

# Equívocos marxistas\*

Mazzino Montinari\*\*

**Resumo:** Em *A destruição da razão*, Lukács interpreta Nietzsche como um pensador anti-socialista *par excellence* e apologista indireto da burguesia. Apontando o cristianismo com a via pela qual o filósofo alemão critica o socialismo e analisando filologicamente alguns fragmentos póstumos nos quais Lukács apoia sua interpretação, Montinari procura, nesse texto, desfazer a assimilação do pensamento nietzschiano, decorrente de uma leitura equivocada, à ideologia fascista e imperialista.

**Palavras-chaves:** socialismo – cristianismo – interpretação

Seja-me permitido, antes de tudo, constatar uma coisa que já está presente na consciência de todos aqueles que decidiram, inclusive na Itália, ocupar-se criticamente de Nietzsche. Quer dizer, parece-me que hoje não se volta mais às obras desse filósofo para delas extrair, aqui e ali, alguma inspiração circunscrita, por exemplo, a respeito de algumas questões de história da literatura alemã (como fazia com incontestável fineza Vittorio Santoli em sua *Storia*) e que também não se limita somente a considerar Nietzsche um esplêndido artista ou como “o grande e pérfido agressor da palavra” (Gramsci), ou, quem sabe, investigar a importância de sua crítica à civilização burguesa. Tudo isto não é mais suficiente para nós hoje. Na realidade, inclusive na Itália, busca-se uma nova medida que

\* Tradução de Dion Davi Macedo. Mestre em filosofia pela PUC-SP

\*\* O ensaio aqui recolhido (“Equívoci marxist”) foi originalmente publicado em *Su Nietzsche*, Roma, ed. Riuniti, 1981, p. 90-103.

permita aproximar-se dessa figura complexa e ainda carregada de um fascínio demoníaco, que simultaneamente atrai e afasta. Quer-se, em suma, na maioria das vezes, fazer justiça a Nietzsche, recriar uma imagem, um *Nietzsche-Bild* – como dizem os alemães – que o situe em uma nova luz.

No grande “infortúnio” que é a assim chamada “fortuna” de Nietzsche, são sempre mais estimulantes para uma nova reelaboração crítica não os seus vulgarizadores fascistas ou estetizantes (como Mussolini e d’Annunzio, ou, para apresentar nomes “mais sérios”, Alfred Bäumler e Ernst Bertram), mas os escritores, filósofos, romancistas, os grandes intelectuais, em suma, os que sempre reconheceram seu débito em relação a Nietzsche e que certamente não se encontram ao lado de seus utilizadores fascistas: pensamos, em primeiro lugar, em Heinrich, Thomas Mann, Robert Musil, Karl Jaspers, Edgar Salin e em Karl Löwith, para o mundo alemão, em Gide, Camus, Sartre e Valéry para o francês. E outros nomes poderiam ser apresentados nessa linha, que é a linha da assimilação original e fértil da problemática nietzschiana. Sem contar o fato de que praticamente não há hoje autor ou corrente literária, artística e filosófica dos primeiros 50 anos do século XX que não seja examinado em sua relação com o “fenômeno” Nietzsche.

Na Itália é sintomático que vários estudiosos próximos ao marxismo, como Paolo Chiarini e Ferruccio Masini, sintam a mesma exigência de um reexame crítico da herança de Nietzsche. Tudo isto explica, entre outras coisas – se é lícito já interpretar “historicamente” a própria atividade –, porque se sentiu a necessidade de uma nova edição crítica das obras de Nietzsche. Decerto, há uma dezena de anos, quando se começou a falar da edição italiana das obras de Nietzsche, esta não foi geralmente sentida como um fato, não dizemos positivo, mas ao menos novo para a nossa cultura: viu-se nisto antes de tudo o perigo de um reflorescimento de velhos vícios da cultura, ou melhor, da subcultura italiana. Temia-se um

perigoso retorno ao assim chamado irracionalismo de que a edição das obras de Nietzsche seria um sintoma. Já naquele momento, Delio Cantimori tomou posição quanto aos temores expressos por Cesare Vasoli em relação a isto, ressaltando, ao contrário, a necessidade de uma boa edição italiana das obras de Nietzsche e o valor libertador de um conhecimento filologicamente adequado de seu pensamento. Que se tratava de uma exigência atual e reconhecida, demonstrou-o ainda mais posteriormente a transformação daquela que deveria ser simplesmente uma boa edição italiana em uma edição crítica do texto original.

