

Nietzsche: esboços de um perspectivismo político*

Miguel Angel Rossi**

Resumo: O objetivo de nosso trabalho orienta-se em relação a dois eixos temáticos. O primeiro deles gira em torno da crítica encarada por Nietzsche com respeito ao Historicismo e, em contrapartida, a abertura a uma visão da História que acentua as noções de horizonte de sentido e hermenêutica. Disto provém a relevância do perspectivismo nietzschiano. O segundo eixo focaliza a crítica de Nietzsche ao Estado moderno e à democracia, aproximando-nos daquilo que, em nossos próprios termos, podemos denominar como a emergência do “nilismo político”. No que se refere a este ponto em particular, nos concentraremos fundamentalmente em sua obra *Humano, demasiado humano*, sobretudo por entendermos que na mesma encontram-se concentradas as chaves de seu pensamento político.

Palavras-chave: perspectivismo – modernidade – política – estado – nilismo político.

Seria realmente insustentável, e ao mesmo tempo de uma grande injustiça intelectual, penetrar a fundo nas alvoradas do pensamento do século XXI sem nos encontrarmos previamente com a figura de Nietzsche; relevância legitimada não somente pelo fato de que o filósofo impõe caminhos pelos quais transitam as principais correntes contemporâneas, onde se encontram pensadores da estatura de

*Tradução de Luis Rubira.

** Professor da Universidade de Buenos Aires (UBA).

Heidegger e Foucault, mas, e fundamentalmente, porque suas próprias teorizações põem em questão – quando não em xeque – os principais pressupostos da Modernidade.

De fato, suas *Extemporâneas* revelam sua própria intencionalidade. Um pensamento extemporâneo que não somente pretende ser oposto a sua época, mas influir nela – numa espécie de militância – para benefício de uma época posterior. Assim também se entende que o filósofo proclame em *O anticristo* que se deve ser anterior ou posterior à modernidade, tanto no que diz respeito a uma profunda repulsão do ideário da razão ilustrada do século XVIII quanto à oposição a um clima triunfalista, como foi aquele que caracterizou seu próprio século. A este respeito, Forster pontua: “Frente ao século XIX carregado de certezas utópicas: racionalistas, revolucionárias, nacionalistas, tecno-industriais, científicas, Nietzsche diz ‘Não, abomino de todo os crentes’; é um refutador de ideais” (Casullo/Forster 1, p. 350).

Um século-chave em relação ao surgimento de múltiplas e contrapostas lógicas políticas. Por conseguinte, não podemos deixar de mencionar a extraordinária originalidade de Nietzsche, especialmente no que se refere à desconstrução da antinomia conservadorismo, expressado por certa linha romântica, *versus* modernismo. Neste sentido, as apreciações de Dannhauser são mais que sugestivas: “A política de esquerda é, para Nietzsche, sintoma de crise total e agravamento dela, motivo pelo qual, obviamente, não é uma solução. Que dizer do conservadorismo ou da política de direita? Nietzsche, por vários motivos, nega a possibilidade de uma solução conservadora, criticando, por sua vez, a forma específica que adotou o conservadorismo alemão na época de Bismarck, e as suposições gerais do conservadorismo” (Strauss/Cropsey 9, p. 790).

Vamos, portanto, à explicação de algumas das principais razões, seguindo as sendas de Dannhauser.

Em primeiro lugar, Nietzsche critica as concessões do conservadorismo ao fenômeno da democracia moderna, sobretudo no que diz respeito ao sufrágio universal, conjuntamente com uma visão que faz do rei uma mera figura decorativa atrás da primazia do parlamentarismo.

Em segundo lugar, o conservadorismo abraça fervorosamente os ideais do nacionalismo, inerente, por outro lado, à cunhagem da revolução francesa. Por oposição, não são poucas as vezes em que Nietzsche insiste na identidade européia, opondo-se, quando não desprezando, a todo tipo de nacionalismo. A esse respeito, é importante demarcar como o filósofo percebe o fenômeno do anti-semitismo, o qual liga de modo causal com o auge do nacionalismo, questão por demais silenciada pelo ideário nazista: “Diga-se, de passagem, que o problema dos *judeus* existe apenas no interior dos Estados nacionais, na medida em que neles a sua energia e superior inteligência, o seu capital de espírito e de vontade, acumulado de geração em geração em prolongada escola de sofrimento, devem preponderar numa escala que desperta inveja e ódio, de modo que em quase todas as nações de hoje – e tanto mais quanto mais nacionalista é a pose que adotam – aumenta a grosseria literária de conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares” (MAI/HHI § 475).

Da mesma forma, é também relevante destacar que o filósofo atribui, nesta etapa de seu pensamento, um papel positivo à Ilustração, especialmente no tocante ao espírito científico. De fato, “Nietzsche acentua o papel decisivo do judaísmo – em oposição ao cristianismo – no que diz respeito a ocidentalizar o Ocidente” (Maresca 4, p. 4).

Por último, e sem dúvida alguma, sua principal crítica se baseia no fato de que Nietzsche entende que o conservadorismo é inseparável do cristianismo. Daí que, e essa é nossa consideração pessoal, nosso filósofo subsuma o conservadorismo ao interior da

lógica do niilismo decadente, questão que trataremos nas páginas seguintes.

Concluamos, então, com uma citação nietzschiana, que nos lança uma claridade magistral no que se refere a tal tema: “*Dito ao ouvido dos conservadores*. – O que antes não se sabia, o que hoje se sabe, se poderia saber – nenhuma *involução*, nenhuma volta atrás, em qualquer sentido ou grau, é possível. (...) há ainda hoje partidos que sonham como alvo a *marcha de caranguejo* de todas as coisas. Mas ninguém está livre para ser caranguejo. De nada ajuda: *é necessário* ir para diante, quer dizer, *avançar passo a passo na decadência* (– eis minha definição do ‘progresso’ moderno...)” (GD/CI, “Incursoes de um extemporâneo”, § 43).

A partir destas considerações preliminares, enunciemos, então, o objetivo de nosso trabalho, o qual se orienta em relação a dois eixos temáticos.

1) A crítica de Nietzsche ao Historicismo e, como contrapartida, a abertura a uma visão da História que acentua as noções de sentido e hermenêutica. Em dito tópico teria de ser incluído a diátribe do filósofo com relação à dialética hegeliana. Não obstante a relevância de tal temática, somente nos deteremos em um aspecto particular, pois, do contrário, tal tópico mereceria um tratamento exclusivo, digno de um novo trabalho.

Nossa leitura colocará ênfase na estrita vinculação entre as noções de “hermenêutica” e “vontade de potência” e, a partir deste precioso entrecruzamento, nos abriremos passo a passo para a dimensão do perspectivismo nietzschiano, o qual explicita que toda interpretação nunca pode ser alheia à vontade de potência; não sem antes compreender esta como uma conjunção de forças dinâmicas através das quais se constituem e desconstroem possíveis centros.

