mil dobras e recessos morais, sempre o mesmo imperativo, o imperativo do temor do rebanho: ‘queremos que algum dia não haja nada mais a temer!’ Algum dia — em toda a Europa, a via e a vontade que conduzem a ele se chamam agora ‘progresso’.”²⁸

Em meio a um século de ebulições revolucionárias, Nietzsche viria a ser aquele pensador aparentemente anacrônico que condenava a democracia, o espírito industrial e chamava os socialistas de *brancos filosofastros e fanáticos da irmandade*. Para ele, tudo isso iria ainda mais degenerescer a essência humana, amolecer seu espírito, acorrentar o *self*. O “*orgulhoso símio moderno*” era, aos olhos de Nietzsche, um ser pretensioso, cheio de si e ao mesmo tempo homem de rebanho e que se empenhava cada vez mais para que todos entrassem em seu círculo de horizontalidade. E aterradora era a visão daquele que olhava de fora do rebanho moderno:

“... quem mais presente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das ‘idéias modernas’, e mais ainda em toda a moral cristã-européia: esse sofre de uma angústia a que nenhuma outra se compara — ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia cultivar de dentro do homem, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos: — sabe igualmente, a partir de sua lembrança mais penosa, contra que coisas lamentáveis um ser em evolução, de categoria superior, habitualmente se chocou, se despedaçou, naufragando, tornando-se ele mesmo lamentável.”²⁹

Se em 1821, com a publicação de seus *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel empreenderia um grande *tour* pela racionalidade especulativa tencionando erigir uma construção societária tripartite baseada na família, intermediada pela sociedade civil e suprassumida pela figura do Estado, formando um todo racional, Nietzsche, seis décadas após, contrariamente, iria abominar a figura do Estado, exaltando a idéia

²⁸ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.101.

²⁹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.104.

atávica de povo³⁰. Aquilo que para Hegel, um dos ícones do projeto moderno, era o ápice do ser humano, o Estado, era para Nietzsche uma verdadeira Besta ao estilo do Leviatã Hobbesiano, mas com uma diferença: uma besta não-necessária. O seu Zaratustra se encarregaria do alerta: “Estado chama-se o mais frio dos monstros. Mente também friamente, e eis que mentira rasteira sai da sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o Povo.’”³¹ Apesar da circularidade e determinismo que a idéia do eterno retorno impõe ao pensamento nietzscheano, devemos ler nele muito antes a idéia de uma História aberta. Sua concepção de sociedade, por exemplo, é a de uma tentativa, de uma construção inacabada: sempre potencialmente apta à mudança pela ação humana. E por isso a denúncia de determinadas estruturas tais como o Estado e a democracia que a seu ver só viriam a cristalizar a ação humana, em nome de belos e sedutores apelos à liberdade e à igualdade.

“Chame-se ‘civilização’, ‘humanização’ ou ‘progresso’ aquilo em que se vê a distinção dos europeus; chame-se-lhe simplesmente, sem louvar ou censurar, e utilizando uma fórmula política, o movimento democrático da Europa: por trás de todas as fachadas morais e políticas a que remetem essas fórmulas, efetua-se um tremendo processo *fisiológico*, que não pára de avançar — o processo de homogeneização dos europeus, seu crescente libertar-se das condições em que surgem as raças ligadas à clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio determinado, que durante séculos se inscreveria com exigências iguais no corpo e na alma — ou seja, a lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação. Esse processo *do europeu em evolução*, que pode ser atrasado por grandes recaídas em seu andamento, mas talvez por isso ganhe e cresça em veemência e profundidade — a isso se relaciona a impetuosidade e fúria ainda hoje vociferante do ‘sentimento nacional’, assim como o anarquismo agora emergente —: este processo acarretará, muito

³⁰ Quando se fala aqui em povo, devemos nos questionar: de que povo é este que Nietzsche está falando? Primeiramente podemos entender a idéia de povo aqui como um povo imbuído de vontade de poder, livre dos constrangimentos, regras e formas de controle estatais. Mas se pensarmos assim, estaríamos elaborando um modelo metafísico, ao qual não podemos afirmar necessariamente que Nietzsche iria concordar. Por outro lado, podemos nos remeter historicamente aos povos nos quais Nietzsche, em sua *Genealogia da Moral*, considerava como de uma moral nobre: nobreza romana, árabe, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos — acima de tudo são povos onde é bem clara a manifesta vontade de poder.

³¹ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.52.

provavelmente, resultados com que seus promotores e apologistas ingênuos, os apóstolos das 'idéias modernas', estão longe de contar.”³²

Mas como podemos compreender essa face reacionária do pensamento nietzscheano? A questão é bem complexa e vem sempre à baila quando de alguma crítica à moralidade nietzscheana. E o problema surge exatamente deste ponto — não se pode usar uma categoria tal como a moral para julgar um pensamento que almeja tão somente ultrapassar a moralidade. Neste ponto, devemos entendê-lo como amoral ou além do bem e do mal. Outrossim, podemos realizar uma análise quanto às suas estratégias discursivas. No próximo item, faremos um esforço no sentido de procurar posicionar a singularidade do discurso reacionário nietzscheano.

2.4 - Tradicionalismo e Discurso Reacionário

Em seu livro *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*, Albert Hirschman desenvolve um sucinto, porém importante trabalho no campo do mapeamento das idéias modernas. Ele se detém especificamente por sobre as estratégias retóricas utilizadas pelo pensamento conservador dos séculos XVIII ao XX no sentido de fazer uma contrapartida ao pensamento progressista e revolucionário. Em seu estudo, Hirschman desenvolveu um modelo analítico centralizado em três categorias de retórica ou teses: perversidade, futilidade e ameaça. Se nos utilizarmos do modelo de Hirschman para analisar o pensamento de Nietzsche frente à democracia e à modernidade é interessante observar como seu discurso se encaixa notadamente na categoria de perversidade³³. Senão, vejamos: o argumento da ameaça definido por Hirschman se

³² NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.149-50.

³³ É importante ressaltarmos aqui que tais categorias: ameaça, futilidade, perversidade bem como a idéia de um discurso reacionário devem ser abstraídas de nossos preconceitos morais de conhecimento vulgar.

apresenta desta forma: “a tentativa de empurrar a sociedade em determinada direção fará com que ela, sim, se mova, mas na direção contrária.”³⁴ Tal argumento pode ser visto na idéia do amolecimento do homem exposta por Nietzsche: na medida em que os modernos se esforçam por se autodeterminarem, mais se fundem à massa e, estando lá ao ponto do nivelamento, suas potencialidades são sim acorrentadas e seu espírito cada vez mais amolecido e subjugado. *Ceci Tuera Cela* [isto não mudará aquilo]: aqui está implícita ou explicitamente uma boa parte da crítica nietzscheana ao projeto moderno. E se tal argumento sugere à primeira vista um efeito de soma-zero, na realidade há sempre a mais um efeito negativo sobre o positivo, um passo à frente para regredir dois, a tese do feitiço que se vira contra o feiticeiro. Pierre-André Taguieff elabora também um quadro analítico por sobre o pensamento reacionário do século XIX. Para ele, a crítica tradicionalista que se faz à democracia liberal tende a circunscrever alguns poucos, mas centrais aspectos. Seriam eles: a impotência de fundamentar, a tendência a generalizar, a propensão a misturar ou mesclar tudo o que difere e a persistência na discussão indefinida. De fato, é possível argumentar que o discurso reacionário de Nietzsche se encaixa nestes aspectos. No item 2.1 de nossa exposição, observamos notadamente a crítica nietzscheana à questão da dialética. Ela, na verdade, é a base que sustenta a possibilidade argumentativa do discurso liberal. Para ele, pouco valor possui aquilo que necessita ser demonstrado. Ora, a exposição livre de idéias, a argumentação e o debate se constituem no princípio da democrática liberal por excelência. Para Nietzsche, no entanto, tratam-se tais coisas de um “pensamento enfraquecido”, de uma forma do ressentimento se impor.

Quando falamos em reacionário, estamos designando precisamente um movimento de reação ao movimento chamado progressista.

³⁴ HIRSCHMAN, *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*, 1992, p.18.

Pierre Taguieff, em seu quadro analítico vai estabelecer, no entanto, uma diferenciação acerca dos tradicionalistas do século XIX, os quais irá dividir em duas linhas, aquela como Bonald, de Maistre e Donoso Cortés que se rebela contra o movimento progressista a partir de princípios de restauração de uma ordem notadamente regida por Deus e aquela linha singularmente nietzscheana na qual a revolta se faz em termos de uma superação, em nome do super-homem. Se num primeiro movimento é central a idéia da restauração, em Nietzsche aparece a transcrição, após o movimento de ruptura causado pela *decadence*.

“Mas o termo da decadência final, ponto de não retorno, pode igualmente ser interpretado como novo começo, re-nascimento, ruptura criadora: a doutrina nietzscheana do retorno do niilismo, conversão ou transmutação dos valores, mostra a possibilidade de um segundo pensamento tradicionalista, onde a destruição produzida pela decadência chegada a seu termo abre caminho a uma contra-modernidade completamente diferente da dos contra-revolucionários (que une sumariamente a 'reação contra' ao 'retorno a').”³⁵

Para Taguieff, tal movimento se dá em Nietzsche notadamente após os escritos de 1885, na qual a crítica à modernidade se amplifica num projeto de superação. Taguieff defende a tese de que na verdade o pensamento de Nietzsche ultrapassa a crítica ao igualitarismo liberal democrático no sentido de afirmar que o pior sintoma da decadência moderna é o fato desta modernidade agir como um espírito que a tudo assimila e de forma indiferenciada a tudo aplaina, reduzindo os diferentes a uma massa amorfa.

“Para uma boa leitura da fenomenologia polêmica do espírito moderno nos últimos escritos nietzscheanos, a modernidade determina-se antes pela metáfora da mistura de todos os alimentos, dos mais grosseiros aos mais refinados, e por uma monstruosa capacidade de assimilação dos contrários. A

³⁵TAGUIEFF, Pierre-André. O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo: Nietzsche na retórica reacionária. In: BOYER, Alain et. al. *Por que não somos nietzscheanos*, 1993, p.218-9.

modernidade mistura e come, ela ingurgita e digere indiferentemente todas as coisas.”³⁶

Uma outra característica importante na análise de Taguieff é a conformação de um padrão retórico maximalista e radical por parte do pensamento tradicionalista. O maximalismo adota a estratégia retórica de preferir o contrário ao intermediário, do injusto extremo ao meio, da afirmação radical à possibilidade da negociação, de tal forma que há um quê cristão de se optar pelas extremidades à “vida morna”. Para Taguieff, inclusive, é esta estilística radical que irá se manifestar nas influências que o pensamento nietzscheano deixou como herança e menos o seu lado doutrinário³⁷. Outrossim, retomando a distinção analítica do tradicionalismo, torna-se importante avaliar que o pensamento nietzscheano aparece com um duplo viés, o de crítica, mas também o de superação. Apesar de negar a metafísica finalista e a filosofia da história, é possível observar um projeto difuso de uma superação à decadência moderna. Nietzsche, no entanto, não é apenas uma “ave agourenta” que no alto de um penhasco solitário emite seu canto de horror e desprezo aos homens da modernidade.

“É quando o pensamento de Nietzsche evolui no sentido de uma radicalidade antimoderna crescente, a partir de 1883-1884, que ele refaz os caminhos, sabendo-o ou não, da crítica tradicionalista de origem contra-revolucionária. Isso a ponto de reencontrar seus motivos positivos principais: o valor-norma de ordem hierárquica, a visão do eterno retorno onde ganha nova vida a teoria dos ciclos.”³⁸

Argumentamos que é possível a conformação de uma teleologia em Nietzsche, enquanto projeto político. Veremos no próximo item que toda a subversão e

³⁶TAGUIEFF, Pierre-André. O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo: Nietzsche na retórica reacionária. In: BOYER, Alain et. al. *Por que não somos nietzscheanos*, 1993, p.223.

³⁷Como iremos observar, posteriormente, no entanto, essa proposição é contestável, notadamente acerca do objeto de nossos estudos que se dá na análise da teoria política pós-moderna. Se tal apropriação notadamente estilística pode ser vista na influência nietzscheana no início do século XX, tal já não se dá tão somente nos escritos pós-68.

³⁸TAGUIEFF, Pierre-André. O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo: Nietzsche na retórica reacionária. In: BOYER, Alain et. al. *Por que não somos nietzscheanos*, 1993, p.225.

crítica nietzscheana aos valores não foi uma crítica *per se*. Há também ali um projeto e é por sobre as formas pelas quais ele irá difusamente elaborar este projeto que nos dedicaremos a analisar no próximo capítulo, notadamente no item 3.2.

“Já não amo, pois, senão o país dos meus filhos, a terra incógnita entre mares longínquos: é essa que a minha vela deve incessante, procurar.

Em meus filhos quero remediar o ser filho de meus pais; e, no futuro todo, quero remediar este presente.”³⁹

“A verdade é que sempre nos sentimos atraídos para o alto, isto é, para o reino das nuvens: lá colocamos os nossos manequins de mil cores, e chamamos-lhes deuses e Super-Homens.”⁴⁰

3 – História e Teleologia

3.1 - Filosofia Política e História

A análise sobre a questão da História em Nietzsche deve passar antes pela análise da interlocução sobre a qual Nietzsche estabelece seus conceitos. Neste sentido, o núcleo central de crítica se faz em torno da filosofia da história hegeliana. Notadamente é a partir da filosofia hegeliana da história que Nietzsche efetua a sua contrafação teórica. Além disso, há também de se ressaltar, neste quadro, o desenvolvimento da historiografia alemã, enquanto desenvolvimentos, por vários matizes, a partir do núcleo básico hegeliano. Neste sentido, torna-se importante que

³⁹ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.109.

⁴⁰ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.115.

façamos uma breve incursão em Hegel para que possamos entender as considerações nietzscheanas acerca do processo histórico.

3.1.1 - Estado e História em Hegel

É sabido que a projeto hegeliano da filosofia da história é marcado pela proposta de reconciliação e integração, dentro de um contexto de ruptura epistemológica. Escrevendo num momento crítico da história européia, Hegel se vê cercado por processos dos mais variados, notadamente aqueles desencadeados pela revolução e pela emergência do racionalismo iluminista. Como pontua Richard Bernstein, “*Hegel's quest is marked by the desire to show that a new mediated integration, a new self-differentiated totality – in which all oppositions are reconciled – is in the process of emerging.*”⁴¹ Neste projeto, tanto a sua filosofia do direito quanto a sua filosofia da história aparecem como elementos de reconciliação. Os elementos das duas se interagem num processo dialético que culmina na figura do Estado enquanto síntese final. Na filosofia do direito hegeliana, o nível da *sociedade civil* é um estágio incompleto no desenvolvimento do espírito. A esfera da mediação das carências, mesmo que regida pela universalidade do direito, bem como ampliada espiritualmente pelas possibilidades de relações de integração proporcionadas pelas corporações é um estágio de restrição às potencialidades de desenvolvimento material e espiritual, ou seja, a representação liberal da sociedade, materializada pelas relações descentralizadas dos agentes (mercado) não realiza a política na sua totalidade. Nas palavras de Rosanvallon [2002:199]:

⁴¹ BERSTEIN, Richard. *The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*, 1995, p.293.

" A esfera da política é para ele, apenas um dos dois momentos da consciência objetiva, somente um dos dois meios de realização do universal. Por isso, compreende a questão do mundo moderno como a da oposição entre o Estado (no qual o indivíduo é diretamente universal) e a sociedade civil (na qual o indivíduo só realiza o universal indiretamente)."⁴²

Em Hegel, de forma completamente diferente da simples prescrição funcional, o Estado aparece como a consumação da história ou em seus termos, "o estado é a realidade em ato da idéia moral objetiva". É nele que se revela o espírito como vontade. O estado enquanto sociedade civil é um nível incompleto pela ausência de uma organicidade moral. Na esfera da sociedade civil, é o interesse descentralizado que promove a interação, sendo pois facultativa a união dos seres.

"Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então é só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal."⁴³

É somente no Estado que o homem adquire a sua liberdade concreta. Estabelece-se no estado a integração final pois no estado, na união e no propósito da integração os indivíduos se encontram não apenas na condição mediadores de carências múltiplas mas como seres que se reconhecem como parte de um todo maior, normatizado pela lei, pelo costume e pelo dever, característica última fundamental para essa organicidade. A característica central é que nele se encontra o direito e o dever

⁴² ROSANVALLON, Pierre. *O liberalismo econômico: história da idéia de mercado*, 2002, p.199. Tal proposição é importante para compreendermos um salto analítico na proposição hegeliana. Adam Smith, da mesma forma que Hegel, observa a assimetria entre as relações do capital e trabalho [Cf. SMITH, Adam. *A riqueza das nações*, Vol I, Livro I, Cap. VIII, 1983, p.93.] bem como o embrutecimento do trabalhador advindo da divisão do trabalho [Cf. SMITH, Adam. *A riqueza das nações*, Vol II, Livro V, Cap. I, 1983, p.213-4.], porém não encontra no Estado um elemento para dissolução de tais problemas, retirada a questão educacional, à qual em Smith deve ser feita através de uma parceria entre a sociedade e o Estado.