No confronto crítico com Nietzsche de que tanto se falou, assume uma particular importância a interpretação que deu deste pensador um dos máximos críticos marxistas do nosso tempo: Georg Lukács. E isso pelas seguintes razões: 1) antes de tudo pela própria importância que o marxismo, enquanto filosofia ou concepção de mundo, tem no nosso presente, no mundo inteiro; 2) porque a interpretação de Lukács influenciou profundamente estudiosos marxistas e não marxistas, e, em geral, porque as agudas aplicações lukacsianas do método marxista ao terreno da história da cultura (pense-se em sua interpretação de Goethe ou Thomas Mann e, mais geralmente, em sua visão da história da literatura alemã) são ainda hoje largamente aceitas e utilizadas, até lá onde – na seqüência dos acontecimentos políticos húngaros de 1956 – se evita proferir o nome de Lukács, quer dizer, na maior parte daqueles países que costumamos chamar de socialistas.

As dificuldades intrínsecas da aplicação do método marxista aos fatos pertinentes à superestrutura são conhecidas. Uma discussão de princípio sobre o modo estabelecido por Lukács para interpretar a literatura, a filosofia e a arte em geral não deve ser anteposta às nossas considerações, talvez, ao contrário, delas possam derivar alguns elementos que esclareçam a questão geral de método. Além disso, seja-me permitido uma especificação de caráter pessoal, no

modo menos convencional possível: eu não me considero marxista e naturalmente sequer nietzschiano, mas, de maneira bem diferente, um estudioso de Nietzsche e também de Marx e de Engels.

Se deixarmos de lado as freqüentes referências ocasionais a Nietzsche que se encontram em todas as obras de Lukács, inclusive a partir dos ensaios “pré-marxistas” de *Die Seele und die Formen*, referências que testemunham um conhecimento aprofundado e um debate contínuo – que valeria a pena reconstruir por inteiro –, os escritos nos quais Lukács dedica-se à interpretação de Nietzsche são três: o primeiro, agora incluído nas *Contribuições à história da estética*, foi escrito em 1934 sob o título de *Nietzsche como precursor da estética fascista*; o segundo, escrito durante a guerra em 1943, tinha por título *O fascismo alemão e Nietzsche* e reapareceu, por sua vez, na coletânea *Schicksalswende* (“Reviravolta do destino”), uma série de ensaios que deveriam ser – como diz o subtítulo dessa coletânea em 1948 – “contribuições para uma nova ideologia alemã”; a nova “ideologia alemã”, no sentido atualizado da obra homônima de Marx e de Engels, converteu-se em seguida, em 1952, na grande obra intitulada *A destruição da razão* que, um pouco repetindo o título de uma obra de Peter Viereck, *Dos românticos a Hitler*, tinha como subtítulo “O caminho do irracionalismo de Schelling a Hitler”; nesta obra, o capítulo central é o terceiro, cujo título é “Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista”. Os três trabalhos sobre Nietzsche são igualmente etapas de um requisitório contra o próprio Nietzsche, que se torna sempre mais rígida e conseqüencial. Se, especialmente no terceiro ensaio, Lukács procurava conservar as diferenças entre Nietzsche e a ideologia fascista, personalizada particularmente não tanto por Hitler quanto por Alfred Rosenberg e ainda mais por Alfred Bäumler, é justamente porque ele admitia que, tudo somado, a incorporação da herança espiritual de Nietzsche ao Terceiro Reich era, se não totalmente ilegítima, pelo menos grosseira. No capítulo mencionado

de *A destruição da razão*, a condenação era global na mesma medida em que o pensamento de Nietzsche era praticamente assimilado à ideologia do fascismo e do imperialismo, enquanto antecipação ideal, no sentido da apologia indireta do capitalismo, desses dois fenômenos políticos do nosso tempo.