2) A crítica de Nietzsche ao Estado moderno e à democracia, aproximando-nos daquilo que, em nossos próprios termos, podemos denominar como a emergência do “niilismo político”.

No que se refere a este ponto em particular, nos concentraremos fundamentalmente em sua obra *Humano, demasiado humano*, sobretudo por entender que na mesma se encontram concentradas as chaves de seu pensamento político, o qual o filósofo irá desdobrar ao longo de toda sua produção teórica.

Antes de acercarmo-nos de nossa tarefa, acreditamos necessário pontuar que o sentido deste escrito gira em torno da expansão da lógica do pensamento do filósofo e, através deste expediente, vislumbra tangencialmente – levando em consideração o reconhecimento explícito por parte do mundo acadêmico – sua enorme influência para o presente.

No que diz respeito à dialética, consideramos que a intenção de Nietzsche está no pólo oposto da realização de uma abordagem exegética e minuciosa da mesma, e da realização de uma análise exaustiva da obra de Marx. De fato, não são poucos os comentaristas que sustentam que Nietzsche sabia muito pouco sobre o autor de *O Capital*. Não obstante, há de se enfatizar que tanto Heidegger quanto Foucault e a vertente pós-moderna – além de suas abismais diferenças – foram unívocas em pensar aquela a partir da visão nietzschiana, e é justamente esta cunhagem que queremos destacar, especificamente o problema do determinismo.

Portanto, o pensador se concentra nas implicações teórico-práticas que tais cosmovisões tiveram para o homem europeu. Recordemos que sua época é o reflexo do surgimento de grandes movimentos de massa incursionando pela vida pública. Daí sua sensibilidade para analisar o socialismo, a democracia, a opinião pública concentrada nos jornais, a “partidocracia”: todos fenômenos tipicamente contemporâneos.

1. *Nietzsche: uma filosofia do perspectivismo*

Nietzsche reage energicamente contra o que, em seus próprios termos, pode denominar-se “a febre histórica que padeceu o século XIX”. Vários são os pontos de sua diatribe.

Um deles radica em sua aguda crítica no que diz respeito a perceber o processo histórico a partir do desenvolvimento de uma “teleologia” implícita. Outro, na desconstrução do pressuposto moderno que percebe o processo histórico como a odisséia da razão, especificamente em referência direta aos filósofos da modernidade, especialmente Hegel.

Estreitamente vinculada às críticas anteriores, haveria de se somar a problemática do determinismo e da ação, que conduz ao determinismo histórico. A esse respeito, é possível observar uma espécie de profunda empatia com o pensamento de Carl Schmitt¹, pois, ainda que o jurista alemão não tenha trabalhado especificamente os textos nietzschianos, o certo é que ambos pensadores ressaltaram a primazia da ação como uma espécie de corte transversal ao determinismo do materialismo histórico.

Tal como nos referimos anteriormente, simplificaremos a crítica de Nietzsche ao primado da dialética, recortando-a somente no que diz respeito ao problema do determinismo histórico.

Um primeiro ponto de partida – e retomando o dito há pouco – poderia consistir na crítica que Nietzsche realiza ao racionalismo moderno, da qual o registro filosófico moderno cobra um lugar privilegiado. Assim, aduz o filósofo: “Se todo sucedido contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é o triunfo do lógico ou da ‘Idéia’ – então, depressa, todos de joelhos, e percorrei ajoelhados toda a escada dos ‘sucedidos’!” (HL/Co.Ext. II § 8).

Nietzsche coloca em questão uma das idéias-chave do mundo moderno, certamente hegemônica, tanto no século XVIII como no século XIX. Trata-se da idéia de evolução ou progresso, categoria

que, pelo olhar do filósofo, encontra sua expressão mais acabada na dialética. Assim, a noção de conservação-superação, nota fundamental de todo desenvolvimento dialético, conduz a perceber – enfatiza Nietzsche – a última etapa do processo histórico como a superação, no que diz respeito à evolução do Espírito ou Razão, das etapas históricas anteriores. Simultaneamente, com tal afirmação, é dado deduzir a desconstrução nietzschiana do princípio de causalidade aplicado ao terreno da História para reivindicar, em contraposição, o terreno do arbítrio e do acaso.

Outro dos problemas que acarreta a dialética hegeliana, ligado também ao determinismo histórico, radica na problemática da ação: por conseguinte, Nietzsche se revela contra um sentido histórico providencial e teleológico que, inspirado em uma lógica da necessidade, consagra o domínio dos fatos excluindo toda possível decisão singular. Contrariando tal ótica, o filósofo argumenta: “ – por toda parte ele [o homem] é virtuoso por levantar-se contra aquela cega potência dos fatos, contra a tirania do efetivo, e por submeter-se a leis que não são as leis daquelas flutuações históricas.” (HL/Co.Ext. II § 8).

Nietzsche coloca em xeque a própria categoria de objetividade – o que em seus próprios termos denomina “uma filosofia do martelo” –, conceito fortemente vinculado à problemática da verdade. É a partir desta significativa asseveração que o filósofo possibilita a abertura ao plano da hermenêutica e da subjetividade para insistir na impossibilidade de verdades objetivas e absolutas, para não dizer também “a pura verdade”. Daí em diante, o filósofo incursionará em uma cosmovisão que faz da verdade um erro. Não obstante, um erro mais que necessário, não somente pela “necessidade” das ficções, sobretudo daquelas que contribuem para a manutenção das pulsões vitais, mas, e essencialmente, pela produção de múltiplos e inacabados sentidos constitutivos do próprio fluir do mundo da vida.

A este respeito, é muitíssimo interessante a observação feita pelo grande estudioso Fink: “Para Nietzsche, porém, precisamente a dita

objetividade dos valores não passa de uma criação: *criada* pela existência, mas *esquecida* enquanto tal. A vida humana é estabelecimento de valores. Mas ela ignora-o quase sempre. O que a própria vida estabeleceu afigura-se-lhe como exterior, como força constringente da lei moral. Ao criar valores, o homem transcende-se e coloca diante de si a sua própria criação como um objeto estranho dotado de todas as características mais veneráveis do ser em si. O que Nietzsche pretende fundamentalmente abolir é o dogmatismo axiológico. (...) A doutrina nietzschiana da subjetividade dos valores é de longe superior ao relativismo barato que se fundamenta no arbítrio individual. Poder-se-ia mesmo dizer que a sua doutrina da subjetividade não nega a objetividade fenomênica dos valores, antes entende esta como uma esquecida criação transcendental da existência. A transvaloração dos valores significa assim abolição da existência alienada” (Fink 3, p. 144).