⁴³ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, 1976, p.217.

numa relação dialética, tendo a liberdade pessoal do homem como seu único princípio. "Ao procurar cumprir o seu dever, o indivíduo deve encontrar também o que é seu interesse pessoal e sua satisfação, de modo que, da sua situação no Estado, lhe advém um direito que da coisa pública faz sua coisa particular."⁴⁴ O estado é a consumação de um processo histórico. Tal processo não é indeterminado, não é um fazer-se aleatório, como resultante das interações entre o homem e a natureza. Ele segue o curso de uma razão, de um propósito a se realizar. Além disso, não é apenas um nível ou superação idealista da sociedade civil. É o fruto de uma razão pré-existente que guia o curso da história.

"Não se pense, porém, que a história universal é o simples juízo da força, quer dizer, da necessidade abstrata e irracional de um destino cego; antes sendo em si e para si razão, e como o seu ser para si é no espírito um saber, a história é, de acordo com o conceito da sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal."⁴⁵

Hegel vê no estado um elemento regulador e nas suas próprias palavras um elemento adestrador das paixões humanas. Tal processo se dá quando o estado assume a consciência de si, o seu fim e a partir daí atua no sentido de se constituir como um organismo, criando instituições para a concretização deste fim. E tal processo dialeticamente é acompanhado pela consciência individual que se realiza na finalidade consciente do Estado.

"... um Estado é bem organizado e forte em si próprio quando o interesse particular dos cidadãos se encontra unido ao fim geral do Estado, quando o interesse particular e o fim do Estado encontram um no outro a sua satisfação e a sua realização. [...] Essa unificação, porém, só se torna real quando o Estado toma consciência — do fim geral e cria um sem-número de instituições adequadas a

⁴⁴ HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito, 1976, p. 228.

⁴⁵ HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito, 1976, § 255.

esse fim. Por outro lado, tem de lutar contra os interesses particulares e contra as paixões, submetendo-os a um longo, quão difícil adestramento."⁴⁶

Tendo sido o posto o estado como o nível de consumação histórica, como realização da razão universal pré-existente, devemos tentar agora entender melhor este conceito. Ora, o que está por trás de tal formulação que postula o próprio fim da história? O desavisado se surpreenderá, pois a resposta é Deus. Na verdade, o que temos aqui é o plano de Deus realizado na sua materialidade histórica, o *logos* se realizando na Terra⁴⁷. A evolução histórica está na verdade calcada por uma plano de Deus, plano este racional e pré-existente, que visa integrar os homens na realização da universalidade. Não é atoa que Hegel tenha sido atacado por diversos teólogos por sua teoria, que não deixa de ser panteísta. E, trilhando por este caminho, certamente encontra-se uma solução, mesmo que reacionária para o problema do mal na história.

"A reconciliação que Hegel tentou na sua Filosofia da História era de um muito diverso tipo de pensamento. Ele aceitava a ordem dada das coisas; via nela a verdadeira substância ética. Não tentou repelir os males, as misérias e os crimes do mundo histórico. Tudo isso é aceito. Contudo, ele tenta justificar a dura e cruel realidade. Do ponto de vista do pensamento especulativo o mal não aparece com um fato acidental ou como uma horrível necessidade."⁴⁸

⁴⁶ HEGEL, Friedrich. Lições de filosofia da história. In: DENNIS, Henri. *A formação da ciência econômica*, s.d., p.375.

⁴⁷ De fato, o esquema de filosofia da história elaborado por Hegel possui uma origem cristã bem anterior e se liga aos escritos milenaristas do italiano Joaquim de Fiore no século XII. O esquema fiorino visava interpretar o mundo a partir do conceito da trindade. Haveria uma primeira idade anterior à "graça" (antes de Cristo, ligado aos leigos e ao casamento e sob o signo do Pai), uma segunda idade sob a égide da "graça" (o tempo marcado pela vinda de Jesus e sob seu signo, 'do filho') e uma terceira idade, sob o signo do espírito no qual habitaria uma "graça maior". O esquema de Fiore foi por diversas vezes reinterpretado desde então. Hegel o adaptou à sua filosofia da história no sentido de afirmar o período pós-reforma protestante como sendo o período do Espírito, período no qual Deus se realiza ultrapassando a anterior idade ligada à égide do Filho, vivenciada na Idade Média. Acerca deste tema e outras variações milenaristas, c.f. DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*, notadamente nos capítulos 2 e 19.

⁴⁸ CASSIRER, Ernst. *O mito do estado*, 1976, p.276.

Ora, se a razão é o guia fundante do processo do desenvolvimento histórico, ela só se materializa na ação concreta do homem. No primeiro momento, encontramos uma abstração, uma generalidade, uma possibilidade. Ela enquanto materialização só se constitui no homem e na ação humana, ação essa que é calcada pela necessidade, desejo, inclinação e paixão humana. Se há uma forte crítica ao idealismo hegeliano, há de se notar que ele mesmo adverte metodologicamente para o caráter abstrato de sua formulação quanto ao movimento do espírito.

"A primeira coisa que observamos — algo que já foi enfatizado mais de uma vez antes, mas que não se pode repetir muitas vezes, pois pertence ao ponto central de nossa investigação — é a natureza geral e abstrata daquilo a que chamamos princípio, objetivo final, destino ou natureza e conceito de Espírito. Um princípio, uma lei é algo implícito que, como tal, por mais verdadeiro que seja em si, não é totalmente real. Objetivos, princípios e similares estão inicialmente em nossos pensamentos, nossa intenção interna. Ainda não são uma realidade. O que existe em si é uma possibilidade, uma disposição. Ainda não saiu de sua condição implícita para a existência. Um segundo elemento deve ser acrescentado para que se torne realidade, ou seja, atividade, atuação, realização."⁴⁹

No processo de desenvolvimento histórico, na interação entre os homens, verifica-se um processo sinérgico, algo parecido com a mão invisível smithiana⁵⁰, mas sem um conteúdo moral ou de eficiência pré-determinado. Quando os indivíduos interagem, suas ações "satisfazem a seus próprios interesses, mas alguma coisa mais é realizada nisso, algo latente na ação, ainda que não presente em sua consciência e não incluído em seus planos."⁵¹ E neste processo no qual a resultante das ações é algo mais do que o planejado previamente temos o inesperado à consciência individual, a

⁴⁹ HEGEL, Georg Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da História*, 2001, p.68.

⁵⁰ A famosa passagem de Adam Smith na qual ele fala sobre o conceito da mão invisível pode ser vista em [Cf. SMITH, Adam. *A riqueza das nações*, Vol I, Livro IV, Cap. II, 1983, p.379-80]. A idéia, numa versão mais ampla, não é nova e podia já ser vista no seu núcleo central na *fábula das abelhas* de Mandeville. A idéia é a de que os agentes econômicos, atuando de forma descentralizada, sem impedimentos, buscando maximizar seus interesses, de forma egoísticamente focada, acabarão maximizando a riqueza da sociedade, mesmo que não atuando intencionalmente para tal. Mais do que isso, a atuação deste mecanismo como alocador de recursos faz com que o mercado se apresente não só como um mecanismo econômico pura e simplesmente, mas também como um elemento central que irá definir como a sociedade irá se estruturar.

⁵¹ HEGEL, Georg Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da História*, 2001, p.75.

revelação do propósito do espírito. Tal processo há de notar é acompanhado no desenrolar dos acontecimentos por um certo tipo de ação específica, característico de um determinado tipo de agente histórico, qual seja, “o herói”. Estes indivíduos especiais possuem a capacidade de captar e de realizar o desígnio da história. São eles que a realizam e mais, são eles que a alteram através da criação do novo. Captam o esgotamento das potencialidades morais de uma determinada histórica e imprimem um novo rumo aos acontecimentos, por muitas vezes, através da violência, buscando na ação realizar o desígnio de suas paixões, porém, concomitantemente realizando a necessidade histórica de superação. "Esses grandes homens parecem apenas seguir sua paixão e sua vontade arbitrária. Mas eles buscam a proposição universal, só este é seu *patos*. Precisamente a paixão foi a energia de seus egos, sem ela não teriam sido capazes de realizar nada.."⁵² A partir daí, Hegel identifica um fim único tanto para paixão quanto para a idéia. Na dialética da idéia universal com a ação particular, porém decisiva da ação humana, realiza-se o devir histórico. E aqui então encontramos um elemento extremamente complexo na teoria hegeliana da história — a amoralidade. O processo histórico, da forma como Hegel o coloca é em si mesmo a moral, ou seja, ele tem uma consumação, qual seja o estado, porém o caminho ao qual lá se chega pode ser determinado pelas mais variadas barbáries. Neste processo, elimina-se a discussão prévia entre considerações egoístas ou altruístas, entre bem e o mal; trata-se aqui de uma marcha, de um devir no qual os homens os homens são os protagonistas da dramaturgia pré-determinada pela razão. A partir daí, temos lugar cativo para um Hitler ou um Stálin, companheiros de um César como a seguir poder ver.

⁵² HEGEL, Georg Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da História*, 2001, p.80-1.

"Isso pode ser chamado *astúcia da razão* — porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A idéia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos."⁵³

A filosofia hegeliana da história é caracterizada por uma determinação. É o processo que se dá na medida em que espírito procura se conhecer e neste conhecimento molda o mundo. A história é caracterizada por estágios nos quais o espírito se reconcilia com o novo conhecimento adquirido e pelo novo patamar de liberdade, mas também é caracterizado pela ruptura, pelos momentos nos quais o espírito se abre a um superior conhecimento de si mesmo. Este processo de ruptura é realizado por determinados seres especiais, figuras que se destacam na história pela sua ação efetiva no rumo de alterar os rumos dos acontecimentos e criar o novo. Estes indivíduos, sem o saber, realizam o movimento do espírito rumo à liberdade. Apesar de Nietzsche nos apontar também para a importância destes homens especiais ao longo da história, sua teoria irá se manifestar para uma profunda reavaliação dessa posição hegeliana.

3.1.2 – A reversão hegeliana da História em Nietzsche

As preocupações de Nietzsche acerca da história se manifestam desde a sua adolescência. Na verdade, seu primeiro trabalho histórico-filosófico, *Fatum e História* data de 1862, quando ele tinha apenas 17 anos. Neste ensaio, já encontramos um proto-desenvolvimento da idéia do eterno retorno e já encontramos também uma crítica à filosofia da história.

⁵³ HEGEL, Georg Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da História*, 2001, p.82. A versão correlata que encontramos em DENNIS, Henri. *A formação da ciência econômica*, s.d., p.390 complementa a passagem citada com o seguinte trecho: “César tem de realizar o necessário, dando o golpe de misericórdia à liberdade moribunda. Ele próprio perece na luta, mas o necessário permanece: a liberdade conforme com a idéia realiza-se sob a contingência exterior.”

Em Nietzsche a história não tem um propósito claro e nem identificável. Ver na história, com o faz Hegel, a realização da justiça e do direito é algo abominável. A proposta hegeliana da reconciliação e reintegração é apenas mais uma versão cristã, transfigurada em razão, para a idéia da providência divina. O que Hegel acha ser a consumação da idéia, qual seja o Estado, é na análise nietzscheana tão somente um estado prussiano inchado e bem policiado, certamente algo bem distante de uma suprassunção balizada pela liberdade. A história em Nietzsche se liga ao acaso, ao aleatório, ao difuso, não existe essa metafísica de um processo transcendente que guia a ação dos homens. Não há um propósito transcendente que possa guiar a ação dos indivíduos, não há um sentido na existência. Tais sentidos e propósitos são criados pelos próprios homens. Trata-se da idéia de um vazio, qual seja, a idéia de que não existe um sentido na vida além do próprio prosseguimento da vida. Os indivíduos interagem de forma descentrada buscando cada um dar um sentido à sua existência e dar fins e propósitos à sua vida. A teoria Nietzscheana monta um quadro analítico no qual a ação dos indivíduos e o livre-arbítrio dessas ações se torna o centro. Obviamente há de se destacar que a idéia renascentista da *virtu* serve como um dos elementos constitutivos de seu conceito de super-homem. E entrando neste mérito, há de se ver também que a *fortuna* (a predeterminação do destino) atua como um elemento que contrabalança as possibilidades da ação. De qualquer forma, ao esvaziar o conteúdo metafísico da teoria hegeliana, Nietzsche procura dar ênfase à responsabilidades dos agentes por sobre seus atos.

“Tudo seria de resto muito bom, se não fosse também absurdo falar de 'história universal' (*Weltgeschichte*) a supor que houvesse um fim universal, nos seria impossível conhecê-lo, pois somos pulgões e não os senhores do mundo. Toda sacralização de idéias gerais e abstratas como: Estado, povo, humanidade, processo universal, traz consigo o inconveniente de tornar leve

o fardo do indivíduo e de limitar a sua responsabilidade.”⁵⁴ (II. 1 29[74]392-393)

A concepção de um curso demarcado por uma providência, por uma razão, por uma divindade retira dos homens a responsabilidade de seus atos. Essa concepção faz com que as pessoas atribuam os resultados das ações a uma entidade metafísica, facilitando-lhes a denegação de suas responsabilidades. O curso da história, em Nietzsche é desregrado e sem finalidade. Se existe um plano da história, este deve ser encontrado e pesquisado nas ações dos “grandes homens”, mas não que estes tenham sido guiados por uma suposta “astúcia da razão”, mas sim que agiram através e tão somente a partir de seus próprios desígnios. E é neste ponto que encontramos uma profunda diferença entre a questão do “herói” nos dois autores. Porém ela não é a única. Nietzsche faz uma denúncia franca ao historicismo de sua época bem como da anterior no sentido de que a história até então tenha sido escrita pelos vitoriosos. Na historiografia hegeliana, tal crítica ainda assume um caráter mais radical na medida em que tal história baseada no vitorioso é ainda justificada por uma “razão”, uma racionalidade explicativa — o movimento do espírito rumo à liberdade. Neste processo de justificação, a história passa a ser sistematicamente falsificada de tal forma a fazer com que ela traga a justificação moral. Sendo assim, associa-se o corrupção e virtude respectivamente ao declínio e ao desenvolvimento de um povo e mostra-se o apogeu deste mesmo povo como sendo consequência de uma retidão moral. Da mesma forma, os grandes homens da história, fazendo-os agir sempre a partir de fortes crenças em detrimento de suas “imoralidades”, bem como de outros comportamentos, acima de tudo, retirando-se-lhes o livre-arbítrio. Neste quadro, retira-se a possibilidade de uma história contra-fatual, da análise de possibilidades alternativas. O dado passa a ser o

⁵⁴NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos e aforismos. In: *Escritos sobre história*, 2005, p.240.

resultado inevitável daquilo que o gerou. A história se torna então refém da fatalidade factual.

“Parece que somente nos servimos da História para sempre chegar à mesma conclusão: 'esta ou aquela forma desapareceu, por conseguinte, ela está refutada'. Como se o fato de morrer fosse um objeção, ou seja, uma refutação! — O que prova o desaparecimento da última organização aristocrática? Seria, por acaso, que não temos mais *necessidade* de uma tal organização?...”⁵⁵ (XIV 16[17]240)

Tais considerações são de extrema importância porque elas se colocam em defesa de uma história aberta, de uma ausência de consumação, da ausência de um *telos* necessário. A análise nietzscheana quebra com a idéia de um progresso necessário do fluxo dos acontecimentos históricos. A idéia de crise em Hegel é sempre resolvida por uma supressão da idéia rumo a um novo patamar de sua compreensão e efetividade no caminho para a liberdade. Ou seja, a história passa por crises, mas as mesmas são apenas um sinal de uma reorganização futura num estágio posterior. É a idéia do *one step back, two steps forward*. A história processa suas contradições e dialeticamente busca um nível superior de síntese. Em Nietzsche não existe este devir obrigatório rumo à níveis superiores. A história pode regredir e este regredir não é necessariamente um passo para uma etapa posterior. A história em Nietzsche é vista como um processo brutal e desprovida de um sentido maior.

“A maneira gótica de Hegel quando toma o céu de assalto (– Epigonalidade). Tentativa de introduzir uma espécie de razão na evolução: – eu estou no extremo oposto, vejo inclusive na própria lógica uma espécie de desrazão e de acaso. Esforçamo-nos para compreender como foi na maior desrazão, quer dizer, na ausência de qualquer razão, que se produziu a evolução que leva até o homem.”⁵⁶ (X 26[388]280)

⁵⁵NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos e aforismos. In: *Escritos sobre história*, 2005, p.339.

⁵⁶NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos e aforismos. In: *Escritos sobre história*, 2005, p.243.

A idéia de um sentido histórico, em Nietzsche, é apenas uma forma de se mascarar uma teologia e tal deve ser desmascarado para que se possa entender o homem como fenômeno fortuito interagindo no palco histórico. Por outro lado, no entanto, notadamente em seus últimos escritos, é possível encontrar uma espécie de projeto histórico em suas formulações.