Em certos casos, ao contrário, como a propósito da aversão de Bäumler a uma das idéias fundamentais de Nietzsche, a saber, em relação à idéia do eterno retorno do mesmo, Lukács era solícito em esclarecer ao próprio Bäumler que, na realidade, essa teoria pseudo-religiosa e pseudo-científica harmonizava-se muitíssimo bem com a teoria da vontade de potência – naturalmente muito apreciada por Bäumler. A ser assim, o Nietzsche de Lukács tornava-se, sem dúvida, mais fascista do que o Nietzsche de Bäumler.

Ao Nietzsche de *A destruição da razão* pretendemos voltar, portanto, a nossa atenção, justamente porque aqui o ajuste de contas é o mais radical possível e porque esta interpretação nos parece ser a última palavra que Lukács deu sobre Nietzsche. Posso também testemunhar que, tendo sido convidado para colaborar com um periódico internacional dedicado ao estudo de Nietzsche, os *Nietzsche-Studien*, Lukács fez saber aos meus colegas redatores e a mim que não sentia nenhuma necessidade de acrescentar nada mais àquilo que já havia dito a respeito.

Dados os limites inerentes a uma intervenção como esta, não poderei fornecer senão alguns elementos – que deverão ser os mais concretos possíveis – e, simplesmente, encaminhar uma discussão sobre as interpretações marxistas de Nietzsche. O tema, com efeito, é muito mais vasto do que nos parece à primeira vista, já que ele não apenas propõe em termos gerais – como já indicamos – o problema das relações entre a base econômica-social e a superestrutura, mas – e em conexão com isto – o problema ainda mais geral das relações entre filosofia e concepção materialista da história, isto é, aquele problema que era vislumbrado por Gramsci quando escre-

via, a propósito da “historicidade” do materialismo histórico ou da filosofia da *práxis*, que esta, “nascida como manifestação das íntimas contradições que dilaceram a nossa sociedade..., não pode subtrair-se ao atual terreno das contradições”, todavia, é também provisória, graças à “historicidade de toda concepção de mundo e de vida”. Ou melhor, “pode-se até chegar a afirmar” – escrevia ainda Gramsci – “que, enquanto todo o sistema da filosofia da *práxis* pode tornar-se caduco em um mundo unificado, muitas concepções idealistas, ou pelo menos alguns aspectos dessas concepções, que são utópicas no reino da necessidade, poderão tornar-se verdade”.

Uma das estruturas indicadoras da interpretação lukacsiana de Nietzsche é o que Lukács chama de a “apologia indireta” da sociedade burguesa. O método da apologia indireta consiste na “difamação” de toda ação social, particularmente da tendência de mudar a sociedade. Os representantes da apologia indireta do sistema burguês (como Schopenhauer, Kierkegaard e, posteriormente, Nietzsche) isolam o indivíduo e – aparentemente criticando a sociedade existente – colocam ideais tão altos e em contraste com a realidade a ponto de dispensar o próprio indivíduo de sua atuação e induzi-lo a deixar tudo como está: a crítica, portanto, é aparente porque se resolve na defesa ou ao menos na aceitação do sistema existente.

Desse modo, Lukács impede qualquer tentativa de referir-se a Nietzsche como crítico da civilização burguesa, como, por exemplo, havia feito Thomas Mann em seu discurso “Nietzsche à luz da nossa experiência”, em 1947. Assim Nietzsche, mais ainda do que por aquilo que dissera concretamente em seu tempo, é julgado por aquilo que o seu discurso poderia produzir como efeito sobre os intelectuais de uma época posterior. Lukács critica Franz Mehring por este ter afirmado uma vez que o nietzschianismo poderia constituir para os jovens de proveniência burguesa uma etapa na passagem para as idéias socialistas.

Lukács quer demonstrar que a obra de Nietzsche não é senão “uma contínua polêmica contra o marxismo, contra o socialismo”, ainda que Nietzsche, como Lukács admite, jamais tenha lido uma linha de Marx e de Engels.

A apologia indireta é refinada por Nietzsche com novos meios. Antes de tudo, mediante o *mito*. Lukács considera que se deva falar, para todos os componentes do pensamento de Nietzsche, de mitologia, de mitização. E quem sabe a mais de um leitor de Nietzsche parecerá que o termo *mito* deva ser aplicado a concepções como: vontade de potência, eterno retorno do mesmo, além do homem, etc.