Compartilhamos com Eugen Fink a suposição de que a transvaloração dos valores não implica a queda em um mero relativismo e muito menos a inscrição em um grosseiro materialismo, como muitas vezes se quis interpretar a Nietzsche, especificamente quando se o compreendeu simplesmente desde a inversão platônica.

Nietzsche sabe que existir como vontade de potência e vida é afirmar-se, valorar-se. O valor ou os valores a serviço da vida. Mesmo assim, incorreríamos em erro se interpretássemos a vida a partir do esquema da sobrevivência darwiniana. Se este fosse o caso, o homem nietzschiano, o tipo ideal do “além-do-homem”, seria o primeiro dos inadaptados. Assim, o conceito de vida vai além de um mero sentido biologista. Inclusive até poderia estabelecer-se uma semelhança com o Hegel da dialética do senhor e do escravo, porquanto desprezar a vida no que possui de animal é alcançar o mundo da cultura.

Aprofundemo-nos, portanto, nesta discussão, pois ela possivelmente é o aporte mais significativo de Nietzsche para a posteridade.

Com razão, costuma-se dizer que Nietzsche é, por excelência, o pensador do niilismo. Inclusive não são poucos os estudiosos que sustentam que dita categoria articula a totalidade de seu pensamento. De fato, tal problemática está presente, tanto de forma implícita como tardiamente explícita, em sua produção teórica.

A primeira questão que emerge gira em torno ao papel estrutural – com o perdão da palavra – que Nietzsche outorga à dita noção, essencialmente no que diz respeito à desconstrução da metafísica e, por conseguinte, à problemática da verdade, sobretudo, e como referimos anteriormente, entendida em termos de “absolutização e objetividade”. Em conseqüência, o pensador se pergunta pelas possíveis respostas que tanto em nível individual como social podem oferecer-se, mas sem jamais se iludir, uma vez que a lógica niilista atravessa o destino do Ocidente, independentemente do grau de conscientização que se tenha ou não de dita questão, que, por outro lado, constitui para o filósofo o grande problema existencial do homem europeu.

Em geral se costuma traduzir o problema mencionado pela perda de “sentido”, obviamente em maiúscula; e, extremado, sua lógica conduz à antinomia entre conhecimento, interpretado em termos de sacralidade, e vida. Assim, Nietzsche nos induz a pensar que quando desaparece a sacralidade aparece a vida. Talvez seja por esta mesma razão que Zaratustra é o mais anti-religioso e religioso de todos os homens, curiosamente um “profeta ateu”.

Concentremo-nos, portanto, nos três tipos de niilismo aos quais Nietzsche faz referência e, a partir de dita tipologia, arrisquemos nossa própria interpretação, que se radica em compreender determinadas lógicas políticas segundo o posicionamento que se tenha em relação ao caos e à contingência. Por conseguinte, não é casual – como fizemos referência anteriormente – que Nietzsche analise o tema da eclosão das massas na vida pública – desde já com sentido

negativo – conjuntamente com a eclosão do socialismo e da democracia moderna, e o faça em termos de decadência.

O primeiro tipo de niilismo se compreende como “niilismo decadente” enquanto confrontação com o “nada” e retorno a um fundamento mais absoluto. Em tal sentido, a lógica do Nazismo, como todo tipo de fundamentalismo, poderia servir de rótulo para dita variante.

Mesmo assim, há de se aclarar que para nosso pensador a lógica do niilismo se preanuncia desde um começo. Mais precisamente, a partir da figura de Sócrates, consagrando-se definitivamente com o aparecimento do cristianismo. Cumpre dizer que não somente a metafísica tradicional como negação do mundo e primazia do Ser, mas também, e em conexão com esta, a via moral, entranha o grande problema do filósofo. Um problema teórico, mas também uma questão essencialmente prática. Pois por niilismo Nietzsche entende toda negação do vital. Decorre disto que Sócrates, com a invenção do conceito ou *logos* seja o primeiro em distanciar-nos da plenitude da vida.

Precisando os termos a partir da confrontação com o caos, a contingência e o constante fluir, por outro lado, são as instâncias a partir das quais podemos gerar ou construir sentidos provisórios (niilismo futuro); por oposição, o niilismo decadente intenta retornar a um fundamento ainda mais absoluto, uma volta a uma origem que esteja a salvo de toda possível contingência.

Ante a derrubada do fundamento metafísico, “a morte de Deus”, enquanto possibilidade de garantir tanto o plano do saber como da moral a partir de uma perspectiva absoluta, ante a morte do sujeito e o esgotamento da representação, nada melhor que a legitimação do terreno do “imediate”, próprio de uma filosofia que aspira a desconstruir toda a possível normatividade. Contrariamente, Nietzsche não acredita na nulidade ou esgotamento dos valores. Seu ponto de vista está em lhes adjudicar a marca da fluidez e da contingência,

valores mais que necessários para a vida social, sempre provisórios e reguladores do mundo da vida, enquanto já não necessitam hipótese no além. Valores que, perdendo sua substancialidade – Nietzsche fala mesmo de “mumificação” –, devolvem ao homem o mundo da vida como uma espécie de reafirmação do momento, do instante como a instância que merece ser tida em consideração. Tal perspectiva, inclusive, poderia conectar-se com a categoria nietzschiana do “eterno retorno”, pois amar a repetição, desejar que esta aconteça, é também viver o presente plenamente, sobretudo valorizando a pura auto-afirmação, questão sacrificada em função do transcendental.

O segundo tipo de niilismo pode caracterizar-se como niilismo integral. A este respeito, Cragnolini explicita: “A filosofia do niilismo integral situa-se ‘para além de bem e mal’ e mais além das *arkhai*. Na medida que se realiza uma análise histórico-genealógica desmascaradora dos fundamentos que organizam os sistemas filosóficos, esses fundamentos perdem sua velha autoridade e se tornam débeis os laços que os uniam com tudo o que disto dependia: moral, costume” (Cragnolini 2, p. 121).

A experiência do niilismo integral, fazendo mérito a seu nome, leva ao máximo seu poder crítico, sua filosofia do martelo. Não obstante, não se trata da crítica ilustrada, mas mais propriamente do contrário. Pois a experiência do niilismo integral faz lembrar ao homem a historicidade e a contingência da origem. Questão que Foucault terá especialmente em consideração no que se refere à reivindicação do pensamento nietzschiano: “Quisera ater-me, então, a isto, concentrando-me primeiramente no termo invenção. Nietzsche afirma que, em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, alguns animais inteligentes inventaram o conhecimento. A palavra que emprega, invenção – o termo alemão é *Erfindung* –, reaparece com frequência em seus escritos, e sempre com intenção e sentidos polêmicos. Quando fala

de invenção possui em mente uma palavra que se opõe à invenção, a palavra origem. Quando diz invenção é para não dizer origem, (...)” (Foucault 7, p. 20).