3.2 – Teleologia e Projetos

Pelo que foi exposto e pelo que iremos ainda pontuar, devemos considerar que, dada a sua singularidade, a tarefa de enquadrar o pensamento nietzscheano em uma tipologia apresenta-se como algo extremamente complicado. No capítulo anterior, observamos determinados caracteres de seu pensamento que nos induziria a enquadrá-lo como um conservador ou um pensador de retórica reativa à maré progressista que ainda perdurava na Europa do final do século XIX. Mas havia, por outro lado, em toda esta retórica um *leitmotiv* altamente revolucionário e radical. Como muito bem colocam Luc Ferry e Alain Renault (1993):

“Porque a dialética socrática lhe parece ter atingido seu acabamento no culto moderno da razão, porque a preocupação ‘vulgar’ de neutralizar as distâncias, transmitida por Sócrates à modernidade por intermédio do cristianismo, teria sido levada ao seu cúmulo por Rousseau, pelas declarações dos direitos humanos, depois pelo socialismo, Nietzsche só podia fazer profissão de um antimodernismo radical.”⁵⁷

E tal anti-modernismo não era só um “anti” mas também um projeto para um “pós” —um plano para o futuro, uma teleologia muito bem preparada; aliás a obra de Nietzsche é toda ela um grande projeto. Sua tarefa é a de desestruturar as bases da

⁵⁷ FERRY & RENAULT, O que precisa ser demonstrado não vale grande coisa, In: *Porque não somos nietzscheanos*, 1993, p.138.

sociedade tradicional, notadamente a européia, abrindo espaço para o surgimento de um novo homem e de uma grande política. “O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra — a *compulsão* à grande política.”⁵⁸ Nietzsche será aquele servo dionisíaco que abrirá caminho para o retorno das forças criativas da deidade.

3.2.1 - A categoria da Ação

A moralidade moderna é para Nietzsche aquele grande dragão que já não mais rende graças a Deus. É a grande besta que vocifera: “tu deves!” É necessário um grande Leão para enfrentá-la; um felino que diga: “Não! Pois EU quero!” e com este gesto dar vida à liberdade. Criar, agir e assim se tornar autônomo, pois aos olhos do poeta-filósofo, a moral é o oposto da autonomia. A moral estreita as perspectivas e implanta a necessidade de horizontes limitados.

Mas a moral a que se refere Nietzsche é a moral dos fracos que se implantou no ocidente. Ela é fruto também da necessidade de ordenação logística que um grande contingente de massa humana requer. Ela é basicamente necessária ao “populacho”. O que basicamente Nietzsche condena é o fato dessa moral se tornar dominante e circunscrever em seu bojo indivíduos de espíritos elevados, nobres imbuídos de vontade de poder. A questão política central para ele será o desenvolvimento de uma nova casta que governe a Europa — de uma nova nobreza. “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática — e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido.”⁵⁹ Nietzsche clama por

⁵⁸ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, 1992, p.114.

⁵⁹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, 1992, p.169.

vontade de poder, por homens que possam contemplar todo o peso e horror de seu destino enquanto tragédia e mesmo assim permanecerem impassíveis frente à tempestade que os agride. Homens que possam colocar em suas mãos o peso de determinar o seu próprio destino: homens de ação e não homens de comportamento.

“Nós, que somos de outra fé — nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos *nós* as nossas esperanças? [...] Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou ‘história’ — o absurdo do ‘maior número’ é apenas sua última forma —: para isso será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado.”⁶⁰

Uma nova aristocracia, não um despotismo — eis o seu desejo. Uma nova nobreza não mais calcada nos laços de sangue e na origem, mas uma nobreza imbuída de vontade de poder. Uma casta de nobres que possa contemplar toda a beleza e ferocidade da existência e do porvir e com suas mãos fincadas na história traçar os rumos de seu próprio destino. Uma nobreza que se afirme perante a vida ou, em outros termos, retomando Maquiavel, uma nobreza imbuída de *virtu*.

“Colaboradores que ceifem e descansem com ele, eis o que busca Zaratustra. Que se importa ele com rebanhos, pastores e cadáveres?”⁶¹ Percebam aqui a diferença: Zaratustra precisa de colaboradores que ceifem com ele. Colaboradores agem por sua livre escolha e em uma relação de simetria uns com os outros: são eles os sujeitos de toda a ação. Já as ovelhas não agem, comportam-se frente àquele que guia o

⁶⁰ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.103.

⁶¹ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.32.

rebanho. E a relação que se estabelece neste último caso é que as ovelhas são elas o objeto da ação⁶².

A categoria da ação é aqui vista como o elemento que impõe movimento à história — é dinâmico. E é interessante perceber como a teleologia nietzscheana não almeja chegar a um *topos* “no qual”, mas sim em um *topos* “a partir do qual” o humano possa se exceder, libertando sua vontade de poder⁶³. É todo um desencadear de forças que se coloca em movimento — forças essas que inequivocamente se centram em um prisma assimétrico. Não é a igualdade social, nem a ausência do reino da necessidade ou da opressão que aqui se fala, mas na libertação das forças internas, da vontade de poder daqueles raros homens superiores. Abolir a exploração neste sistema é, muito antes, um atentado à própria vida, como podemos perceber na seguinte passagem:

⁶² E maior é o desespero de Nietzsche frente à democracia pois nela tudo se dissolve em nivelamento e o sujeito da ação não é mais o homem, mas o grande dragão, o “tu deves!”.

⁶³ Muito se tem falado sobre uma certa identidade entre o pensamento político de Nietzsche e de Hannah Arendt. Danna Villa e Ansell-Pearson, por exemplo, advogam este paralelo. De fato, a teoria da ação de Arendt é bem semelhante ao que nos fala Nietzsche. A ação, segundo Arendt corresponde à condição humana da pluralidade e esta, para ela, é a condição — *conditio per quam* — de toda a vida política. Juntamente com as outras duas entidades que para ela compõem a *vita activa*, respectivamente o trabalho e o labor, a ação está relacionada com as condições gerais da vida humana: natalidade e mortalidade. “A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja para a história.” [ARENDR, *A Condição humana*, 1991, pp.16-7.] Trata-se da categoria central para o pensamento político, a mais intimamente relacionada com a questão do novo. Tanto Arendt quanto Nietzsche são anti-modernos e procuram denunciar a degenerescência humana advinda de tal processo de modernização. E ambos recorrem ao mundo helênico como forma de resgatar uma forma modelar de convivência humana. Por outro lado, é exatamente neste ponto que encontramos um grande nó a este paralelo. Enquanto o horizonte nietzscheano se centra na Grécia pré-socrática e na tragédia dionisíaca, dando ênfase à esteticidade de tal momento, Arendt vai buscar no ágora democrático grego o seu horizonte modelar. É na Grécia do século V ac. que nasce a política para Arendt. E podemos entendê-la como a discussão e o questionamento público daquilo que era o bom governo. É o questionamento ao instituído, ao “sagrado”, ao “eterno” e “natural” estabelecido no que tange ao *nomos* que guia a vida da sociedade. O viver numa *polis*, o ser político possuía o seguinte significado: que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da violência ou da força. No *ágora*, os cidadãos se encontravam e se tinham como iguais, espaço este totalmente diferente da família. Como se pode perceber, a um primeiro passar de olhos, tal não é necessariamente o caso em Nietzsche. A ação em Nietzsche pode englobar a categoria da violência e o seu *ágora* é aquele demarcado pela inebriante partilha patrocinada pela intervenção dionisíaca na tragédia e não propriamente no *ágora* da democracia ateniense. E se deduzirmos da premissa comunicativa arendtiana um aumento progressivo e mútuo do conhecimento perceberemos que tal premissa vai de encontro à teoria nietzscheana da ação, dado que o conhecimento ali é o assassino da ação. Uma boa discussão sobre o assunto pode ser vista no trabalho de Lawrence J. Biscowski, *Politics Versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger*.

“... e vida é precisamente vontade de poder. Em nenhum outro ponto, porém, a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento; em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o ‘caráter explorador’ — a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida.”⁶⁴

No tocante à economia política, devemos anotar também a crítica nietzscheana à homogeneização humana decorrente do modelo centrado antropologicamente no comportamento econômico. Para ele, a predominância de uma economia monetária e de uma concepção abstrata e a-histórica do homem daí derivada só conduz a um empobrecimento do homem (*self*) e da cultura. A seguinte passagem de Gregory Bruce Smith (1996) ilustra tal fato:

*“Nietzsche tried, at a time when genuine praxis was in danger of being replaced by the administration of things or the “invisible hand’s” autonomous determination of merely economic man, to give praxis a new dignity and autonomy. [...] In the face of ever-encroaching uniformity, Nietzsche tried to radically rethink the basis for the reemergence of significant diversity and difference.”*⁶⁵

3. 2.2 – Para além do bem e do mal

Como vimos anteriormente, Nietzsche teceu uma grande meada para chegar aos fundamentos gênicos da moralidade ocidental. Ao fazer isso, não era suficiente que se afirmasse: a moralidade é uma construção, mas sim que a dicotomia bem/mal no qual ela se sustenta é uma das hierarquizações possíveis dentro de uma tipologia de valores.

⁶⁴ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.171. A essência da vida em Nietzsche está centrada no conceito de vontade de poder. Ora, tal conceito só pode se expressar e se manifestar a nível macro através de um princípio assimétrico. Da manifestação da vontade de poder no mundo surge a diferença pois a dominação só se faz no pressuposto de um subjugar, de um “se impor”. Nada mais contra a própria essência da vida do que do que artificialmente amordaçar a manifestação da vontade.

⁶⁵ SMITH, *Nietzsche, Heidegger, and the transition to postmodernity*, 1996, p.168.

Ele não nega a existência do bem e do mal; ele apenas mostra que a moralidade erigida sob tais princípios não é *a* moral, mas tão somente *uma* forma do agir moral.

O seu convite é um chamado à superação dos valores do bem e do mal, de um *estar além*. Ultrapassar a própria metafísica que se funda justamente nessa oposição necessária entre valores. Mas este *estar além* não é um estado não-referenciado, é tão somente um agir guiado por outros princípios. E para Nietzsche, é a vida, o existir levado às suas últimas conseqüências, que se coloca aqui como horizonte normativo. Vejamos a seguinte passagem: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie...”⁶⁶ Ou seja, se uma inverdade está mais apta a sustentar e cultivar a vida [enquanto vontade de poder] do que uma verdade ela é não só moralmente justificável como também efetivamente correta⁶⁷.

⁶⁶ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, 1992, p.11.

⁶⁷ Se atentarmos bem para essas idéias iremos perceber rapidamente a presença de um certo darwinismo [apesar de Nietzsche debochar da cientificidade darwinista] empregando esta abordagem de valorizar aqueles princípios que mantenham a vida como norteadores do agir. Bem claro está que temos aqui uma versão mais sofisticada de darwinismo social dado que não se trata aqui da vida enquanto mero existir orgânico, mas vida enquanto vontade de poder manifesta. Também aqui encontramos algo semelhante à idéia maquiaveliana de trabalhar as questões do poder [da política] em termos de uma moral estratégica diversa daquela que norteia as demais relações ordinárias do cotidiano. É interessante perceber aqui, no entanto, que Nietzsche difere de Maquiavel quanto à atribuição valorativa que dá à aristocracia [ou o príncipe] e ao povo. Para este último, a questão da estabilidade é deveras importante e, como nos mostra os seus *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, é nos regimes onde o povo detém as funções legislativas e deliberativas [república] que a estrutura social se mantém mais estável. Se não vejamos: “Um povo que tenha o poder, sob o império de uma boa constituição, será tão estável, prudente e grato quanto um príncipe. Poderá sê-lo mais ainda do que o príncipe, reputado pela sua sabedoria. De outro lado, um príncipe que se liberou do jugo das leis será mais ingrato, inconstante e imprudente do que o povo. A diferença que se pode observar na conduta de um e de outro não vem do caráter — semelhante em todos os homens, e melhor no povo; provém do respeito às leis sob as quais vivem, que pode ser mais ou menos profundo.” [MAQUIAVEL, *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, 1994, p.180.] Trata-se de uma diferença de móveis da ação: para Maquiavel, o que move a aristocracia e o príncipe é o desejo de domínio, já o povo é o “o desejo de não ser degradado — portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade.” [MAQUIAVEL, *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, 1994, p.33.] Maquiavel reconhece a primazia valorativa do príncipe no sentido de criar novas instituições e promulgar leis, ou seja, agir. Já o povo é aquele que na constância mantém as instituições e assim glorifica seus legisladores. Já em Nietzsche é a preservação e enaltecimento dessa vontade de poder, deste desejo de domínio em termos de Maquiavel, que é o importante. É a própria manutenção da essência viva da ação

De toda forma e sempre, tem-se aqui uma suspeita da verdade enquanto idéia pura, enquanto conceito absoluto. E questiona inclusive o estatuto epistemológico da verdade em relação à aparência, quebrando assim com a estabilidade das certezas: “Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar de uma vez por todas, da sedução das palavras!”⁶⁸ Tal idealismo para Nietzsche é exatamente vício, é antinatureza, pensamento fechado. É contra a circularidade das verdades e da moral que as circunscreve que aquele homem iria se insurgir e invocar uma nova era de possibilidades:

“No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: ‘avante! Também a nossa moral é coisa de comédia!’ — teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do ‘Destino da Alma’; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência!...”⁶⁹

3.2.3 – A Proposição Dionisíaca enquanto Projeto

A transcendência não está nos céus — no universo nietzscheano a superação está no próprio solo onde pisamos⁷⁰. E é na arte, notadamente na poesia e na música que se pode descortinar a maestria humana tornada divina. Os helenos já sabiam disso com a sua tragédia. Não é a razão, mas é a estética; não é a filosofia, mas a arte que conduz o

criadora que é o fundamental e tal fenômeno possui intrinsecamente uma denotação positiva em si: ela se autojustifica. Maquiavel, por outro lado, desenvolve todo um arcabouço estratégico centralizado na experiência histórica dos povos no sentido de fornecer a seus leitores instrumentos para o alcance e a manutenção do poder. Valorativamente, porém, ele dá primazia ao povo neste processo dado que ele é intrinsecamente um agente social que se move pela busca à estabilidade, à consecução livre em paz de seus objetivos.

⁶⁸ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, 1992, p.22.

⁶⁹ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*: um escrito polêmico, 1987, P.16.

⁷⁰ A idéia metafísica de transcendência pressupõe uma subjetividade centrada em um sujeito uno e de certa forma coerente.

homem a exceder-se e a transbordar-se em um horizonte glorioso. Somente no reencontro com o mítico, com o primevo e com o atávico que o coro ditirâmico proporcionava, orquestrado pelos sátiros dionisíacos, que o homem poderia se confortar perante o niilismo da existência. Não através da razão, mas através da poesia — o elemento capaz de se colocar e até mesmo ultrapassar a perda de Deus⁷¹.

Através da música, o jovem Nietzsche reconhecendo em Richard Wagner tal potencial mobilizador, iria se juntar a este em um projeto de superação e redenção dionisíaca. E fortes eram as razões que desencadeavam tal empatia, como mostra Ansell-Pearson:

“O teatro não tinha camarotes ou círculos para representar as diferenças sociais e não proporcionava mero entretenimento comercial, mas combinava todas as artes em uma nova unidade, que incluía a poesia e a filosofia, a música e a pintura e o culto religioso. Foi por estas razões que, a princípio, Nietzsche viu a arte de Wagner como aquela capaz de oferecer ao homem moderno a possibilidade de uma experiência dionisíaca da unicidade e harmonia universais.”⁷²

Posteriormente Nietzsche romperia suas relações pessoais com Wagner, mas seu louvor a Dionísio continuaria. Em 1988, em suas considerações autobiográficas de *Ecce Homo*, pouco antes de perder a sanidade mental, ele reafirmaria: “Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo.”⁷³

No fundo, perpassando a modernidade havia toda uma seriedade e pose, as quais Nietzsche ridicularizava. O seu ceticismo irônico era ao fim de tudo o deus Dionísio falando por ele. Todos estes valores modernos deveriam ser questionados — onde estava ali o divertimento lascivo e liberto que integrava o homem à natureza e a seus iguais? Zaratustra assim falava:

⁷¹ Tal projeto já não era novo; Habermas (1990) muito bem o demonstra em *O discurso filosófico da modernidade*. Antes de Nietzsche, F. Schlegel e Schelling caminhavam nessa trilha.

⁷² ANSELL-PEARSON, *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, 1997, p.40.

⁷³ NIETZSCHE, *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, 1995, p.17.

“Desde que há homens, o homem tem-se divertido muito pouco: é esse, meus irmãos, o único pecado original.

E quando aprendemos melhor a divertir-nos, esquecemo-nos melhor de fazer mal aos outros e de inventar dores.”⁷⁴

A modernidade, em toda a sua “estupidez”, para Nietzsche, se levava a sério por demasiado. Necessário era o retorno do deus grego para dar novos sentidos à existência. Voltar à natureza, à ludicidade, recuperar o laço perdido com a mãe natureza e com os irmãos homens, este era o convite do banquete do sátiro. E este era o convite final aos homens do porvir para o qual Nietzsche oferecia suas mãos...

⁷⁴ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.82. A figura do dançarino, do bailarino é também recorrente nos textos de Nietzsche.

“... somos a primeira época estudiosa *in puncto* [em matéria de] “de fantasias”, quero dizer morais, artigos de fé, gostos artísticos e religiões, preparada como nenhuma época anterior, para o Carnaval de grande estilo, para a mais espiritual gargalhada e exuberância momesca, para a altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo. Talvez descubramos precisamente aqui o domínio da nossa invenção, esse domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões do Senhor, quem sabe. Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro!”⁷⁵

4 - Repercussões e a Pós-modernidade

4.1 - Considerações sobre o legado nietzscheano

Como vimos no capítulo anterior, Nietzsche se apresentou como um “filósofo para o futuro”. A forma, no entanto, como ele será recebido pelas gerações futuras irá variar bastante. Sua presença, por exemplo, nas análises sobre teoria política tendem a situá-lo de uma maneira difusa. Certamente, como pontua Foucault nas *Conversas sobre a Prisão*⁷⁶, Nietzsche é um filósofo do poder, sem no entanto ter se fechado no interior de uma teoria política. Sua forma de abordagem é difusa, pouco

⁷⁵ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1992, p.128.

⁷⁶Entrevista realizada por J. J. Brochier com Foucault para a *Magazine Littéraire* e publicada no Brasil no capítulo VIII da *Microfísica do Poder*.

hermética e pouco estruturada, tendo optado por se expressar em aforismos nem sempre interligados de tal forma a compor um corpo articulado de idéias. O conceito, por exemplo, de *Vontade de Poder*, permeia todos os textos de Nietzsche sem que se possa ter claramente uma idéia das formas e limites pelos quais este conceito possa ser compreendido nitidamente. A forma do aforismo possibilitou a utilização de suas idéias com objetivos os mais escusos, como o que era feito com os recortes e colagem de suas idéias em manuais nazistas. O próprio *Mein Kampf* é recheado imitações baratas do pensamento nietzscheano que serviram para a construção ideológica do Nazismo (CONWAY, 1997, p.120; PEARSON, 1997, p.44). Outrossim, nossas preocupações se focam num período posterior, notadamente do final dos anos 60 até os dias atuais.

De acordo com Conway, notadamente devido à interpretação heideggeriana de Nietzsche, no campo da teoria política, acabou se constituindo uma interpretação de que o pensamento nietzscheano se traduz num radical e ingênuo voluntarismo centralizado na figura do super-homem.

“Variations on the general theme of Nietzsche's failed voluntarism are found in virtually all influential studies of his political thinking, including those proffered by Arendt, Kaufmann, Strong, MacIntyre, Yack, Schutte, Warren, Vattimo, Habermas, Detwiler, Ansell-Pearson, and Berkowitz. In all of these studies, Nietzsche is initially (if warily) applauded as an astute critic of political life in modernity, only to be dismissed in the end as a naive voluntarist.”⁷⁷

Certamente há de se supor que a concepção aristocrática de Nietzsche apareça como um anacronismo num contexto social no qual a democracia liberal apareça como sendo o limiar das potencialidades institucionais da sociedade humana. Há de se questionar, no entanto, sobre o quanto este tipo de análise não está justamente centrada em uma concepção hegeliana da história tal qual apresentamos, calcada na

⁷⁷CONWAY, Daniel. *Nietzsche & the political*, 1997, 122.

idéia ainda de uma *pós-historie* na qual atingimos o ponto culminante da trilha do movimento da liberdade hegeliana. Acreditamos também que existe uma dificuldade em se analisar o pensamento político de Nietzsche ligada à falta de parâmetros para enquadrá-lo em uma determinada linha de pensamento político. Nos capítulos anteriores, apresentamos essa dificuldade no sentido de mostrar as contradições entre o tradicionalismo reacionário e o seu projeto libertário. Neste mesmo sentido e de qualquer forma, tais contradições ligadas ao suposto anacronismo aristocrático nos remetem também à questão de que os métodos nietzscheanos de reversão da modernidade se encontram eles próprios inseridos numa tradição moderna. De qualquer forma, como veremos, alguns autores tem se utilizado das idéias nietzscheanas para sustentar determinadas proposições ligadas ao liberalismo e às práticas democráticas. De forma antecipada, o segredo para entender as apropriações teóricas nietzscheanas pode ser encontrada na famosa frase de Foucault: “O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse.”⁷⁸

Ao longo dos próximos itens, faremos uma discussão sobre as questões supracitadas através da apresentação mais detalhada da teoria de alguns autores. Outrossim, de forma introdutória, pontuaremos, de forma sucinta, algumas considerações sobre o tema da pós-modernidade política.

⁷⁸FOUCAULT, Michel. Sobre a prisão. In: *Microfísica do poder*, 1996, p.143.

4.2 – Pós-Modernidade Política

Tendo sido postas nossas considerações iniciais acerca do pensamento político nietzscheano, iniciaremos agora nossa incursão no chamado universo pós-moderno. Como é de conhecimento ordinário, a tematização sobre a pós-modernidade é extremamente ambígua e cheia de contradições. “Pós-industrialismo”, “Era da Incerteza”, “Terceira Onda”, “Pós-modernidade”, “Modernidade Radicalizada”, “Crise da Modernidade”⁷⁹: variando em abordagem de autor para autor, estes termos são representativos na sua confluência em um ponto: crise e fundação. Todos apontam para novos paradigmas e novas categorias surgidas na contemporaneidade que se contrapõem e/ou ultrapassam as práticas do ordenamento moderno. Situando este movimento de mudança nas últimas cinco décadas, poderíamos apresentar, a *grosso modo*, alguns pontos demarcatórios. Seriam eles: a) O fenômeno dos regimes totalitários na Alemanha nazista e na Rússia stalinista; representando a fragilidade das instituições e do projeto da modernidade (notadamente no que tange ao horror verificado nos campos de concentração e extermínio); b) As revoluções culturais de 1968, simbolizando a quebra de diversos padrões de comportamento sexual e societários; c) O fim do acordo de Bretton Woods com a dissolução do padrão ouro-dólar, demarcando a decadência do

⁷⁹ A nosso ver, a evolução histórica da humanidade nunca transcorreu através de uma transformação ou transição radical entre dois períodos. Existe sempre um período de névoas, um espaço temporal onde os caracteres de distinção não se encontram ainda bem definidos e se tornam, assim, passíveis de contradições e controvérsias. Partindo dessa visão, procuramos entender os fenômenos correlatos à utilização destes diversos termos como componentes daquilo que entendemos ser a “crise da modernidade”. Sem a pretensão de entrar, no entanto, nesta etapa, no mérito da discussão, utilizaremos, para facilitar o entendimento do leitor, o termo “pós-modernidade” quando nos referirmos a este período ao qual consideramos como sendo “a crise do moderno”. Trabalhando dentro e com o conceito de modernidade, extirpadas as suas diversidades teórico-conceptuais, encontramos nomes como Jürgen Habermas, Antony Giddens, Marshall Berman, Cornelius Castoriadis. Do outro lado, como expoentes do pós-moderno, poderíamos citar os pós-estruturalistas franceses François Lyotard e Jean Baudrillard, além de Fredric Jameson. Uma interessante divisão do debate moderno/pós-moderno, naquilo que tange a filosofia política, pode ser encontrada em Wayne Gabardi: “two clear interpretative stances have emerged out of these debates. They are best expressed as a tension between a Left Heideggerean philosophical politics of Being and a Habermasian critical theory of communicative action.” [GABARDI, Wayne. The philosophical politics of the modern-postmodern debate [book review], In: *Political research quarterly*, vol.47, sept 1994, p.770.]

padrão de acumulação fordista e dos padrões de financiamento do *Welfare State* e; d) A queda do Muro de Berlim, simbolizando a falência dos regimes de socialismo real no sentido de gerar o “reino da liberdade” marxiano.

Alguns críticos chegam a afirmar que essa perda dos grandes projetos poderia significar um processo de alienação dos indivíduos, mas, como assevera Harvey (1992), "... já não podemos conceber o indivíduo alienado no sentido marxista clássico, porque ser alienado pressupõe um sentido de eu coerente, e não-fragmentado, do qual se alienar."⁸⁰ Paradoxalmente, essas pequenas categorias tendem a se confluír e a se confundir. Tem-se um mundo onde se verifica uma confusão de gêneros, um frenesi, no qual, citando Baudrillard (1990), “Tudo é sexual. Tudo é político. Tudo é estético.”⁸¹

Nesse contexto, a imagem do político, enquanto espaço e enquanto ser, entra em crise. Três parecem ser as reações da sociedade: a) Nihilismo, apatia e indiferença frente à política; b) Pragmatismo no sentido do *realpolitik* [“ver as coisas (política) como elas são”] e; c) Ativismo Civil no sentido de luta plural através da ampliação e fortalecimento do associativismo. Neste quadro, a nação-estado perde capacidade de poder-regulatório. O processo de globalização e de transnacionalização se amplifica, fazendo com que os grandes grupos transnacionais e os monumentais fluxos de capital interfiram cada vez mais nas políticas de regulação estatal. Nesse quadro, verifica-se uma progressiva desterritorialização das relações sociais e uma progressiva virtualização das mesmas.

⁸⁰ HARVEY, A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural, 1992, p. 57.

⁸¹ BAUDRILLARD, A Transparência do Mal: ensaio sobre os fenômenos extremos, 1990, p.14.

4.3 – Nihilismo e crítica

Como é sabido por conhecimento ordinário, o projeto aristocrático nietzscheano esteve longe de vingar, tiradas as nefastas interpretações que o nazifascismo deu a tal proposta. A democracia nestes cem anos após as palavras de Nietzsche só tendeu a ampliar seu escopo de possibilidades. E é tal o mergulho no esforço empenhado na construção de poliarquias (Dahl), notadamente no mundo ocidental, que o cidadão hodierno se inseriu, que a própria palavra aristocrata se tornou anacrônica ou mesmo sinal de distorção profunda do sistema. Por outro lado, vários outros conceitos e idéias nietzscheanas têm sido retomados nos últimos anos, notadamente a partir dos movimentos sociais que circundam o ano de 1968.

Nos é importante aqui a reflexão sobre a idéia de uma filosofia da história. Todo o movimento de progresso engendrado pela modernidade é perpassado por uma razão de ser, por um móvel, por uma causalidade final. Ou seja, todo este progresso foi um movimento para se chegar a um *topos*. A sensação de que o mundo, as coisas e as pessoas estão fragmentadas é um dos sinais da perda deste horizonte e do universalismo da Ilustração. Verifica-se uma rejeição da História como progresso e emancipação. Enquanto o *leitmotiv* da modernidade se fazia através de grandes categorias para a sociedade e o indivíduo (socialismo e liberalismo), a pós-modernidade se preocupa com a alteridade e com a singularidade, privilegiando as diferenças e as minorias, como no caso das mulheres, etnias e homossexuais:

*“Postmodernist concerns with changes at the level of culture, with identity politics and with difference and fragmentation have been greatly influenced by this recognition of the various histories and forms of oppression hitherto neglected. In these accounts, there is no ‘we’ but many ‘we’s’.”*⁸²

⁸² PENNA, Sue & O'BRIEN, Martin. Postmodernism and social policy: a small step forwards?, 1996, p.54.

A vida política, então, não está mais fortemente arraigada numa concepção de um mundo futuro qualitativamente melhor. Como afirma Stanley Aronowitz (1989):

*“Even social movements — which in the 1970s accused the political parties, left and right, of operating without vision — have ceased articulating their utopias and sunk into Realpolitik. Since 1960s, they have been postmodern because they rejected the assumptions of modernity: reliance on formal democratic processes, growth politics based on an unalloyed support for industrialism, and, of course, sexual and power hierarchies.”*⁸³

4.3.1 - Baudrillard e as estratégias do Mal

Jean Baudrillard é um autor singular para nossa análise, dado que sua abordagem acerca da pós-modernidade ultrapassa todos os demais teóricos por nós estudados no que tange à sua radicalidade e ao niilismo. No entanto, para que possamos bem compreender tal pensador, devemos perceber três fases em sua produção teórica: a primeira, do final dos anos 60 até a metade dos anos 70, calcada pelo seu esforço de síntese entre a economia política e a semiologia; a segunda, caracterizada pelos estudos sobre mídia e a ideia de simulacro; e a terceira, pós-83, quando Baudrillard retoma uma espécie de metafísica em *As Estratégias Fatais*, livro que estabelece uma linha divisória definitiva em sua obra. Raramente citando Nietzsche em seus livros, a presença do mesmo ao longo da sua obra pode ser vista como uma espécie de núcleo fundamental, porém nebuloso, como ele mesmo viria a afirmar em uma entrevista para Monique Arnaud e Mike Gane quando questionado sobre suas influências: *“But the epicenter, one might say, is Nietzsche, not in the sense of a gravitational pull or as reference point.*

⁸³ ARONOWITZ, Postmodernism and politics, In: ROSS, Andrew (editor). *Universal Abandon?; the politics of. postmodernism*, 1989, p.48-49.

In a very nebulous sense.”⁸⁴ Neste sentido, Nietzsche pode ser lido em Baudrillard como uma espécie de grande *background* formativo e orientador, uma espécie de espectro ou sombra distante, porém presente através de seus ecos.

A idéia de sistema em Baudrillard, como ademais também para os estruturalistas e pós-estruturalistas, é de fundamental importância. Em entrevista para a revista francesa *La Quinzaine Littéraire* em maio de 1966, Michel Foucault definiria o termo *sistema* como um “... conjunto de relações que se mantêm, se transformam independentemente das coisas que essas relações religam.”⁸⁵ Trata-se de uma “força” que subjaz as unidades, forças e funções circunscritas e tende a sobredeterminar a relação destas. É como acrescenta Foucault:

“em todas as épocas, a maneira como as pessoas reflectem, escrevem, julgam, falam (até na rua as conversações e os escritos mais quotidianos), e mesmo a maneira como as pessoas experimentam as coisas, como a sua sensibilidade reage, todo o seu comportamento é dirigido por uma estrutura teórica, um *sistema*, que muda com as épocas e as sociedades — mas que é presente a todas as épocas e a todas as sociedades.”⁸⁶

Devemos, pois, enxergar sempre em Baudrillard uma tentativa de descrever e desconstruir o sistema e suas relações internas, observando sua operacionalidade e suas determinações últimas. É o sistema e sua operacionalidade que em última instância sobredetermina a vida societal. Em *A Troca Simbólica e a Morte*, Baudrillard irá estabelecer uma espécie de filosofia da história, centrada em sua crítica da economia política do signo. As três fases seriam: a) *contrafação*: esquema pré-revolução industrial operando sob a lei natural do valor; b) *produção*: esquema da era industrial operando sob a lei do mercado do valor; c) *simulação*: esquema regido pelo código, o qual

⁸⁴ GANE, Mike (ed.) *Baudrillard live: selected interviews*. London: Routledge, 1993, p.204.

⁸⁵Entrevista com Michel Foucault In: COELHO, *Estruturalismo*: antologia de textos teóricos, s.d., p.30.

⁸⁶Ibidem., p.31-32

operacionalizaria as sociedades de consumo. Na análise baudrillardiana, é somente quando o sistema passa de uma fase de acumulação (sociedade industrial) para uma fase de crescimento (sociedade da “abundância”) que o indivíduo se vê solicitado a cumprir um novo papel, qual seja, atuar como “força de consumo” para manter a taxa de mais-valia da produção. Para Baudrillard, a sociedade industrial ainda não conhece propriamente o objeto, mas tão somente o produto. Para ele, a mutação desse quadro se dá quando da passagem para aquilo que chama de “tecno-cultura”. A seu ver, essa transição, que já se esboça no século XIX, viria a se formalizar teoricamente a partir da Bauhaus⁸⁷. É a partir daí que se pode demarcar a “Revolução do Objeto”, como ele mesmo diz. “Querendo realizar a técnica na finalidade do sentido (o “estético”), a Bauhaus apresenta-se como uma segunda revolução que aperfeiçoa a revolução industrial e resolve todas as contradições que esta havia deixado atrás de si.”⁸⁸Inaugura-se então, para o autor, a extensão da economia política para o campo dos signos, das formas e dos objetos.

Como mencionado, para Baudrillard, as práticas do consumo são guiadas por um princípio sistêmico. Nesse sentido, "a felicidade constitui a referência absoluta da sociedade de consumo, revelando-se como o equivalente autêntico da salvação."⁸⁹A seu ver, o mito da felicidade nas sociedades modernas assenta-se sobre o mito da igualdade. "Para ser o veículo do mito igualitário, é preciso que a Felicidade seja mensurável.

⁸⁷Nome de uma das principais escolas de arquitetura e design do séc. XX. Fundada por Walter Gropius em Weimar no ano de 1919 (proclamação da República Alemã), a escola teve sua história marcada por conflitos entre arte pura e o produto industrial, entre a tradição artesanal e síntese arte-indústria. O desenho industrial se tornou o principal foco do Bauhaus, cuja esperança era aperfeiçoar radicalmente a qualidade dos bens manufaturados.

⁸⁸BAUDRILLARD, *Para uma crítica da economia política do signo*, s.d., p.240.

⁸⁹BAUDRILLARD, *A Sociedade de consumo*, 1991, p.47. Devemos ressaltar que, para o autor, tal referência se dá a partir de um discurso baseado em uma antropologia ingênua: a de que o homem tem propensão natural à felicidade.

Importa que se trate do bem-estar mensurável por objectos e signos, do 'conforto'..."⁹⁰

Posto isso, a proposição de uma felicidade "natural" advinda do ser e que não necessite de "provas" encontra-se desde já excluída do ideal de consumo. A felicidade só pode se dar através da distinção, da diferenciação, e se manifestar sempre através de aspectos visíveis, guiada por um código estatutário. Alimentada por princípios igualitários, ela se baseia em princípios individualistas⁹¹. Por detrás das "democráticas" estruturas de escolha, compra, manipulação e consumo de objetos, deve ser visto um mecanismo de prestação social, de discriminação e hierarquização estatutária. Trata-se de um sistema de coação social que determina os comportamentos, antes de qualquer processo de reflexão consciente.