Logo o pensador francês – seguindo Nietzsche – colocará ênfase em mostrar como a religião, a poesia e o conhecimento remontam a uma invenção surgida pela trama de “obscuras e mesquinhas relações de poder”. Assim, e contrariamente ao homem do niilismo decadente que reivindica a origem, o homem do niilismo integral rompe com todo o tipo de fundamento metafísico.

Contudo, Nietzsche nos adverte do perigo de permanecermos na etapa do niilismo integral, instância onde é impossível a esfera da crença, ficção necessária nos altares da vida. O tema será, novamente, a forma em que se toma para si dito abismo.

Retomando a lógica política, Nietzsche percebe a cunhagem do anarquismo como uma consequência do niilismo integral. De qualquer forma, o perigo da anarquia ou o ceticismo é de menor gravidade se comparado com uma recaída na metafísica, na origem, no fundamento absoluto.

O terceiro tipo de niilismo pode denominar-se “niilismo futuro”. Justamente será o niilismo que possibilite o perspectivismo e, a partir daí, vinculado à vontade de potência, coloque em jogo um determinado horizonte de sentido.

Um niilismo que nos insta constantemente a criar sentidos. Por tal razão, Nietzsche fala do artista ou da criança, que a partir da pura criação ou do jogo nos salva do abismo, ao mesmo tempo recordando-nos que todo sentido, interpretação ou comentário está determinado pela força da contingência e da fluidificação. Sem dúvida alguma, este é o aspecto mais democrático do olhar nietzschiano, independentemente de que nosso pensador seja um dos críticos mais acirrados deste regime de governo.

Mesmo assim, Nietzsche considera que, se bem que os possíveis sentidos são provisórios, sempre se possibilita uma hegemonia

de sentido – palavra não utilizada por ele mas que reflete seu pensamento. Dita hegemonia imprime uma direção que possibilita uma certa unidade na dispersão e no caos. Certamente que esta estará também sujeita à mudança e à contingência. Justamente, uma das críticas à democracia moderna será a homogeneidade de sentidos que, numa espécie de paradoxo, termina eliminando todo sentido.

2. Esboços de uma perspectiva política: Um olhar ao Estado.

Um dos núcleos temáticos presentes no pensamento de Nietzsche é sua profunda, ao mesmo tempo em que radical, crítica ao Estado moderno. Pode-se argumentar, sem nenhum risco, que o filósofo não percebe nenhum traço positivo com respeito ao mesmo. Pois, tomado em perspectiva de retrocesso, Nietzsche percebe o Estado moderno como o último ponto da decadência ocidental. Estado que, à diferença da pólis ou da república antiga, somente pode nomear-se como um ente artificial, emergente de relações contratuais vinculadas, por sua vez, ao auge da democracia e da eclosão dos partidos de massa.

Deste modo, e retomando o anteriormente assinalado – e neste aspecto coincidindo com as *Extemporâneas* – a condenação do Estado moderno é interpretada pelo filósofo desde um horizonte de sentido muito mais extensivo e fundante. Tratar-se-ia da condenação da *cultura moderna*, sendo o Estado moderno, mais especificamente o democrático, um aspecto dela.

Desta perspectiva, é claro que para Nietzsche a irrupção da massa na vida pública tem uma profunda conotação negativa, sobretudo quando contrastada com a idéia de “povo”. Nietzsche não acredita na existência de um “povo moderno”, dando a entender que um povo somente pode ser viva expressão de uma autêntica cultura.

Dita massa necessita – em virtude de sua própria constituição – da figura de um líder. Em tal sentido, Nietzsche também é crítico da liderança moderna, com a ressalva de que a crítica não está posta na categoria de “liderança” enquanto tal, mas na resignificação que a modernidade faz dela. Talvez, neste aspecto em particular, Nietzsche esteja pensando no tipo ideal weberiano de líder carismático, questão esta que, por outro lado, combina muito bem com a crítica de Nietzsche à razão de Estado.

Desta forma, se tivéssemos que organizar uma seqüência conceitual, teríamos: líder, partidocracia, democracia, cultura decadente. E poderíamos inferir, como consequência, que a “massa” é, para Nietzsche, um dos signos mais visíveis de uma cultura decadente. Assim, o filósofo não deixa de manifestar sua angústia existencial motivada pela confrontação com o “espírito de sua época”. Daí sua empatia por alguns homens, os quais identifica muitas vezes com a figura do “livre pensador”.

Retomando o ideal da democracia grega, Nietzsche tem consciência não somente do caráter elitista da mesma, mas também que ela aposta por um espaço público onde é possível, mais ainda, é condição necessária, o primado das diferenças. Quer dizer, a idéia de *isonomia* grega partia de um conceito de igualdade que, diferentemente do moderno, não erradicava de seu seio as próprias singularidades dos cidadãos.

A democracia moderna possui, para Nietzsche, a característica, ou melhor, o vício, de levar tudo a um terreno mercantil, onde tudo se transforma em “mercadoria”. Advento de um mundo homogêneo e empobrecido: “O mercador sabe estimar o valor de tudo sem produzi-lo, e estimar-lhe o valor *segundo a necessidade dos consumidores*, não segundo suas próprias necessidades; (...) em relação a tudo o que é produzido ele pergunta pela oferta e a demanda, *a fim de estabelecer para si o valor de uma coisa*. Isto alçado em

caráter de toda uma cultura, pensado com o máximo de amplidão e sutileza, e impondo-se a toda vontade e capacidade” (M/A § 175).

Nietzsche entende que a esfera política acaba introjetando a dinâmica do mercado. Isto o leva a declarar em *Humano, demasiado humano* que a política moderna é um assunto de comerciantes e empresários, enfatizando, assim, a absolutização do privado.

A preocupação nietzschiana pela cultura moderna não pode estar dissociada do dinamismo da vida política, sobretudo em função de uma lógica democrática que instaura o primado de um relativismo homogêneo no qual tudo é suscetível de negociação e troca. Ruptura das hierarquias e instância que preanuncia, fundamentalmente com a perda do substrato metafísico intrínseco ao Estado e à política, o advento do “nihilismo”. Assim se entende porque Nietzsche fala da “morte do Estado”, temática que abordaremos nas próximas páginas.

Não sem razão se costuma dizer que Nietzsche é um pensador antidemocrático. Nossa intenção não joga em função de demonstrar o contrário. Ao contrário, acreditamos ser relevante explicitar a matriz significativa desde a qual Nietzsche denuncia a hipocrisia da democracia moderna: a trama economicista que constitui sua única razão de “ser”. Inclusive, percebe a partidocracia como a arena representativa de múltiplos interesses privados, em última instância uma “pura ficção”, agora em sentido pejorativo; afinal, mais além das aparentes diferenças dos diversos setores e partidos políticos, na realidade tudo se reduz a um mesmo assunto: o interesse privado.

Em contraposição, e retomando o anteriormente dito, Nietzsche abre um caminho que será retomado por certa perspectiva contemporânea: mostrar o pano de fundo e a origem da democracia moderna, a qual o filósofo identifica com o dispositivo liberal. É desde esta ótica que, também, se pode apreciar o empobrecimento do mundo moderno, levando em consideração o surgimento de um

“sujeito” e de uma subjetividade que, por um lado, se situa em um espaço público famoso essencialmente em termos de juridicidade igualitária, ainda que abstrata ou formal e, por outro lado – diferentemente do sujeito antigo –, joga seus interesses reais no terreno do privado. Assim, como crítico da sociedade burguesa, lança uma pergunta que ainda hoje permanece sem solução: como fazer emprego de um espaço público que, analogamente ao antigo, pode interpretar uma igualdade que não exclua o plano das diferenças? Disto resulta que o dispositivo liberal somente pode apostar em uma subjetividade formal, homogênea e empobrecida, reservando o plano das singularidades exclusivamente ao foro privado.

Outro dos temas políticos que Nietzsche menciona é a problemática da “autoridade”, categoria que aparece desvalorizada na cultura contemporânea e que constitui um ponto obrigatório de reflexão para o pensamento alemão em geral. Neste aspecto, apenas a referência a Max Weber é bastante esclarecedora: “(...) e quando esta subordinação não for mais possível, já não haverá como obter muitos dos defeitos mais assombrosos, e o mundo se tornará mais pobre. Ela tem de desaparecer, pois desaparece o seu fundamento: a crença na autoridade absoluta, na verdade definitiva; mesmo nos Estados militares não basta a coerção física para produzi-la, mas se requer a adoração hereditária do principesco como algo sobre-humano. – Em circunstâncias *mais livres*, as pessoas se subordinam apenas sob condições, em consequência de acordo recíproco, isto é, com todas as reservas do interesse pessoal” (MAI/HHI § 441).

Nietzsche compartilha com Weber que a noção de “autoridade” não pode ser interpretada como uma simples questão de “força” ou poder, tanto em sentido físico como legal, mas que aquela pressupõe essencialmente a referência a um horizonte eidético ou axiológico. Em tal sentido, Nietzsche explicita, se bem que de forma descritiva e não prescritiva², que uma das notas fundamentais, para não dizer a mais relevante, que deve possuir a noção de “auto-

ridade” gira em torno ao conceito de “sacralidade”. Assim entende que o advento de um mundo dessacralizado é o que, definitivamente, termina anulando a crença no bem comum; sobretudo porque a autoridade se pensa sempre desde o público e não desde o terreno do privado.

Deste modo está claro que para Nietzsche a deterioração do conceito de autoridade e hierarquia, instâncias que caracterizaram, ainda que de modos diferentes – e em sentido involutivo – ao Estado grego, o medieval e o absolutista moderno, ingressam completamente no esgotamento da metafísica e da teologia, esgotamento que implica a perda substancial de valores. Valores que perdem seu caráter qualitativo ou transcendental e entram – como anteriormente assinalamos – homogeneamente na lógica do mercado.

Outro dos traços políticos modernos que o filósofo põe em questão é o dispositivo jurídico, o qual julga tão necessário quanto a teologia para o estamento medieval. Assim, Nietzsche compreende a esfera do direito moderno como uma espécie de sintoma ou estalido que denotaria a impossibilidade de um poder absoluto, obviamente determinado pelo choque de forças. Daí a necessidade de um acordo, mas não sustentado desde um *a priori* ético, e sim pela necessidade de uma razão instrumental sujeita ao cálculo das reais possibilidades, dando Nietzsche a entender, neste aspecto, que ante uma lógica do poder absoluto não existe direito que valha.

Outra das instâncias políticas mais importantes no que respeita a sua confrontação com a cultura do século XIX constitui-se em sua aversão a “racionalidade” estatal, curiosamente um tópico esquecido pelos que fazem de Nietzsche o idealizador do Nazismo. De fato, é em confrontação com a razão de Estado que o filósofo aprofunda o tema da singularidade, categoria que às vezes identifica com a noção de indivíduo, sobretudo em oposição à massa e, outras tantas, desvincula do conceito de indivíduo, dando a entender que este último é um dos axiomas básicos da cultura decadente. A este respeito,

não deixa de ser sugestivo que Nietzsche compartilhe o conceito clássico da ideologia marxista e considere, por consequência, o Estado como a expressão de interesses particulares mas “disfarçado” de interesse coletivo ou geral.

De todas as formas é lógico que, desde o diagnóstico nietzschiano no que se refere ao mundo moderno, o único caminho possível em função de um homem que aposta no livre pensamento seja o da constituição da singularidade. Vejamos, em consequência, um dos parágrafos mais significativos no que diz respeito à temática mencionada: “Toda ação individual, todo modo de pensar individual, suscita arrepio; não podemos deixar de levar em conta o que precisamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais, em todo o decurso da história, tiveram de sofrer por serem sempre sentidos como os maus e os perigosos, e mesmo *por se sentirem assim eles próprios*. Sob o domínio da eticidade do costume, a originalidade de toda espécie adquiriu má consciência; com isso, até o presente instante, o céu dos melhores é ainda mais ensombrecido do que teria de ser” (M/A § 9).

Acreditamos, então, que o homem singular para a cunhagem nietzschiana é aquele que se constitui em referência ao seu próprio olhar, possibilitando-se, assim, tomar distância da moral, dos costumes, da educação e, inclusive, da cultura; especificamente daquilo que todas estas manifestações possuem em comum: a de converter a singularidade, aquilo que é intransferível, o próprio, o que nos constitui como indivíduo – e, portanto, não negociável –, o que não está dividido, justamente, em sujeito.

Mesmo assim, é relevante explicitar, sobretudo em oposição a uma hermenêutica generalizada em torno de Nietzsche, que o homem singular não se identifica com os valores do senhor feudal ou da elite aristocrática. É certo que, diferentemente de Marx, Nietzsche resgata tal axiologia em confrontação com as “virtudes” plebéias da modernidade. Porém não deixa de ser menos certo que aquelas,

enquanto representação social, não escapam da dialética da ordem do instituído-instituinte.

Está claro, então, que a singularidade é uma tarefa a ser conquistada, tendente, como finalidade primeira, à apropriação de nossa própria perspectiva. Processo que, como bem assinala Nietzsche, não está isento da culpabilidade que pressupõe a ruptura com a ordem do instituído. Daí que o filósofo fale de “má consciência”, efeito lógico de todo o processo de ruptura.