Em suas primeiras fases, Baudrillard ainda teoriza algumas possibilidades de se quebrar com a lógica do valor-signo. Basicamente, suas estratégias se situam em formas de transgressão dos valores de uso, de troca e signo no sentido da troca simbólica. Seria, pois, o campo da consupção, da transgressão econômica no sentido da gratuidade, da doação, o dom o presente, a festa. O objeto, retirado de sua circulação sónica e esvaziado de seu caráter distintivo e estatutário, assume uma significação subjetiva.

"A moda não deixa espaço para a revolução, salvo se se retornar à própria gênese do signo que a constitui. E a alternativa à moda não está numa 'liberdade' ou numa superação qualquer rumo a uma verdade do mundo e dos referenciais. Ela está numa desconstrução da forma do signo da moda, e do princípio da significação, do mesmo modo como a alternativa à economia

⁹⁰Ibidem, p.47.

⁹¹ Um outro aspecto de demarcação histórica pode ser encontrado quando o autor discorre sobre a questão da concentração econômica: "... a concentração monopolista industrial, ao abolir as diferenças reais entre os homens, ao tornar homogêneos as pessoas e os produtos, é que inaugura simultaneamente o reino da diferenciação." (Cf. BAUDRILLARD, A Sociedade de consumo, 1991, p.89.) Isto se verifica na medida em que os produtos perdem sua "individualidade", advinda de um grande número de produtores e passam a ser produzidos em série (por grandes produtores, e frutos de uma "mesma família" que se distingue apenas pelo inessencial).

política só pode estar na desconstrução da forma mercadoria e do princípio da produção.”⁹²

Invalidando a proposição convencional de revolução uma revolução socialista, Baudrillard rompe definitivamente com a matriz ideológica da economia política marxista que lhe amparou em seus primeiros trabalhos. Para ele, a revolta contra os conteúdos faz parte do próprio código matriz da modernidade. Neste sentido, Baudrillard acaba migrando para um tipo de trajetória comum à intelectualidade francesa pós-68 que é a da valorização de determinadas micropolíticas e transgressões de código. Como comentam Kellner e Best:

“In The Mirror of Production, Baudrillard links symbolic Exchange with the cultural revolutionary projects of the time, locating his oppositional ideal in the revolt of marginal groups like blacks, women and gays, who supposedly subvert the code of racial or sexual difference, and thus are more radical and subversive than socialists who operate within the code of political economy. At this point, Baudrillard advocates a politics of difference and of margins whereby those groups who affirm their own values and needs over and against these of the dominant society are seen as more radical than groups which operate within the codes and logic of contemporary societies. This politics of margins and differences was also related to the micropolitics advocated by Foucault, Lyotard, Deleuze and Guattari, and others in France at the time.”⁹³

Essas proposições alternativas, no entanto, nunca se transformaram em um programa sistematizado de reversão sistêmica. Já na década de 70, em sua famosa crítica a Foucault, Baudrillard caracterizaria tais propostas como inadequadas e ultrapassadas. Sua descrença para com a política e seu estruturalismo sistêmico progressivamente foram se ampliando em uma trajetória teórica na qual a subjetividade humana, enquanto possibilidade emancipatória, se via completamente supressa pelo código sistêmico. Tanto Rengger (1995,p.87), quanto Kellner & Best (1991, p.129) concordam no sentido de que *As Estratégias Fatais* é um ponto de virada

⁹² BAUDRILLARD, *A troca simbólica e a morte*, 1996, p.130.

⁹³ KELLNER & BEST. *Postmodern theory: critical interrogations*, 1991, p.116.

decisivo na obra de Baudrillard no que tange à radicalização de seu niilismo. Nesta obra, a hiperrealidade transcende o real, tornando-se a realidade em um nível mais elevado. O jogo entre sujeito e objeto está definido a partir da derrota do sujeito. Com tal derrota, encerra-se a própria modernidade. De acordo com Gane (1993, p.6), o final do livro revelaria inclusive um certo limite do nietzscheanismo em Baudrillard.

“Todo o problema da servidão voluntária deve ser revisto neste sentido, não para o resolvermos, mas para lhe intuirmos o enigma: a obediência é com efeito, uma estratégia banal, e que não tem de ser explicada, pois contém, em segredo; toda a obediência contém, em segredo, uma desobediência fatal à ordem simbólica.[...] É neste contexto que existe um princípio do Mal, não como instância mística e transcendência, mas como encobrimento da ordem simbólica, raptos, violação, encobrimento e corrupção irônica da ordem simbólica. É neste contexto que o objeto é translúcido ao princípio do Mal: é que, ao contrário do sujeito, ele é mau condutor da ordem simbólica e, por outro lado, bom condutor do fatal, isto é, de uma objectividade pura, soberana e irreconhecível, imanente e enigmática.”⁹⁴

Tal análise é ainda levada a um novo nível em *A transparência do Mal*. Neste livro, Baudrillard diagnostica, de forma similar a Lyotard, o fenômeno da desestruturação dos referenciais modernos. A seu ver, as metanarrativas, os substratos racional-ideológicos, que geravam o movimento moderno “se perderam” ou se “esclerosaram” em algum ponto do passado. No entanto, mesmo após a perda de tais referenciais, constata-se que os movimentos gerados por tais princípios continuaram a funcionar como uma espécie de “máquina” em moto-contínuo⁹⁵.

“Só podemos agora simular a orgia e a liberação, fingir que prosseguimos acelerando, mas na realidade aceleramos no vácuo, porque todas as finalidades da liberação já ficaram para trás, e o que nos preocupa, o que nos atormenta é essa antecipação de todos os resultados, a disponibilidade de

⁹⁴ BAUDRILLARD, *As estratégias fatais*, 1991, p.152.

⁹⁵ E a questão em Baudrillard é ainda mais aguda, dado que: quando as coisas, as ações e os signos se libertam de seu conceito, entram num processo de reprodução ao infinito. A partir desse ponto o mecanismo sistêmico, liberto de seus constrangimentos motrizes, passa a funcionar ainda mais azeitado.

todos os signos de todas as formas, de todos os desejos. Que fazer então? Isso é o estado de simulação, aquele em que só podemos repetir todas as cenas porque elas já aconteceram — real ou virtualmente.”⁹⁶

Trata-se do niilismo levado mais adiante, mais radicalizado, resultado de um *pós-orgia* como ironicamente se refere Baudrillard. De qualquer forma, um niilismo sem possibilidade de transcendência ou transvaloração. Como pontuam Kellner e Best:

“Unlike the active nihilism posited by Nietzsche, Baudrillard’s nihilism is without joy, without energy, without hope for a better future: ‘melancholy is the fundamental tonality of functional systems, of the present systems of simulation, programming and information.’”⁹⁷

Em determinada passagem da saga pela qual se aventura o seu arauto Zaratustra, quando de seu encontro com o cão do inferno, encontramos a seguinte fala:

“‘Liberdade!’ é o teu grito predileto, mas eu perdi a fé nos ‘grandes acontecimentos’ desde que em torno deles haja muitos uivos e muita fumarada. Creia em mim, ruído do inferno! Os acontecimentos maiores não são os mais ruidosos, mas as nossas horas mais silenciosas. O mundo gira, não em redor de inventores de estrondos novos, mas à roda dos inventores de valores novos: gira sem ruído.”⁹⁸

Baudrillard, em seu pós-estruturalismo sistêmico, já não mais acredita firmemente em estratégias de reversão e ultrapassagem mesmo que ainda lidando com sua proto-teoria de reencontro ao simbólico. Em uma entrevista para o *Le Journal des Psychologues*, Baudrillard viria a mostrar a incapacidade do aparato nietzscheano para lidar com os fenômenos contemporâneos:

“I read a lot of Nietzsche thirty years ago, but I haven’t read him since. A lot of things have changed since Nietzsche’s time, particularly the functioning of the totality of the system – which has passed beyond good and evil. This is no longer a question of a metaphysical utopia or a transmutation of values à la

⁹⁶ BAUDRILLARD, *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*, 1990, p.10.

⁹⁷ KELLNER & BEST. *Postmodern theory: critical interrogations*, 1991, p.127.

⁹⁸ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.117-8.

Nietzsche. The situation we have to deal with now is no longer a tragic one, but it is more despairing because we already have to deal with these transmuted values, as we touch the end of the logic of value."⁹⁹

Neste sentido, das estratégias políticas nietzschenas só lhe resta a ironia frente ao sistema; é como se fosse o sorriso do gato de Alice transpassando a escuridão. E é sintomático notar que as trevas em Baudrillard já não são negras, mas embranquecidas. A negatividade está no embranquecimento do mundo, em seu ascetismo paranóico. Para ele, agudando a crítica nietzscheana à moral, a tecnociência está retirando as defesas imunológicas do corpo e do espírito humano.

"Privado de suas defesas, o homem torna-se eminentemente vulnerável à ciência e à técnica, assim como privado de suas paixões ele se torna eminentemente vulnerável à psicologia e às terapias decorrentes, assim como privado de seus afetos e de suas doenças ele se torna eminentemente vulnerável à medicina."¹⁰⁰

Apesar dessa higienização do sistema, é sintomático o diagnóstico de uma virulência, uma revolta interna que se autocorrompe. Ressurge daí o princípio do mal. "Numa sociedade em que já não há possibilidade de enunciar o Mal, este metamorfoseou-se em todas as formas virais e terroristas que nos obsessam."¹⁰¹ O princípio do Mal aparece aí como uma espécie de revolta do próprio princípio da vida urrando frente à positividade total e à dessimbolização. O Mal é então o princípio de reversão e de adversidade¹⁰². O pensamento é que as distorções ocasionais, as quais, chamamos de catástrofe, são aquilo que nos salva da verdadeira catástrofe.

A idéia é de que o discurso da sociedade ocidental é um discurso do bem.

No entanto, esse bem, como valor ideal é sempre concebido de modo protecionista,

⁹⁹ GANE, Mike (ed.) *Baudrillard live: selected interviews*. London: Routledge, 1993, p.177.

¹⁰⁰ BAUDRILLARD, *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*, 1990, p.67.

¹⁰¹ BAUDRILLARD, *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*, 1990, p.89.

¹⁰² O Mal seria como essa parte maldita que se regenera pelo próprio gasto. Seria uma possibilidade imoral, porém de enorme vitalidade para a preservação do próprio bem enquanto unidade distinta.

miserabilista, negativo e reacional. Uma força que se recusa a encarar a curva do Mal. Quer fugir a todo custo deste Mal e não encará-lo de frente. Baudrillard nos apresenta a contraface da harmonia social. O outro perverso de uma sociedade que busca dirimir seus conflitos e expulsar seus fantasmas:

"Embranquece-se a violência, embranquece-se a história, numa gigantesca manobra de cirurgia estética ao termo da qual só restam uma sociedade e indivíduos proibidos de violência, proibidos de negatividade. Ora, tudo o que já não pode ser negado como tal é condenado à incerteza radical e à simulação indefinida."¹⁰³

O que não foi na década de 90 a atual região dos Balcãs senão a implosão virótica de uma tentativa de embranquecimento pela luva da antiga cortina de ferro e pelo governo de Tito? O que é o terrorismo senão uma fissura em um sistema que se quer purificado pelos bálsamos da civilidade? E por fim também o próprio vírus dos sistemas informatizados, vermes eletrônicos que inundam a nossa mais acabada branquitude? São todos eles exemplos radicais de uma antítese à beatitude civilizatória.

Por fim, uma importante característica a ser ressaltada se refere ao estilo teórico. Baudrillard se utiliza frequentemente de frases de efeito, afirmações bombásticas e cortantes, aparentemente sem nenhum compromisso teórico formal, as quais geram a impressão de um puro jogo de idéias, sem maiores consequências. Sua dissertação é, por diversas vezes, fragmentária e extravagante, fazendo com que sua retórica se “cole” ao próprio objeto a que se dedicou a desmitificar, qual seja, a sociedade de consumo, tomada sob um ângulo mais profundo, o da pós-modernidade. Nesse aspecto, poderíamos citar David Harvey (1992) em sua crítica aos escritos de Baudrillard:

¹⁰³ BAUDRILLARD, *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*, 1990, p.52.

“... eles parecem diabólicamente inclinados a fundir-se com a compreensão do tempo-espaço e a reproduzi-la em sua própria retórica extravagante. Já vimos esse tipo de resposta antes, mais especificamente nas extraordinárias evocações feitas por Nietzsche em *A Vontade do Poder*. Em comparação com isso, no entanto, parece que Baudrillard reduz o sentido trágico de Nietzsche a farsa (o pós-modernismo sempre tem problemas para se levar a sério).”¹⁰⁴

4.3.2 – Genealogias e Poderes dispersos: Foucault

Também Michel Foucault, retomando Nietzsche em sua genealogia, nos desvela uma miríade capilar de poderes que subjazem a este processo de “embranquecimento”. Investigando os subterrâneos institucionais da sociedade, Foucault nos mostra todo o desenvolvimento das técnicas do vigiar e de punir, de controlar e amordaçar o diferente, a alteridade, o não-alinhamento. E se o poder político elimina a guerra e tenta impor a paz à sociedade civil, como diz Foucault,

“...não é para suspender os efeitos da guerra ou neutralizar os desequilíbrios que se manifestam na batalha final, mas para reinscrever perpetuamente estas relações de força, através de uma espécie de guerra silenciosa, nas instituições e nas desigualdades econômicas, na linguagem e até no corpo dos indivíduos.”¹⁰⁵

Foucault inverte o esquema hobbesiano sobre o Leviatã. Ao invés de se deter por sobre o *corpus* unitário político, investiga a capilaridade dos poderes que se intrecruzam pelas mônadas societais. Investigando a conformação dessa microfísica do

¹⁰⁴HARVEY, *A condição pós-moderna*: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, 1992, p.316. Este é um aspecto que somente poderá ser compreendido na sua totalidade através da leitura linear de Baudrillard, notadamente nos seus últimos livros. A terceira fase de Baudrillard parece ser uma fase de esgotamento e de “implosão” teórica, para usar um de seus próprios termos, na qual podemos encontrar um forte descompromisso para com a sistematização teórica, uma utilização bizarra de determinados conceitos da física e da biologia para o tratamento de temas sociais. (KELLNER & BEST, 1991, 138) e pela opção pelo uso de fragmentos textuais e aforismos: “The style of fragment, particularly since Nietzsche, has always stimulated me.”, como diria em uma entrevista para John Johnston (GAINER, p.159) Tais opções teóricas e estilísticas fornecem um mote à crítica de Harvey bem como à ainda mais feroz efetuada por Allan Sokal em *As Imposturas Intelectuais*, livro no qual são ridicularizadas as apropriações transposições teóricas baudrillardianas no tocante à sua cientificidade. A nosso ver, trata-se de um tipo de crítica válida, porém parcial e por isso incompleta, dado que obscurece todo o restante da obra do autor a qual estabeleceu um forte marco teórico para o entendimento dos problemas correlatos à sociedade de consumo e aos estudos de cultura de massa.

¹⁰⁵ FOUCAULT, genealogia e poder. In: *Microfísica do poder*, 1996, p.176.

poder, Foucault se insurgirá contra os monopólios da verdade. “De que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade?”, pergunta ele. Percebe-se aqui o fulcro da questão: tanto a idéia de mercado quanto o próprio sistema democrático pressupõem a concordância, senão a institucionalização de regras impessoais com pretensão de validade universal. É aqui novamente o pacto, notadamente a noção de débito que vem à tona. A espada aparece como aquele mecanismo necessário a coibir a “não-verdade” que afronta a regra, o elemento da corrupção organicamente visto. Investigando notadamente os séculos XVIII e XIX, Foucault irá descobrir uma série de alterações institucionais voltadas para a disciplinarização dos corpos.

“O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo, ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. (...) Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.”¹⁰⁶

Uma articulação entre o desenvolvimento do estado moderno e da revolução industrial é o que aqui pode ser visto. Um sistema que progressivamente vai se articulando e estruturando no sentido da racionalização e eficiência dos processos, os quais, em última instância necessitam de corpos maleáveis e disciplinados para o bom funcionamento de sua maquinaria. De fato, o corpo para Foucault é um elemento de extrema importância enquanto um receptáculo da história. Trabalhando sobre a genealogia nietzscheana em seu famoso texto *Nietzsche, A Genealogia e a História*, publicado quatro anos antes de *Vigiar e Punir*, Foucault descreveria dois elementos basilares deste novo proceder investigativo: a suspeição e a negação da filosofia da história hegeliana e a atenção para o corpo enquanto local de inscrição histórica.

“O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no

¹⁰⁶ FOUCAULT, *Vigiar e punir*, 1987, p.119.

ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.”¹⁰⁷

De fato, Nietzsche possibilitou Foucault, como mostram Kellner e Best (1991, p.35), a pensar a história a partir de uma nova perspectiva, transcendendo o hegelianismo e o marxismo. Nietzsche demonstrou que a vontade de conhecimento e verdade é indissociável da vontade de poder, permitindo a Foucault desenvolver sua crítica ao humanismo liberal e às ciências humanas. Além disso, a apropriação da genealogia nietzscheana por Foucault o possibilitou a pensar a idéia de poder através de formas até então não pensadas. Como pontua Robinson:

*“Nietzsche enabled Foucault to think about power and the individual in new ways, completely outside traditional liberal and Marxist political philosophies. Political philosophy traditionally centres on the problem of ‘legitimacy’. It envisages ‘power’ as a kind of metaphysical entity granted to the State, provided its autonomous citizens agree. The State then produces ‘laws’ and awards citizens ‘rights’. But Foucault suggests that the real function of this kind of political agenda is to disguise the raw truth about power and domination. Power has no essence; it comes in different forms.”*¹⁰⁸

Foucault irá, em sua genealogia do poder, encontrar espadas desconhecidas até então. Novas tecnologias do poder antes não percebidas. E o que dizer da arquitetura panóptica utilizada em prisões e hospícios e das formas disciplinadoras dos modelos escolares¹⁰⁹? O poder em Foucault já não é mais visto tão somente como o poder de origem jurídico-política, mas como uma teia de micro-poderes institucionalizados. Neste quadro, as táticas disciplinares aparecem como um elemento normalizador das diferenças.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*, 1996, p.22.

¹⁰⁸ ROBINSON, Dave. *Nietzsche and postmodernism*, 2001, p.45.

¹⁰⁹ É interessante anotar que o panóptico foi uma invenção de Jeremy Bentham, a quem Nietzsche tanto desdenhava juntamente com o utilitarismo inglês. O panóptico é um sistema de controle sugerido por Bentham para prisões, fábricas, escolas, reformatórios, etc. Sua característica arquitetônica consiste numa construção em círculo, em cujo centro se acha a cadeira, encoberta por cortinas, na qual se encontra o "inspetor" e cuja periferia é destinada às celas, apartadas entre si, dos presos ou dos alunos. A idéia é criar um sistema onde todos se sintam permanentemente observados. Nos remete ao conceito das teletelas de Orwell que a todos observava em *1984*. Um ambiente elaborado para converter determinados traços comportamentais em reflexos firmemente condicionados, semelhantemente ao cão de Pavlov. E se a analogia a *1984* nos parece assustadora, outras invenções de controle de Bentham devem ser lembradas tais como a solitária, as carteiras de identidade, as tarjetas de identificação na campanha dos prédios e os amplos e abertos escritórios. Em 1804, ele sugeriu tatuar um número em todos os ingleses.

“Enquanto a taxonomia natural se situa sobre o eixo que vai do caráter à categoria, a tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular e o múltiplo. Ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar ‘celular’”¹¹⁰

O poder, para Foucault, só existe em seu exercício: não deve ser visto como a um espécie de propriedade metafísica que um sujeito humano tem ou possui (ANSELL-PEARSON, 1997, p.186.) Neste sentido, quebra-se com uma concepção imanente de poder no sentido de uma análise operacional. Munido deste novo instrumental, Foucault procura apresentar elementos coercitivos institucionais em locais até então insuspeitos tais como salas de aula, hospitais e manicômios. Tal aparato, agora desmascarado, tinha como função o alargamento da curva da normalidade, a supressão da diferença e o aperfeiçoamento dos corpos enquanto engrenagens sistêmicas. Agindo neste sentido, no entanto, Foucault não fornece uma explicação razoável à questão da alternativa ao sistema. Na medida em que tais micropoderes são descobertos, aparece-nos determinadas questões acerca das alternativas à tais práticas. O movimento atual revisionista da função manicomial pode ser encarado como uma resultante das reflexões iniciadas por Foucault. No entanto, a questão patente que se coloca em outros casos é a questão da logística. Como, pois, pensar, a questão da disciplina nos quartéis, bem como nas escolas, em um quadro populacional que trabalha com milhões de indivíduos. Mais do que isso, como pensar em alternativas sistêmicas em uma conjuntura na qual a competição capitalista é o elemento norteador das sociedades, requisitando indivíduos cada vez melhor treinados e preparados para o mercado de trabalho? De forma correlata, podemos encontrar a seguintes considerações de Richard Rorty, acerca de Foucault:

“A projeção de Foucault do desejo por autonomia privada para a política parece-me o inverso da insistência de meu companheiro liberal, Habermas, em noções como ‘racionalidade’ e o ‘verdadeiro *self*’. Habermas gostaria de fundamentar a obrigação moral, e em consequência as instituições sociais, em algo universalmente humano. De modo inverso, o antiplatonismo radical e nietzscheano de Foucault o leva a inferir, da ausência de qualquer coisa que possa servir como um tal fundamento, a ausência de necessidade das instituições sociais. Eu preferiria dissipar a diferença entre Foucault e seus críticos liberais dizendo que Nietzsche e Foucault estão certos no que concerne ao movimento contra Platão, mas que este antiplatonismo não é capaz de mostrar nada que determine que há algo errado com as sociedades

¹¹⁰ FOUCAULT, *Vigiar e punir*, 1987, p.127.

liberais. Mais genericamente, não é capaz de mostrar nada que determine que há algo errado com qualquer rede de poder que seja destinada a forjar indivíduos, indivíduos com um sentido de responsabilidade moral.”¹¹¹

4.4 - Conhecimento e Poder

Emblemática para as discussões acerca da teoria pós-moderna é a publicação de *A Condição Pós-moderna* de Jean François Lyotard, sob encomenda, no outono de 1979, apontando a incredulidade pós-moderna frente às metanarrativas. É como que o testemunhar do fim da metafísica anunciado por Heidegger algumas décadas antes. É a operacionalidade tecnológica problematizando o recurso à legitimação. É o saber tornado plural através da multiplicidade dos jogos de linguagem. Enfim, é a fragmentação e a multiplicidade de variáveis comunicacionais que está colocada.

“...numa sociedade onde a componente comunicacional se torna cada dia mais evidente, como realidade e como problema, é certo que o aspecto da linguagem assume uma nova importância, que seria superficial reduzir à alternativa tradicional, por um lado da fala manipuladora ou da transmissão unilateral de mensagem e, por outro lado, da livre expressão ou do diálogo.”¹¹²

Uma nova concepção de sujeito está posta e duas concepções político-comunicacionais criticadas. Não há espaço unicamente para aquele modelo schumpeteriano de democracia onde a comunicação é vista tão somente como forma de poder midiático manipulatório *one-way* e da mesma forma para os modelos de comunicação simétrica propostos por Apel e Habermas. Trata-se de ver aqui não somente de uma teoria comunicacional, mas também de uma teoria dos jogos que dê

¹¹¹ RORTY, Identidade moral e autonomia privada: o caso de Foucault. In: *Ensaio sobre Heidegger e outros*, 1999, p.262.

¹¹² LYOTARD, *A Condição Pós-moderna*, 1989, p. 42.

conta deste modelo descentrado de sujeito. O saber científico é tão somente um destes jogos de linguagem que permeiam o leque comunicacional.

Tanto Foucault quanto Lyotard, de forma diversa, colocam o problema que subjaz às relações de poder que permeiam o conhecimento científico. Um século antes, porém, Nietzsche já ironizava da pomposa postura do cientificismo. A independência do homem científico da filosofia era, segundo ele, mais uma das desordens provocadas pelo avanço da democracia. E desdenhava notadamente da objetividade:

“Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se — existem apenas graças à sua interpretação e péssima ‘filologia’ — não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!”¹¹³

Para ele a cientificidade, o conhecimento puro, livre da vontade, era tão somente ceticismo ornamentado, uma doença européia. Como filólogo, Nietzsche iria identificar o importante papel da linguagem da fisiologia no processo de formação de idéias. Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico, dizia ele, caminhariam provavelmente em trilhas diversas das de seus pares indo-germânicos.

A pós-modernidade tomou para si a luta pela requalificação dos saberes. Não que a ciência e a técnica tenham perdido qualquer espaço na contemporaneidade no tocante às suas pretensões de validade. Perderam espaço, apenas no que tange à pretensão de se apresentar como “conhecimento melhor”. Além disso, da pretensa plena objetividade restou pouco. E nisso também contribuiu o próprio Popper. Atualmente, teorias são vistas na maioria das vezes através de seu maior ou menor grau de refutabilidade. A crença no potencial emancipatório da ciência perdeu muito de sua

¹¹³ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, 1992, p.28.

força. Nagasaki e Hiroshima são os dolorosos ícones da antítese emancipatória da poder científico. Como comenta Perry Anderson acerca de Lyotard:

“O traço definidor da condição pós-moderna, ao contrário, é a perda da credibilidade dessas metanarrativas. Para Lyotard, elas foram desfeitas pela evolução imanente das próprias ciências: por um lado, através de uma pluralização de argumentos, com a proliferação do paradoxo e do paralogismo – antecipados na filosofia por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas; e, por outro lado, por uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital ou pelo Estado reduzem a ‘verdade’ ao desempenho. A ciência a serviço do poder encontra uma nova legitimação na eficiência.”¹¹⁴

A agenda do fim do século XX se complexificou a partir de novas demandas. Se o homem da modernidade via a si mesmo como que em luta com a natureza para de suas forças apossar, como coloca Eric Weil (1990), os atuais movimentos ecológicos e de base holística defendem a idéia de uma visão antropológica na qual o homem é inserido em um todo orgânico. E aqui temos novamente o ponto: a idéia do descentramento do sujeito e da pluralidade de jogos de linguagem. A articulação discursiva dos movimentos ecológicos se apresenta como que um compósito, de certa forma articulado, de variados jogos linguísticos e vários saberes. Mas a ecologia é apenas mais um subsistema dentro de uma configuração social complexa e tão somente mais uma variável possível dentro do descentramento do sujeito pós-moderno. Como coloca Stuart Hall (1997), tal sujeito deve ser visto não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”¹¹⁵, pontua Hall. De certa forma, podemos argumentar que esta idéia de

¹¹⁴ ANDERSON, *As origens da pós-modernidade*, 1999, p.32-3. Um interessante paradoxo anotado por Anderson (1999, p.34-6) acerca de *A Condição Pós-Moderna* é o fato de tal informe não fazer referência às artes e à política, temas preciosos à Lyotard. No entanto, Anderson nos fornece um elemento extremamente interessante quanto à primeira formulação teórica do conceito de “metanarrativa” por parte de Lyotard. Ela teria sido elaborada dois anos antes, em 1977, com a publicação do texto *Instructions païennes* na qual se vê uma única narrativa mestra, qual seja, o marxismo.

¹¹⁵ HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*, 1987, p.13.

um sujeito descentrado se encontra na maioria dos pensadores pós-modernos. A base de tal pensamento bem como da renúncia ao caráter emancipatório da modernidade, no entanto, nos é clara. Como muito bem coloca Habermas (1990), a crítica da modernidade iria encontrar em Nietzsche, pela primeira vez, a renúncia a seu conteúdo emancipatório:

“A razão centrada no sujeito é confrontada com o absoluto outro da razão. E como contra-instância à razão, Nietzsche invoca as experiências de auto-desocultação, relegadas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada, liberta de todos os constrangimentos da cognição e da teleo-atividade de todos os imperativos da utilidade e da moral.”¹¹⁶

Mas a questão hodierna se torna mais dolorosa. No período nietzscheano, mesmo que pelo véu da farsa, da sedução perversa, e do engodo, a idéia de progresso, de um futuro melhor trazia um certo conforto psíquico para aquelas almas. Nietzsche sabia muito bem das incapacidades da ciência moderna e da democracia de proverem uma verdadeira caução à dessacralização da deidade. Baudrillard nos mostra um presente sombrio de agudação das formas de beatificação sistêmica da sociedade. Identifica fissuras, é verdade, mas são todas elas oriundas de um princípio de reversibilidade também ele estrutural e sistêmico. Pouco resta ao sujeito neste processo — se muito a ironia. Foucault nos conduz à reflexão sobre as perversidades das formas institucionalizadas de controle e instiga a uma luta subterrânea pela reconquista de saberes renegados. Mas também nos impõe uma questão: é possível escapar de tais mecanismos de controle em sociedades complexas? Há alternativa que escape à imputação de penalização corporal e psíquica em um sistema assentado em regras e no princípio da eficácia ou somente a reversão da própria lógica sistêmica seria a solução? E se a resposta for a última, que mundo teríamos aí? Nas palavras de Richard Rorty,

¹¹⁶ HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, 1990, p.99.

“Durante mucho tiempo Foucault fue lo que podría denominarse un ‘caballero de la autonomía.’ Deseó inventar su propio sí mismo tanto como Nietzsche. Pero, al contrario que Nietzsche, no instó a nadie a sumarse a este esfuerzo. No pensó que los seres humanos en general tuviesen la obligación moral de ser inventores de sí mismos baudelarianos o nietzscheanos. No concibió una política que les ayudase, u obligase, a volverse más autónomos. [...] La mayor parte del tiempo su única política fue el intento liberal normal de aliviar el sufrimiento innecesario”¹¹⁷

Faz sentido a crítica habbermasiana aos pós-modernos, a quem chama de neoconservadores, de não desenvolverem um projeto de autonomia com pretensão de validade universal? E a resposta retorna como nova pergunta: faz sentido se falar neste tipo de projeto em um ambiente como o pós-moderno?

4.5 – Um mundo sem projetos políticos?

Da leitura de Nietzsche aflui a idéia de que possivelmente estamos fazendo perguntas erradas ao espírito da época. A angústia que a experiência niilista impõe necessariamente ao ser merece ser respondida? Não é sempre a armadilha ontológica que se nos abre quando nos defrontamos com a boca escancarada do abismo niilista?

Gianni Vattimo nos alerta para a seguinte questão:

“Entre tantas armadilhas e fundos falsos no texto de Nietzsche, encontra-se também o seguinte: que, reconhecido ao mundo verdadeiro o caráter de fábula, venha a se atribuir à fábula a antiga dignidade metafísica (a ‘glória’) do mundo verdadeiro. A experiência que se abre para o niilismo consumado não é, porém, uma experiência de plenitude, de glória, de ontos on, apenas desligada dos pretensos valores últimos e referida, em vez disso, de modo emancipado, aos valores que a tradição metafísica sempre considerou baixos e ignóbeis, e que, assim, são resgatados para a sua verdadeira dignidade.”¹¹⁸

O homem da contemporaneidade se defronta com o problema de encarar as categorias que lhe são mais afeitas. Nos é factível penetrar na realidade de uma nova

¹¹⁷ RORTY, Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault, 1993, p.270-1.

¹¹⁸ VATTIMO, *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 1996, p.10-1.

experiência humana desligada da idéia de idealização? Resgatar saberes desmerecidos como o faz Foucault, dignificar culturas marginais e saberes marginais não é talvez ainda o lance de um recurso desesperado ao véu ontológico que nos suaviza a visão do abismo? O apelo de Nietzsche ao homem moderno é um apelo à despedida, mas quem de nós deve se despedir, pois está bem claro que o enfrentamento do abismo é coisa para poucos? Se a metafísica é a ilusão da cognoscência, o “se desmanchar” no universo niilista não é então o outro lado do apelo? Observemos, a este respeito, no próximo item, a resposta que o sociólogo Michel Maffesoli fornece sobre a questão do sentido da pós-modernidade.

4.5.1 – Ciclicidade histórica e Dionísio

“De maneira estóica, poder-se-ia dizer que o longínquo, o macroscópico, o instituído, tudo aquilo que escapa à minha ação, torna-se indiferente. Mas essa indiferença, em contrapartida, permite à energia focalizar-se no mais próximo. O fim e o sentido não são mais procurados externamente, seja numa utopia inacessível ou na racionalização da existência, secretada pelo poder controlador, mas, ao contrário, o sentido é encontrado aqui e agora, o que desperta as diversas potencialidades da potência popular.”¹¹⁹

Para Maffesoli, se o ativismo era o valor dominante da modernidade, a não-ação em seu caráter estetizante parece ser o emblema da pós-modernidade — ter o mundo aceito como concedido. Em contraste à idéia de revolução, tem-se um retorno ao ambiente doméstico e ao circundante local. A idéia de uma vida boa, vivificada no “aqui agora” da melhor maneira, um *carpe diem*¹²⁰.

¹¹⁹ MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997, p.118.