Assim, consideramos que Nietzsche contrapõe a noção de sujeito, efeito da dinâmica do instituído, o que em definitivo faz do homem um “sujeito de rebanho”, à noção de singularidade, que nestes escritos é uma figura próxima da do “livre-pensador”. Daí o sentido de autarquia que deve caracterizar a este, especialmente em função do retrocesso até todo disciplinamento estatal, outro item presente nas *Extemporâneas*.

Do mesmo modo, haveria outro aspecto no que se refere ao tema da singularidade no qual a cosmovisão nietzschiana ficaria sem resolução, dado que, às vezes, o homem singular seria aquele que escapa à trama da socialização; porém, outras vezes, se aproximaria, em certo sentido, ao que mais tarde poderemos encontrar por trás da denominação de “além-do-homem”, enquanto vontade de potência que possibilita novos valores e que é quem estabelece as novas regras da dinâmica social. Assim, em *Aurora*, enfatiza: “Os livres agentes se acham em desvantagem frente aos livres-pensadores, porque os homens sofrem mais visivelmente com as conseqüências dos atos do que dos pensamentos. Levando-se em conta, porém, que tanto uns como outros buscam a satisfação, e que já o pensar e enunciar coisas proibidas dá satisfação aos livres-pensadores, todos se equívalem quanto aos motivos: e, no tocante às conseqüências, a balança penderá mesmo contra o livre-pensador (...). Há que retirar boa parte da calúnia lançada sobre os homens que romperam através de uma *ação* a autoridade de um costume –

geralmente são chamados de criminosos. Todo aquele que subverteu a lei de costume existente foi tido inicialmente como *homem mau*: mas se, como sucedeu, depois não se conseguia restabelecê-la e as pessoas acomodavam-se a isso, o predicado mudava gradualmente; – a história trata quase exclusivamente desses *homens maus*, que depois foram *abonados*, considerados *bons!*” (M/A § 20).

Antes de finalizar nosso trabalho, acreditamos ser necessário insistir em duas questões que ficaram pendentes. Uma delas já foi anunciada: trata-se do diagnóstico nietzschiano acerca da “morte do Estado”. A outra atenta para o olhar do filósofo no que se refere ao socialismo como força política moderna.

Nietzsche e o socialismo

No referente a dito tópico surge uma primeira observação explicitada por Ernst Nolte, aquele que indubitavelmente nos brinda com um excelente horizonte referencial: “Nietzsche não sabia demasiado sobre o socialismo, e é manifesto que nunca leu uma linha de Marx; porém, apesar disso, não pode excluir-se que pensara no marxismo quando se manifestava pelo socialismo, e que essas manifestações permitiam reconhecer uma simpatia central” (Nolte 8, p. 77). O mencionado comentador não esclarece em que se fundamenta tal princípio de empatia entre ambos pensadores. Não obstante, talvez possamos arriscar nossos próprios pressupostos.

Um primeiro ponto de aproximação, talvez, esteja dado pelas demolidoras críticas que Marx fez à sociedade burguesa, sobretudo no tocante a temas como o dinheiro, a usura, os bancos e empresários. Instâncias constitutivas do mundo moderno.

Outro ponto de encontro entre ambos pensadores é, sem dúvida alguma, a crítica ao Estado. Inclusive Nietzsche assinala a ambigüidade na qual cai a tradição do socialismo pós-Marx pois, se por um lado o ideário socialista ensina acerca do perigo de todas as

acumulações de poder político e, portanto, o Estado ocupa neste aspecto um lugar privilegiado, ao mesmo tempo enfatiza Nietzsche que, numa espécie de movimento contrário, o grito de guerra de todo socialista não pode ser outro mais que “tanto Estado quanto seja possível”.

De todas as maneiras, e apesar de algumas possíveis coincidências entre Nietzsche e Marx, é claro que a balança se inclina muito mais para os desencontros. Provavelmente não com o próprio Marx, mas certamente com a tradição do socialismo.

Em primeiro lugar, Nietzsche vê o socialismo também como um cristianismo disfarçado, se bem que desde uma visão dessacralizada e, inclusive, crítica da mesma estrutura religiosa. O motivo de tal percepção se compreende pela noção de “ressentimento”, a qual, tanto no cristianismo quanto no socialismo, constitui a fonte de pulsões altruístas ou reivindicatórias traduzidas em termos de justiça.

Insistindo na relação entre cristianismo e socialismo, visto que ambos reivindicam um tempo arquetípico de felicidade e redenção humana, Nietzsche enfatiza: “O destino dos homens se acha disposto para *momentos felizes* – cada vida humana tem deles –, mas não para tempos felizes. No entanto, estes perduram na fantasia humana como “o que está além dos montes”, como uma herança dos antepassados; pois a noção de uma era feliz talvez provenha, desde tempos imemoriais, daquele estado em que o homem, após violentos esforços na caça e na guerra, entrega-se ao repouso, distende os membros e ouve o rumor das asas do sono. Há uma conclusão errada em imaginar, conforme aquele antigo hábito, que após *períodos inteiros* de carência e fadiga se pode partilhar também aquele estado de felicidade, *com intensidade e duração correspondentes*” (MAI/HHI § 471).

Desta forma, pode-se observar a crítica de Nietzsche ao próprio conceito de utopia enquanto negação e incorformação com respeito à ordem existente. Não obstante, incorreríamos em um grave erro

se pensássemos que Nietzsche reivindica a resignação cristã. A questão é não ter uma postura que negue o presente como afirmação em prol de uma pretendida transcendência. Daí que o pior tipo de socialismo para Nietzsche seja o socialismo utópico.

Em segundo lugar, Nietzsche não vacila em apontar o socialismo como o irmão menor do despotismo ilustrado. Assim, enfatiza em *Humano, demasiado humano*: “O socialismo é o visionário irmão mais novo do quase extinto despotismo, do qual quer ser herdeiro; seus esforços, portanto, são reacionários no sentido mais profundo. Pois ele deseja uma plenitude de poder estatal como até hoje somente o despotismo teve, e até mesmo supera o que houve no passado, por aspirar ao aniquilamento formal do indivíduo: o qual ele vê como um luxo injustificado da natureza, que deve aprimorar e transformar num pertinente *órgão da comunidade*. Devido à afinidade, o socialismo sempre aparece na vizinhança de toda excessiva manifestação de poder, como o velho, típico socialista Platão na corte do tirano da Sicília” (MAI/HHI § 473).

Não deixa de chamar a atenção que, no que diz respeito à crítica ao socialismo, Nietzsche internalize algumas críticas que o liberalismo faz ao socialismo, especificamente a prédica da anulação das singularidades; em termos liberais, a abolição dos direitos individuais. Inclusive, de forma semelhante aos partidários do liberalismo, Nietzsche estabelece uma seqüência que vai de Platão ao cristianismo, deste até Rousseau, e do filósofo genebrês ao socialismo.