¹²⁰ Importante situarmos a palavra estética naquilo que Maffesoli pretende dizer. “... entendo por estética, de acordo com a etimologia do termo, o fato de experimentar emoções, sentimentos, paixões comuns, nos mais diversos domínios da vida social. De encontro ao sentido prevalescente na modernidade, a estética pós-moderna, mais ampla, não se limita às belas-artes ou às obras da cultura, mas contamina o conjunto da vida cotidiana e torna-se uma parte nada desprezível do imaginário contemporâneo.” [MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997, p.243.] Ela se encontra bem dentro do fluxo societário, na interação cotidiana. É algo bem diverso

“Pode-se dizer, transpondo isso para o nosso propósito, que o ritmo pós-moderno é feito da conjunção desses fragmentos de intemporalidade: as diversas formas de lúdico, os múltiplos jogos do imaginário ou, ainda, todas as manifestações do sonhar acordado que pontuam a vida corrente. Tudo isso, como tantos pequenos intervalos, exprime-se na publicidade, nos cliques, no ‘zapping’ televisual ou, ainda, nas múltiplas pequenas anomias da vida familiar, conjugal, profissional, interstícios de resistência diante do que W. Benjamim chamava de tempo ‘homogêneo e vazio’ das diversas instituições dominantes (ideológicas, políticas, morais, econômicas). O instante vivido, o pequeno momento de liberdade, real ou fantasmático, asseguram a longo prazo a resistência e a perpetuação no ser.”¹²¹

Ao ler tal trecho, o espírito iluminista que ainda está inscrito em nosso corpo social por estes dois últimos séculos, poderia assim questionar: “Mas como? Não é esta a visão entreguista da história? Não é este o imbecil político do poema brechtiano em sua forma mais tenra e acabada?” De acordo, com Maffesoli, a resposta é um não ressonante. Um não que ressoa como um brado de uma linguagem inaudita ao espírito que vocifera. Trata-se de outro código, de outro parâmetro. O questionamento é válido como também o estranhamento de quem ouve o é. Ao soar dos tambores, Maffesoli procura apontar para o retorno do sátiro, o aflorar de uma vida dionisíaca¹²². É interessante retomar aqui aquela idéia baudrillardiana do sistema que continua funcionando apesar da perda de seu ideário motriz. Em Maffesoli, essa forma lúdica, descompromissada com grandes projetos de encarar o mundo como dado, essa aparente “não-ação”, se torna sistemicamente uma ação. Trata-se de um momento de efervescência, esvaziado e por isso mesmo latente, caótico e imprevisto.

do individualismo ou do narcisismo. É uma interação não interessada, sem compromisso, que se contenta neste se realizar diário, neste *carpe diem*.

¹²¹ MAFFESOLI, *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*, 1997, p.188.

¹²² Ressurge não em uma forma grandiloquente e exemplar como a tragédia grega ou como o desejava o jovem Nietzsche no teatro de Wagner. Em uma sociedade altamente complexa onde a pluralidade e diversidade é a tônica não é de se esperar que isso aconteça. Baudrillard nos fala do transestético, de uma certa incapacidade da pós-modernidade inferir parâmetros de julgamento sob o feio e o belo. Temos aqui um apolíneo fragmentado, distorcido e sua magia é polimorfa. Nietzsche constatara em *Nascimento da Tragédia* a presença visceral e profunda de Dionísio em outras civilizações antigas. Era o que ele chamava de Bárbaro dionisíaco: manifesto nas celebrações febris e orgiásticas de Roma até a Babilônia. Era Apolo quem na tragédia grega retirava a barbárie desenfreada de Dionísio e os dois, em sua união, conferiam toda aquela celebração mítica a qual tanto exaltou Nietzsche. Podemos argumentar que o dionísio que Maffesoli constata na tribalidade urbana pós-moderna é como que uma união ainda incerta entre um dionísio bárbaro e um apolo polimorfo, algo ainda radicalizado e variado, um manancial disperso de possibilidades.

“Há momentos em que a vida social não tem mais a regularidade e a racionalidade de um programa político. Nesses momentos, o sonho e a realidade fundem-se, o fantasma torna-se uma criação do espírito coletivo e cria, por sua vez, esse espírito materializado que é um povo. Essa criação não possui a consistência nem a solidez pretendida *pelo homo faber* da modernidade, mas lembra que é sempre do caos ilimitado e indefinido que surgem as novas formas.”¹²³

Maffesoli, em certo sentido, rompe com as idéias nietzscheanas de uma história aberta, elaborando um quadro analítico no qual se verifica uma espécie de alternância cíclica entre períodos apolíneos/prometéicos e períodos dionisíacos. Sua análise combate o lugar-comum da sociologia de que a contemporaneidade seria caracterizada pelo aumento do individualismo e pelo narcisismo. Ao contrário, o momento atual seria o do reagrupamento, do encontro tátil e da tribalidade fluida. De certa forma, o modelo proposto pelo autor é extremamente fértil no sentido de diagnosticar determinadas manifestações da socialidade contemporânea tais como o *hip-hop*, o *punk*, o gótico, o hackerismo, etc. Contrariamente à Foucault e à Baudrillard, diagnostica determinadas anomias sociais como algo positivo, como determinadas reações sociais à idéia de “função”. Em *O Tempo das Tribos*, Maffesoli (1998,p.106) assim distinguiria as características do social e da socialidade:

Social

O indivíduo assume *funções* na sociedade. Ele pode *funcionar* no âmbito de um partido, de uma associação, de um grupo estável.

Socialidade

A pessoa (*persona*) representa papéis, tanto dentro de sua atividade profissional quanto no seio das diversas tribos de que participa. Mudando o seu figurino, ele vai, de acordo com seus gostos (sexuais, culturais, religiosos, amicais) assumir o seu lugar, a cada dia, nas diversas peças do *theatrum mundi*.

Como pode ser visto, o caráter teatral (performático e demarcatório) se apresenta com uma grande força nestas configurações. A pós-modernidade em

¹²³ MAFFESOLI, *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*, 1997, p.145-6.

Maffesoli pode ser vista como uma pluralidade teatral fluida na qual as *personnas* se “fazem” em funções de integração para com “o outro”, em contraste com a lógica individualista moderna centrada em subjetividades separadas e fechadas. Sua perspectiva, em determinado sentido, é o extremo oposto da de Baudrillard. Enquanto neste, o sistema é autônomo e determinante, em Maffesoli, as alterações são fruto da própria sociedade que reage à determinadas configurações. Se em Foucault (1987, p.123), o espaço disciplinar tende a anular as repartições indecisas dos corpos a circulação difusa dos indivíduos, seu aparecimento e desaparecimento, o espaço pós-moderno em Maffesoli é justamente o espaço da fluidez e do descompromisso disciplinar. Notadamente essa fase dionisíaca se apresenta justamente como um jogo, como um chiste, à racionalização funcional da modernidade. Há um quê de festivo e de otimista na pós-modernidade em Maffesoli.

4.5.2 – Liberalismo e Ironia

Na introdução do segundo volume da coletânea *Ensaio sobre Heidegger e outros*, o filósofo norte-americano Richard Rorty faz uma interessante caracterização acerca de Heidegger e Derrida, bem como de seu próprio pensamento. Devido à superutilização (e conseqüente enfraquecimento) do termo “pós-moderno”, Rorty opta pela classificação do trabalho destes autores como “pós-nietzscheanos”. A ótica através da qual Rorty os analisa é a da tradição do pragmatismo americano iniciada com Dewey, James e Peirce.

“Eu vejo Nietzsche como a figura que fez o máximo para convencer os intelectuais europeus das doutrinas que foram oferecidas aos americanos por James e Dewey. Muito do que Nietzsche tinha a dizer pode ser visto como derivando de sua afirmação de que o ‘conhecimento em si mesmo’ é um

conceito tão inadmissível quanto o de ‘coisa-em-si’, bem como de sua sugestão de que ‘{as categorias da razão} não representam nada mais do que os expedientes de uma certa raça e espécie – somente sua utilidade é sua ‘verdade’”¹²⁴

A leitura pragmática de Nietzsche efetuada por Rorty de início já é complicada. Se, como ele posteriormente afirma (1999, p.32), o pragmatista toma o pensador como alguém que está servindo à comunidade, e vê seu pensamento como fútil se não for seguido por uma reformulação da trama de crenças de uma determinada comunidade, Nietzsche, em seu fisiologismo, encontraria utilidade tão somente em um pensamento que fortalece a vida. De qualquer forma, existe uma perspectiva pragmática, para não dizer utilitária, nas duas formulações.

Richard Rorty, além de pragmatista e de pós-nietzscheano, se apresenta como um liberal. Ele procura desenvolver, no entanto, um tipo especial de liberalismo, o qual chama de ironismo liberal. Um ironista liberal seria um tipo especial de pessoa a qual encara de frente a contingência de suas mais centrais crenças e desejos, tendo abandonado a idéia de que tais crenças se referem a algo além do tempo e do acaso. Tal pessoa deve, no entanto, incluir ao longo de seus desejos, a esperança de que o sofrimento deve ser diminuído e que a humilhação de seres humanos por outros seres humanos deve terminar, acreditando que a crueldade é aquilo que de pior o ser humano pode fazer.

Esse tipo de formulação tende a ser problemática. Historicamente, por exemplo, como comenta Bernstein (1995, p.264), a maioria dos liberais não foram ironistas. Por outro lado, indivíduos tais como Nietzsche e Heidegger, tidos por Rorty como supremos ironistas sempre tiveram um certo desprezo pela democracia liberal. Os heróis da utopia liberal de Rorty, no entanto, deverão ser encontrados muito mais entre

¹²⁴ RORTY, pragmatismo e filosofia pós-nietzscheana In: *Ensaio sobre Heidegger e outros vol.2*, 1999, p.14.

os poetas do que entre os filósofos e teóricos sociais, através de seu poder de “autocriação” não-centrado em fundacionismos metafísicos.

“... a fundamentação mais apropriada para uma democracia liberal é a convicção por parte de seus cidadãos de que as coisas serão melhores para todo mundo se a toda e qualquer nova metáfora tiver uma chance de ser ouvida, se nenhuma crença ou desejo for sustentada como tão sagrada que uma metáfora que a coloque em risco seja automaticamente rejeitada. Uma tal convicção corresponde à rejeição da afirmação de que nós, as sociedades democráticas do Ocidente, sabemos o que queremos antecipadamente – de que nós temos mais do que um *Grundriss* provisório e passível de revisão para nossos projetos sociais.”¹²⁵

Robinson (2001, p.52-3.) e Bernstein (1995, p.263) apontam para o fato de que o radical ceticismo e relativismo de Rorty acabam eliminando qualquer possibilidade de justificação moral. Neste sentido, não há pois nada, em termos morais, que desqualifique a opção pela crueldade. Como, pois, por exemplo, sustentar a democracia liberal, se o *grundriss* ouvido e acolhido pela sociedade for pois o totalitarismo? Como pois conciliar tal situação com a idéia de fim da história à qual Rorty partilha com Fukuyama?

“Fukuyama sugeriu e, eu concordo, que não há mais projeto romântico para a esquerda além do de tentar criar Welfare States democrático-burgueses e equalizar as oportunidades de vida entre os cidadãos desses Estados por meio da redistribuição do excedente através das economias de mercado.”¹²⁶

Ansell Pearson (1997, p.182.), por outro lado, critica a excessiva ênfase na autocriação rortyana como caso particular. Tal movimento encorajaria uma retirada do mundo social para dentro do mundo da fantasia particular¹²⁷. Por fim, gostaríamos de encerrar nossas considerações neste capítulo com uma correlação elaborada por

¹²⁵ RORTY, filosofia como ciência, como metáfora e como política. In: *Ensaaios sobre Heidegger e outros vol.2*, 1999, p.33.

¹²⁶ RORTY, O fim do leninismo, Havel e esperança social. In: *Pragmatismo e política*, 2005, p.55.

¹²⁷ Acreditamos que tal crítica possa também ser estendida ao anterior caso da *persona* em Maffesoli.

Bernstein sobre Nietzsche e Rorty, a qual nos remete à questão do ceticismo e vem permeando nossas considerações acerca das metanarrativas:

“A Nietzschean motif runs through Rorty’s discussion of contingencies. Rorty sees the history of culture as replacing old gods with new gods. After the demise of theology and metaphysics, philosophers divinized rationality, science, and the moral self. There is a deep metaphysical urge to claim that science, morality, or poetry put us in touch with something greater, more real and authentic, than the sheer contingencies that make up our lives. Even Nietzsche and Heidegger are tempted by this desire. But all these projects have failed, all have fallen victim to the ironist’s ‘radical and continuing doubts’. But these ‘failures’ need not and should not be the cause for despair.”¹²⁸

Bastaria não acreditar nestas tentativas de escape à contingência. Mas que força teriam as crenças, se nelas não fosse depositada uma fé transcendente? Um autoengano consciente seria a resposta? Resta a questão.

¹²⁸ BERNSTEIN, *The New Constellation*, 1995, p.268.

“O meu Eu ensinou-me um novo orgulho que eu ensino aos homens: não ocultar a cabeça nas nuvens celestes, mas levá-la descoberta; sustentar erguida uma cabeça terrestre que creia no sentido da terra.”¹²⁹

“Antes não saber nada do que saber muitas coisas por metade! Antes ser louco por seu próprio critério, que sábio segundo a opinião dos outros! Eu por mim, vou ao fundo.”¹³⁰

5 – Inferências Finais

5.1 – Nietzsche Pós-Moderno?

A questão central que se encontra subjacente às apropriações nietzscheanas vistas no capítulo anterior se materializa em uma abordagem à qual poderíamos caracterizar como “ferramental”. *“The reasons for his continual popularity reside in both the seductive and the eminently adaptable qualities of his work. (...) Nietzsche is a mirror in which philosophers can always find their own ideas”*¹³¹ Obviamente, este é um problema extremamente sério e mesmo insolúvel, dado que não haveria, pois, epistemologicamente muita diferença entre uma coleta de aforismos nietzscheanos para recheiar um *Mein Kampf* e uma apropriação teórica para denunciar estruturas de poder e

¹²⁹ NIETZSCHE, *Assim falava Zarathustra*, s.d., p.39.

¹³⁰ NIETZSCHE, *Assim falava Zarathustra*, s.d., P.210.

¹³¹ ROBINSON, Dave. *Nietzsche and postmodernism*, 2001, p.54.

libertar saberes oprimidos. De qualquer forma, Se analisamos as formulações políticas de Nietzsche, como um todo, certamente encontramos determinados posicionamentos os quais certamente veriam as apropriações pós-modernas como bizarrices e novos sinais de decadência. Ansell-Pearson (1997, p.183), por exemplo, cogita que autocriação rortyana como um ato particular representaria para Arendt e Nietzsche uma demonstração sintomática da decadência do período moderno. De forma semelhante, Conway (1997, p.127) procura mostrar que apesar de Nietzsche declarar a falência dos sonhos iluministas, seu método genealógico nunca celebra as formas subversivas de desmacaramento da razão *a la* Foucault. Para ele, o legado nietzscheano quanto à política contemporânea se ligaria de forma mais vital à questão da crítica à objetividade. Mesmo neste sentido, tal questão do perspectivismo deve ser vista a partir de uma análise retrospectiva da produção de Nietzsche, como coloca Dave Robinson:

“If Nietzsche was a deconstructionist, he didn’t remain one for very long. He soon abandoned his early theories on language and meaning for more complex and less postmodernist ones, and suppressed the publication of his early essay ‘On Truth and Falsity in their Extra-Moral Sense’. In his later philosophy, Nietzsche became quite clear in his own mind that some moral and political views are superior to others. When he confidently predicts that a future society of Overpeople will supplant the slave-morality of Christendom, he doesn’t seem to be much of a perspectivist. He would probably have viewed the cultural phenomenon of postmodernism as merely the last decadent stage of Western liberalism, and would have despised it’s tepid relativism.”¹³²

As colocações visionárias dos últimos trabalhos de Nietzsche, sua aristocracia e sua formulação do super-homem certamente, por outro lado, não encontram espaço nas formulações políticas pós-modernas. Ao iniciarmos nossa dissertação, alertamos para as dificuldades relacionadas ao reacionarismo nietzscheano e seu projeto emancipatório. De qualquer forma, mesmo a sua teleologia está

¹³² ROBINSON, Dave. *Nietzsche and postmodernism*, 2001, p.55.

circunscrita por uma concepção aristocrática. Tal concepção da política o separa fortemente das formulações pós-modernas¹³³.

Smith (1996, p.161.) argumenta que o amálgama entre a filosofia e *praxis* era fundamental para o nihilismo que Nietzsche desejava transcender. Neste sentido, a chave central da pós-modernidade nietzscheana seria justamente sua tentativa de unir teoria e prática, como um pré-requisito para a reavaliação dos valores.

*“Nietzsche tried, at a time when genuine praxis was in danger of being replaced by the administration of things or the 'invisible hand's' autonomous determination of merely economic man, to give praxis a new dignity and autonomy. [...] In the face of ever-encroaching uniformity, Nietzsche tried to radically rethink the basis for the reemergence of significant diversity and difference.”*¹³⁴

Nietzsche pensou na diferença e na diversidade, hierarquizou tais diferenças. Isso em nada trazia de novo. Mas em meio à uniformidade em que via a modernidade submergir, ele pensou radicalmente em uma transvaloração a qual supunha uma nova *práxis*. Mesmo assim, este repensar estava ainda calcado em diversos itens notadamente pré-modernos tais como os amálgamas entre o poeta, o dançarino e o sátiro. Para Smith, o que realmente distinguiria radicalmente a pós-modernidade nietzscheana teria como base:

“... the critique of the Spirit of Revenge which points toward the need for a new revenge-free philosophy. A postmodern thinking, understood as free-spirited, would have to take itself out of the business of legislation,

¹³³ De qualquer forma, obviamente, devemos procurar compreender e bem situar o autor em seu devido tempo, em sua devida conjuntura histórica. E isso deve ser feito mesmo no caso de Nietzsche, o qual previamente o caracterizamos como um pensador “à frente de seu tempo.” A abordagem que efetuamos neste item obviamente se liga a determinadas formulações hipotéticas dado que Nietzsche não faz parte e nem foi formado a partir das categorias da contemporaneidade.

¹³⁴ SMITH, Gregory. *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*, 1996, p.168.