Por outro lado, é relevante explicitar que Platão é, para Nietzsche, o principal mentor do que em termos modernos denominamos “razão de Estado”. Para o filósofo alemão, o ateniense teria sido o primeiro a disseminar uma engenharia política a partir da qual tudo deveria ser administrado pela casta governamental, especialmente as manifestações culturais, os mitos e, inclusive, a *paideia*, que, por todos os meios possíveis, Platão quer arrebatar das mãos privadas. De fato, a árdua polêmica entre Platão e os sofistas girou em torno

de dita questão. Daí Nietzsche interpretar, também, que na *República* platônica não existe espaço para nenhum tipo de singularidade. Assim, nesta etapa de seu pensamento, se tem a impressão de que Nietzsche estabelece uma aguda tensão entre lógica estatal e lógica individual, para inclinar-se, evidentemente, a favor da segunda alternativa.

Com respeito a Rousseau, também o filósofo alemão se torna eco da diatribe liberal. Inclusive é interessante a semelhança entre Nietzsche e Kant, pois ambos descrevem da lógica revolucionária, ao mesmo tempo em que apostam em uma paulatina ilustração. Por conseguinte, Nietzsche interpreta que, graças – ou melhor, por desgraça – ao filósofo genebrês se retardou, inclusive pondo em perigo, a marcha do progresso. Mas deixemos falar o próprio Nietzsche: “(...) e que, portanto, uma subversão pode ser fonte de energia numa humanidade cansada, mas nunca é organizadora, arquiteta, artista, aperfeiçoadora da natureza humana. – Não foi a natureza moderada de *Voltaire*, com seu pendor a ordenar, purificar e modificar, mas sim as apaixonadas tolices e meias verdades de *Rousseau* que despertaram o espírito otimista da Revolução, contra o qual eu grito: ‘*Ecrasez l’infâme*’. Graças a ele o *espírito do iluminismo e da progressiva evolução* foi por muito tempo afugentado: vejamos – cada qual dentro de si – se é possível chamá-lo de volta!” (MAI/HHI § 463).

É claro, então, que não se pode falar da ótica nietzschiana acerca do socialismo sem a obrigatória referência a Rousseau. Não somente pelo fato – como expressamos anteriormente – de que o filósofo genebrês é uma estação de passagem obrigatória ao socialismo, mas também porque Nietzsche descreve num espírito utópico que seja capaz de transformar a “natureza humana”, especificamente, em função de um socialismo utópico que coloca acento em um novo tipo de engenharia institucional como o meio de erradicar o egoísmo e a miséria. Por tal razão, para Nietzsche, tal socialismo parte, de modo igual a Rousseau, do pressuposto antropológico-político de que o

homem é por natureza bom, mas a sociedade se encarrega de pervertê-lo. A este respeito, está claro que Nietzsche considera que este tipo de socialismo é o pior de todos.

Em terceiro lugar, Nietzsche fala daqueles que são mais propensos ou inclinados a cair nas redes do socialismo. Tratar-se-ia das massas semicultas. Tal ideário não se joga simplesmente em uma tosca reivindicação material. Nietzsche põe acento na relevância da idéia de justiça como item central da plataforma socialista, introjetada nas massas em prol de um fim altruísta. Por outro lado, chama atenção que Nietzsche fale de uma massa “semiculta”, talvez dando a entender, neste aspecto, o perigo que acarreta a ilustração abortada ou inacabada.

Em quarto lugar, Nietzsche conclui: “*Uma questão de poder, não de direito.* – Para aqueles que sempre consideram a utilidade superior de algo, não há no socialismo, caso ele seja *realmente* a sublevação, contra os opressores, dos que por milênios foram oprimidos e subjugados, nenhum problema de *direito* (com a ridícula e débil questão: ‘até que ponto *devemos* ceder às suas exigências?’), mas sim um problema de *poder* (“até que ponto *podemos* utilizar suas exigências?”) (...) O socialismo só adquirirá direitos quando parecer iminente a guerra entre os dois poderes, entre os representantes do velho e do novo, e o cálculo prudente das chances de conservação e de vantagem, em ambos os lados, fizer nascer o desejo de um pacto. Sem pacto não há direito. Mas até agora não há guerra nem pactos, no território mencionado, e portanto nenhum direito, nenhum ‘dever’” (MAI/HHI § 446).

Por último, é sobremaneira interessante a observação de Nolte: “Com este pequeno repasse já fica claro que o ‘socialismo’ é um fenômeno muito complexo. Em certo sentido, é algo muito velho: se busca uma ‘raiz do mal’ no presente e se encontra a propriedade privada, não de modo diferente a como já sucedeu na Antigüidade; a salvação e a redenção são buscadas em algumas condições parafa-

miliares, pessoais e igualitárias. Devido a este ‘primitivismo’ o socialismo é radicalmente reacionário, inclusive arcaico: uma religião social e o contraponto ao mundo moderno, com o domínio da máquina, da impessoalidade e da especialização que o caracterizam. Por outra parte, o socialismo é particularmente moderno, já que oferece uma aguda crítica cultural, previne-se do aumento dos despossuídos, pode apoiar-se na produção e nas ‘tendências socializantes’ que se produzem na vida estatal (imposto sobre rendas, grandes empresas), faz sua crítica ilustrada da religião, aprecia sumamente a ciência natural e oferece uma análise do estado de crise permanente da economia moderna” (Nolte 8, p. 173).

Pedimos desculpa pela extensão da citação, mas acreditamos que esta é mais que ilustrativa no que diz respeito ao presente tema. Desta forma, é evidente que Nietzsche vê no socialismo um foco de reunião de seus principais inimigos: moral comunitária, cristianismo e semiprogresso.

Nietzsche e a morte do Estado. Uma aproximação do niilismo político

No que diz respeito ao vínculo entre religião e política, Nietzsche insiste em alguns aspectos que são necessários ter em consideração.

Em primeiro lugar, a religião é um meio de profundo refreamento individual, sobretudo em épocas de crises ou perdas, períodos nos quais o Estado se sente impotente em oferecer algum tipo de saída ou solução. Por esta razão Nietzsche fala do papel da religião na esfera privada, ainda que às vezes estende também tal lógica aos acontecimentos públicos, tais como as guerras, a escassez prolongada de alimentos, etc.

Em segundo lugar – e em concordância com o jovem Marx – Nietzsche considera que as religiões, mais especificamente as mono-teístas, como dispositivos teocráticos: concentram-se na idéia de poder descendente, incitando, conseqüentemente, à obediência dos

cidadãos: “Onde as deficiências necessárias ou casuais do governo estatal, ou as perigosas conseqüências de interesses dinásticos, fazem-se notórias para o homem perspicaz e o dispõem à rebeldia, os não-perspicazes pensam enxergar o dedo de Deus e pacientemente se submetem às determinações do *alto* (conceito em que habitualmente se fundem os modos humano e divino de governar): assim se preserva a paz civil interna e a continuidade do desenvolvimento” (MAI/HHI § 472).

Em terceiro lugar, Nietzsche interpreta que a legitimidade do poder se vincula com a noção de “sacralidade”, motivo pelo qual a religião cumpre, neste aspecto, um papel insubstituível. Nietzsche nos faz lembrar que a todo governo é mais que necessário a administração das almas. Tal é a razão das múltiplas alianças entre o clero e o Estado: “Sem a ajuda dos sacerdotes nenhum poder é capaz, ainda hoje, de tornar-se ‘legítimo’: como bem entendeu Napoleão. – Assim, governo tutelar absoluto e cuidadosa preservação da religião caminham necessariamente juntos” (MAI/HHI § 472).

Em quarto lugar, é interessante ressaltar a sutileza do filósofo, quando considera que a casta governamental ilustrada não está desprovida do “livre pensamento”. É justamente este requisito que possibilita àqueles a utilizar a religião como um simples meio, perdendo, assim, sua sacralizada finalidade. Por esta razão que Nietzsche sustenta que o livre pensamento somente pode surgir a partir da ruptura com a religião: “Nisto se pressupõe que as pessoas e classes governantes sejam esclarecidas a respeito das vantagens que a religião oferece, e que até certo ponto se sintam superiores a ela, na medida em que a usam como instrumento: eis aqui a origem do livre-pensar” (MAI/HHI § 472).

Em quinto lugar, Nietzsche considera que a última etapa da decadência do Estado é a democrática. Pois, se bem que em um primeiro momento é factível legitimar um dispositivo de sacralidade, agora, estendido à vontade popular, inclusive – em termos de poder

ascendente –, em uma segunda instância, Nietzsche sustenta que, com a perda da noção de “transcendência”, a religião passa, sem perder seu caráter absoluto, à esfera privada. Posteriormente advirá um relativismo de tipo religioso que, em última instância, terminará de solapar os fundamentos do Estado.

Assim, desde nosso ponto de vista, acreditamos que Nietzsche é sensível à novidade que instaura a cunhagem da Reforma protestante, vale dizer, a ruptura com a transcendência e a representação. Agora o absoluto será captado diretamente pela consciência individual. O que, em termos schmittianos, conduziria a falar da absolutização do foro privado. Daí que a política e o Estado, os quais, para Nietzsche, na ordem da ficção, jogaram a aposta pelo interesse geral ou absoluto colocado no público, agora se infiltram até o espaço privado. A este respeito, não é ao acaso que Schmitt tenha comparado Nietzsche aos conservadores católicos. Pois, além das incomensuráveis diferenças, segundo a ótica de Schmitt, tanto Nietzsche quanto os contra-revolucionários católicos tiveram consciência de que a perda do princípio de autoridade, conjuntamente com a perda dos valores sagrados, traria atrelado a irrupção do niilismo.

Não obstante, Nietzsche propõe um final aberto, dando a entender que, definitivamente, o que deu seu último suspiro de vida, sobretudo em função da lógica política que se apresenta como a aposta pelo público é, justamente, dita ficção. Em tal sentido, o filósofo se pergunta, em um tom esperançoso se, na melhor hipótese, isto implica uma superação. Concluamos, portanto, nosso trabalho com dito parágrafo: “As sociedades privadas incorporam passo a passo os negócios do Estado: mesmo o resíduo mais tenaz do velho trabalho de governar (por exemplo, as atividades que se destinam a proteger as pessoas privadas umas das outras) termina a cargo de empreendedores privados. O desprezo, o declínio e a *morte do Estado*, a liberação da pessoa privada (guardo-me de dizer: do indivíduo), são conseqüência da noção democrática de Estado; nisso está

sua missão. (...) – Repetindo brevemente o que foi dito: os interesses do governo tutelar e os interesses da religião caminham de mãos dadas, de modo que, quando esta última começa a definhar, também o fundamento do Estado é abalado. (...) – Mas a perspectiva que resulta desse forte declínio não é infeliz em todos os aspectos: entre as características dos seres humanos, a sagacidade e o interesse pessoal são as mais bem desenvolvidas; se o Estado não mais corresponder às exigências dessas forças, não ocorrerá de maneira nenhuma alguma o caos: uma invenção ainda mais pertinente que aquilo que era o Estado, isto sim, triunfará sobre o Estado” (MAI/HHI, § 472).

Abstract: This paper explores two thematic lines of investigation. The first one focuses on Nietzsche’s critique of historicism and the consequent development of a vision of history that stresses the notions of a “horizon” of meaning and hermeneutics, which in itself led to the importance of Nietzsche’s perspectivism. The second line of investigation deals with Nietzsche’s critique of the modern State and of democracy, hereby bringing us closer to what we might refer to as the emergence of “political nihilism”. With respect to this specific point, analysis will be based primarily upon Nietzsche’s *Human, all-too human*, a work that in our opinion sums up the philosopher’s political thought.

Keywords: perspectivism – modernity – politics – state – political nihilism

notas

- ¹ Não obstante a possível empatia, existe, pelo menos, um aspecto de distância abismal entre Nietzsche e Schmitt: o jurista pode ser considerado um teórico da transcendência, o que é próprio, por sua vez, de um pensador católico.
- ² Tanto Weber quanto Nietzsche advertem sobre o perigo que pressupõe uma queda no metafísico. Assim, se por um lado dão conta da dessacralização do mundo moderno e tudo o que isto implica, por outro lado, estão no lado oposto de um caráter nostálgico. Do que se trata é de consumir – quando não assumir – o niilismo como destino.

referências bibliográficas

1. CASULLO, Nicolás; FORSTER, Ricardo; KAUFMAN, Alejandro. *Itinerarios de la Modernidad*, Ricardo Forster: “Nietzsche y el siglo XIX”, Oficina de publicaciones del CBC, Univ. de Buenos Aires, 1999.
2. CRAGNOLINI, Mónica. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
3. FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1979.
4. FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, México, 1997.
5. MARESCA, Silvio. *Actualidad de un inactual*. Buenos Aires: UCES, s/d.

6. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, 1996.
7. _____. *Aurora*. Obras Completas. Tomo II. Trad. para o alemão de Pablo Simón. Buenos Aires: Pretigio, 1970.
8. NOLTE, Ernst. *Nietzsche y el nietzschianismo*. Madrid: Alianza, 1995.
9. STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (compiladores), *Historia de la filosofía política*. DANNHAUSER, Werner: "Nietzsche". FCE, 1992.