*manipulation, change, and control. To be free of the Spirit of Revenge, the postmodern thinker would have to rein himself in.*¹³⁵

A crítica de Nietzsche às metanarrativas tais como o cristianismo, o socialismo, o liberalismo e a filosofia da história, como argumenta Robinson (2001, p.54.) deve ser vista como uma característica extremamente pós-moderna. Afinal, as reelaborações de tal crítica se constituíram em um elemento central, como vimos, para uma intelectualidade francesa que urgia por um instrumental que a pudesse liberar dos reducionismos da economia política marxista na década de 60. Por fim, além destes elementos citados, uma tese interessante a qual defenderíamos é a de que a própria forma fragmentada dos aforismos nietzscheanos se coaduna com o *mood* pós-moderno.

5.2 – Sobre o mapeamento das idéias

Pode-se advogar, com toda procedência, que a interpretação e a incorporação das categorias e das idéias de Nietzsche pelos autores vistos ao longo do capítulo 4 é um equívoco no sentido de se formular um questionamento da forma como um: “não era isso que o autor estava querendo dizer.” Ansell Pearson, por exemplo, estabelece uma forte crítica à maneira pela qual alguns liberais contemporâneos (Richard Rorty e William Conolly) e algumas feministas se utilizam do texto de Nietzsche. É uma crítica potencialmente válida quando temos a utilização da *autoritas* nietzscheana para sustentar uma argumentação. Ocorre, porém, em alguns casos que o nome Nietzsche não aparece vinculado à argumentação, mas subjaz na entrelinha do texto, ou seja, encoberto. Seyla Benhabib, em certa ocasião, afirmou *que the art of making distinctions is always a difficult and risky undertaking*. As distinções podem

¹³⁵ SMITH, Gregory. *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*, 1996, p.170.

clarear ou tornar mais nebuloso um determinado conjunto de objetos ou autores a ser estudado. A aventura no sentido de mapear as trilhas do pensamento é algo bastante arriscado e aquele que se advoga na competência de tal empreitada deve se preparar para muitas pedras no caminho. Por outro lado, tal empresa se baseia no pressuposto de que idéias geram idéias que geram coisas. E este é o nosso ponto aqui. É importante observar como determinadas idéias morrem ou hibernam historicamente e como outras se transmutam em novas idéias.

Argumentamos que Nietzsche é um personagem indissociável do pensamento pós-moderno. Mas isso não quer dizer que são necessariamente as suas palavras *strictu sensu* que se encontram ali. Na verdade, inclusive, não existe um texto nietzscheano voltado exclusivamente para a questão da política, mas fragmentos e passagens. Podemos sim afirmar que a sua obra como um todo apresenta um conjunto bem sólido de inferências sobre a política. Tomando os autores pós-modernos percebemos como determinadas categorias vão sendo apropriadas de Nietzsche. Como é de fácil percepção, não existe uma coerência teórica naquilo que se chama pós-moderno, mas tão somente alguns pressupostos básicos. Há, no entanto, aquilo que poderíamos denominar como um *mood* pós-moderno. E é difícil não argumentar que este *enviromment* ou *mood* não foi um tanto quanto aqui ou lá constituído por este substrato da teoria. É basicamente o fenômeno da reflexividade entre *praxis* e *teoria*. E afirmar isto é rejeitar a idéia de que o mundo é unicamente o *constructo* da interconexão de subjetividades.

Neste ponto, não é de nosso interesse entrar no mérito da efetiva coerência entre a teoria pós-moderna com o texto de Nietzsche, mas sim atuarmos como uma espécie de cartógrafos de idéias. Não se trata aqui da crítica ao pensamento pós-moderno, mas da análise de um forte tronco sobre o qual se desenvolveram diversas

ramificações teóricas. O viés aristocrático da política nietzscheana, por exemplo, não faz parte do atual *mood*, mas a sua “política de sobrevivência”, segundo Pearson, sua estratégica irônica e paródica frente ao desafio do niilismo moderno pode ser lida e vista em diversas correntes pós-modernas. O mapeamento de tais caracteres nos conduz a campos mais aprofundados de análise e nos aprimora o entendimento da história, preparando, assim, um substrato informativo a futuras incursões na temática analisada.

5.3 - Conclusão

Ao chegarmos ao final desta dissertação, acreditamos ter conseguido mostrar ao leitor que se aventurou a nos seguir, como o espírito nietzscheano falou silenciosamente ao nosso século e notadamente ao nosso último quarto de século. Sua mensagem é para muitos e para poucos. Como tentamos mostrar, seu pensamento pode ser retomado sempre a partir de ângulos diversos. Nos pensadores de cunho pós-moderno podemos perceber como que um mosaico costurado pelo velho Nietzsche, tecendo neles fios e redes. Baudrillard recupera as categorias de *Além do Bem e do Mal* para analisar o niilismo contemporâneo. Já Foucault irá buscar na genealogia nietzscheana instrumentos para o resgate de saberes marginalizados e irá denunciar as formas institucionalizadas de controle da sociedade. Lyotard trabalhará também com a questão das formas de conhecimento e com a pluralidade dos jogos linguísticos, baseado em um modelo de sujeito descentrado. Por fim, Maffesoli trabalhará com o conceito de dionisíaco tentando demonstrar que o pêndulo da história que na modernidade era prometéico inicia um movimento rumo à dionísio na pós-modernidade.

Como é fácil perceber, cada pensamento destes autores vai como que compondo este mosaico no qual podemos vislumbrar com bastante clareza a linha e o

traço nietzscheano. E não só tais autores citados, mas muitos outros ainda partilham deste mosaico como que tecendo uma espécie de núcleo duro de todo um emaranhado de conceitos bem diversos que perfazem as trilhas do pensamento pós-moderno, pensamento este que é variado, multifacetado e muitas vezes contraditório, como foi possível ver através da abordagem que elaboramos.

A nós, particularmente instiga o pensamento libertário de Nietzsche. ‘Querer, libertar’; é essa a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade; tal é a que ensina Zaratustra.”¹³⁶ A idéia de que a essência da vida é esta vontade de poder, a qual, a nosso bel prazer, transcriamos como vontade de ser, vontade de realizar a vida que está no ser.

¹³⁶ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, s.d., p.81.

Referências Bibliográficas

ABBEY, Ruth & **APPEL**, Friedrich. Nietzsche and the will to politics. In: *the review of politics*, vol.60, date: winter, 1998, p.83-114.

ADORNO, Theodor W., **HORKHEIMER**, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução: Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. Nietzsche on autonomy and morality: the challenge to political theory. In: *Political studies* (1991), XXXIX, p.270-286.

ARANTES, Urias. Em busca da modernidade política: história e política em Kant, In: *Síntese Nova Fase* v.20 n.61 (1993): 267-276.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 5.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARONOWITZ, Stanley. Postmodernism and politics, In: **ROSS**, Andrew (editor). *Universal Abandon?; the politics of postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p.47-61.

AVRAMENKO, Richard. *Zarathustra and his asinine friends: Nietzsche on post-modern, post-liberal friendship*. [acessado em 20/08/2005] - <http://www.artsci.lsu.edu/voegelin/EVS/2004%20Papers/Avramenko2004.pdf>

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. *A Sociedade de consumo*. Lisboa: Martins Fontes, 1991.

_____. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. Tradução de Suely Bastos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *A troca simbólica e a morte*. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

- _____. *As estratégias fatais*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990.
- _____. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Para uma crítica da economia política do signo*. Lisboa: Martins Fontes, s.d.
- BENJAMIN**, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- BEST**, Steven. *The politics of historical vision: Marx, Foucault, Habermas: critical perspectives*. Guilford Press, 1995.
- BEST & KELLNER**. *Postmodern theory: critical interrogations*. New York: Guilford, 1991.
- BISHAI**, Linda. *Forgetting ourselves: Nietzsche, critical history and politics of collective memory* [acessado em 20/08/2005] - <http://www.psa.ac.uk/cps/2000/Bishai%20Linda.pdf>
- BISKOWSKI**, Lawrence J. Politics versus aesthetics: Arendt's critiques of Nietzsche and Heidegger. In: *The review of politics*, vol.57, winter 1995, p.59-89.
- BOYER**, Alain et. al. *Por que não somos nietzscheanos*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- BROMLEY**, Simon. The politics of postmodernism, In: *Capital & Class*, autumn 1991, p.129-150.
- CASTORIADIS**, Cornelius. O domínio social-histórico, In: Os destinos do totalitarismo e outros escritos. São Paulo: L&PM Editores, 1985, p.24-40.
- _____. A Época do conformismo generalizado, In: *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p.13-26.
- CASTORIADIS**, Cornelius (et. al.). A criação histórica e a instituição da sociedade, In: *A criação histórica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992, p.83-108.
- CONNOR**, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- CONWAY**, Daniel W. *Nietzsche & the political*. New York: Routledge, 1997.
- DELUMEAU**, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DROLET**, Michael. The wild and the sublime: Lyotard's post-modern politics, In: *Political studies*, 1994, XLII, p.259-273.
- FOUCAULT**, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.
- GABARDI**, Wayne. The philosophical politics of the modern-postmodern debate [book review], In: *Political research quarterly*, vol.47, sept 1994, p.769-778.
- GANDILLAC**, Maurice de. *Gêneses da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995.

- GANE**, Mike (ed.) *Baudrillard live: selected interviews*. London: Routledge, 1993.
- HABERMAS**, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HALL**, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Thomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1987.
- HEGEL**, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução: Beatriz Sidou. 2ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- INGRAM**, David. Discurso sobre a modernidade: um interlúdio filosófico, In: *Habermas e a Dialética da Razão*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2.ed., 1994, p.105-137.
- JAMESON**, Fredric. *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. London: Verso, 1991.
- KANT**, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é «Esclarecimento»? [«Aufklärung»], In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KAUFFMAN**, L. Democracy in a postmodern world?, In: *Social Policy*. Fall 1990, p.6-11.
- KELNNER**, Douglas. *Modernity and its discontents: Nietzsche's Critique*. [acessado em 20/08/2005] - <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/modernityanditsdiscontents.pdf>
- LABARRIÈRE**, Jean Pierre. Hegel 150 anos depois. In: *Síntese nova fase*, volume IX, janeiro/abril 1982, p.11-22.
- LACLAU**, Ernesto. Politics and the limits of modernity, In: ROSS, Andrew (editor). *Universal Abandon?; the politics of postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p.63-82.
- LAUBACH**, Franz Solms. *Nietzsche and sociology*. [acessado em 20/08/2005] - <http://www.sussex.ac.uk/Units/SPT/journal/archive/pdf/issue6-2.pdf>
- LEVINE**, Peter. Nietzsche and the modern crisis of humanities. [acessado em 20/08/2005] - http://www.peterlevine.ws/Leo_Strauss_&_Nietzsche.pdf
- LYOTARD**, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*. Tradução: José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.
- LOWY**, Michael. A escola de Frankfurt e a modernidade: Benjamin e Habermas, In: *Novos Estudos / CEBRAP* N°32, março 1992, p.119-127.
- MAQUIAVELLI**, Nicolò. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- MARA**, Gerald M. & **DOVI**, Suzanne L. Mill, Nietzsche, and identity of postmodern liberalism, In: *The journal of politics*, volume 57, number 1, february, 1995, p.1-23.
- MAFFESOLI**, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 1997.

_____. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MEDEIROS, Gilberto Mucilo de. Habermas e a modernidade: que modernidade?, In: Revista *Veritas*/ Porto Alegre / v.39 / nº153 / Março 1994 / p. 25-41.

MOORE, John S. *Nietzsche and the postmodernists*. In: SRP Publications, <http://www.mith.demon.co.uk/POSTMOD.html>, p.1-15.

MOUFFE, Chantal. Radical democracy: modern or postmodern, In: ROSS, Andrew (editor). *Universal Abandon?; the politics of postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p.31-45.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Tradução: José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: ediouro, s.d.

_____. *Aurora*. Madri: M. E. Editores, 1994.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *El Caminante y su sombra*. Tradução: Luis Díaz Marín. Madri: M. E. Editores, 1994.

_____. *El Ocaso de los ídolos*. Tradução: Francisco Javier Carretero Moreno. Madri: M. E. Editores, 1993.

_____. *Escritos sobre História*. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Genealogia da moral: um escrito polêmico*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução: Fernandez Gonzalez y Enrique Lopez Castellon. Madri: M. E. Editores, 1993

_____. *O Anticristo*. Tradução: Pietro Massetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NORTH, Richard. Nietzsche and liberalism. [acessado em 20/08/2005] - <http://www.psa.ac.uk/cps/1999/north.pdf>

O'SULLIVAN, Noel. Political integration, the limited state and philosophy of postmodernism, In: *Political Studies*, 1993, XLI, p.21-42.

PENNA, Sue & **O'BRIEN**, Martin. Postmodernism and social policy: a small step forwards?, In: *Journal of social policy*, vol. 25, jan.96, p.39-61.'

PERINE, Marcelo. A modernidade e sua crise, In: *Síntese Nova Fase* v.19 n.57 (1992): 161-178.

PICCONE, Paul. Postmodern populism, In: *Telos: a quarterly journal of critical thought*, number 103; spring 1995, p.45-86.

RENGGER, Nicholas J. *Political theory, modernity and postmodernity: beyond enlightenment and critique*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

- ROBINSON**, Dave. *Nietzsche and Postmodernism*. Cambridge: Icon Books, 2001.
- RORTY**, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros escritos filosóficos 2*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- _____. Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault. In: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Tradução: Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993, p.269-276.
- _____. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade, In: Revista *Educação e Filosofia*, Uberlândia, 4(8): 75-95, jan./jun.,1990.
- _____. *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005.
- ROUANET**, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. Dilemas da moral iluminista, In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 149-162.
- _____. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEIDMAN**, Steven & **WAGNER**, David G (orgs). *Postmodernism and social theory: the debate over general theory*. Massachussetts: Blackwell, 1992.
- SKINNER**, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SINNERBRINK**, Robert. "We Hyperboreans": platonism and politics in Heidegger and Nietzsche. [acessado em 20/08/2005] - <http://www.usyd.edu.au/contretemps/3July2002/sinnerbrink.pdf>
- SMITH**, Gregory Bruce. *Nietzsche, Heidegger, and the transition to postmodernity*. Chicago: University of Chigaco Press, 1996.
- SMITH**, Trevor. Post-modern politics and the case for constitutional renewal, In: *The political quarterly*, volume 65, nº 2, april-june 1994, p.128-137.
- THIELE**, Leslie Paul. Heidegger on freedom: political not metaphysical, In: *American political science review*, vol. 88, nº 2, june 1994, p.278-291.
- TOURAINÉ**, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TUDOR**, Henry. *Political myth*. London: Praeger Publishers, 1972.
- VATTIMO**, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VANNINI**, Marco. Friedrich Nietzsche: uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação. In: ZUCAL, Silvano (org.) *Cristo na filosofia contemporânea, Vol I: de Kant a Nietzsche*. Tradução: José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.
- VILLA**, Danna R. Postmodernism and the public sphere, In: *American political science review*, vol. 86, nº 3, september 1992, p. 712-721.
- VINCENT**, Andrew. *Ideologias políticas modernas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

WEIL, Eric. *Filosofia política*. São Paulo: Loyola, 1990.

WEINBERGER, Jerry. Politics and the problem of technology: and essay on Heidegger and the tradition of political philosophy, In: *American Political Science Review*, vol.86, nº1, march 1992, p.112-127.

WOLIN, Sheldon S. Democracy in the discourse of postmodernism, In: *Social Research*, vol.57, nº 1, spring 1990, p.5-30.

Índice Remissivo

A

Ansell-Pearson.....	19
apolíneo	11, 12

B

Baudrillard.....	6, 59, 60, 62
Bentham	20

C

coro ditirâmico	11
cristianismo	10, 14, 39
Cristo	14

D

democracia.....	18, 20, 21, 22, 23, 42, 53, 67, 68, 70
Deus.....	19, 20, 40
dialética	39
Dionísio	10, 11, 12, 46

E

emancipação	53
Eric Weil	69
Estado	9, 11, 21

F

filosofia moderna.....	20
Foucault.....	6, 63, 68, 70, 71, 72, 90

G

Giles Deleuze	15
---------------------	----

H

Habermas.....	46, 67, 70
Hegel	21
Hirschman	23

I

instinto.....	12
ironia.....	7, 61, 70

J

John Mill	20
-----------------	----

L

Leviatã.....	22
liberalismo.....	53
Luc Ferry e Alain Renault	39
Lyotard	6, 67, 68

M

Maffesoli	6
Maquiavel.....	41
Marshall.....	10, 20
metafísica	44, 45, 67, 71, 72
mito.....	12
modernidade	5, 7, 10, 12, 23, 26, 39, 46, 47, 48, 51, 53, 68, 70, 71, 79, 88, 90
modernos	5, 19, 24, 46
moral dos fracos	40
moral escrava.....	14
moralidade	14, 15, 18, 40, 43

N

niilismo.....	19, 71, 90
nobre.....	14

P

pós-modernidade	5, 53, 69, 72, 88
progresso	10, 20, 21, 22, 53
promessas	15

R

racionalização.....	12, 15, 18, 19
razão	15, 39, 70
revolução	72

S

sagrado	19, 20
socialismo.....	39, 53
socialistas	21
sociedade aristocrática.....	40
Sócrates	12, 39
Stuart Hall	69

T

teleologia	10, 39, 42
------------------	------------

V

vigiar e punir	15
vontade de poder	5, 40, 41, 42, 43, 44