Karl Löwith observou justamente, em polêmica com Bertram, a importância do conhecimento – adquirido, diz ele, de Hegel e de Jacob Burckhardt – segundo o qual nada nos distingue, homens modernos, dos antigos quanto à falta de uma verdadeira mentalidade mística, de um autêntico modo de pensar mítico. Mas, se isso se aplica com plena razão contra qualquer tentativa de Bertram de extrair das trevas da lenda a vida e o pensamento de Nietzsche, deve-se ressaltar ainda mais o fato de que o conhecimento do fim irremediável de todo mito foi uma conquista do próprio Nietzsche, isto é, a partir do momento em que ele se libertou definitivamente das suas ilusões wagnerianas e schopenhauerianas (por volta de 1875-76) e nunca mais pensou na restauração do mito germânico a que havia dedicado páginas entusiásticas no *Nascimento da tragédia*. Deve ser lida nesta chave a *Segunda extemporânea* sobre a história: referindo-se à consciência de Nietzsche de que não é mais possível recuperar o horizonte inconsciente, circunscrito pelo mito, uma consciência desabrochava nele entre 1873 e 1874. O próprio Nietzsche disse mais tarde, de resto, que criticou a doença histórica estando, ao mesmo tempo, bem decidido a não renunciar ao “sentido histórico”. Aquele sentido histórico que, na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, na personificação do “mais feio dos homens”

ou “mais sórdido”, é exatamente o assassino do mito dos mitos: de Deus.

Quando, em 1883, Nietzsche escrevia: “Antes do meu primeiro período (a saber, exatamente antes do período wagneriano-mítico), zomba o rosto do jesuitismo, quero dizer, o crescente agarrar-se à ilusão (sabendo que ela é ilusão) e a forçada assimilação da própria ilusão como fundamento da cultura”, o que ele queria manifestar senão o seu distanciamento de qualquer mito? O mito é obra dos intérpretes de Nietzsche: de Bertram, Bäumler e do próprio Lukács, os quais vêm no eterno retorno do mesmo, na vontade de potência e no além do homem outros tantos mitos, enquanto que, para Nietzsche, estas idéias eram derivadas de sua “paixão pelo conhecimento”: não importa se posteriormente ele recorria ao estratagema de colocá-las na boca de personagens mais ou menos “míticas” como Zaratustra e o deus Dioniso. O eterno retorno, como desenvolvimento conseqüente – ao menos aos olhos de Nietzsche – de uma rígida concepção determinista e imanentista de mundo depois da morte de Deus, é uma teoria filosófica, não um mito, uma conquista cognitiva, não uma invenção lendária. E, quanto ao além do homem, pode-se dizer que ele é uma espécie de postulado moral, que deriva justamente daquela teoria que sanciona a condenação eterna do homem à finitude. Mal informados dos delírios, estes sim realmente mitológicos, principalmente de Peter Gast em sua introdução a *Assim falava Zaratustra* (1893), posteriormente de Bertram e de todos os menores intérpretes “míticos” de Nietzsche, termina-se por esquecer a origem real de suas idéias, como, por exemplo, a sua relação, no que se refere ao eterno retorno, com as teorias cosmológicas de seu tempo, de que se encontra um eco na *Dialética da natureza* de Engels, um autor ao qual certamente ninguém poderá censurar ter fraqueza por mitos de qualquer tipo.

E mesmo a fórmula da vontade de potência não pode ser considerada um mito, mas como um resultado que – contanto que as

intenções de um autor sejam válidas —, para Nietzsche, era filosófico e científico. O filosofar de Nietzsche se desdobrava justamente no interior dos limites de um mundo que não admitia transcendência alguma, através do qual foram destruídos todos os mitos, todas as ilusões, a começar pelas ilusões morais, um mundo ao qual Nietzsche acreditava dever restituir como parte integrante inclusive os aspectos — como ele diz — mais caluniados: apenas por esse caminho é possível explicar o imoralismo de Nietzsche, que é tema da genealogia da moral, crítica e desmascaramento de todo costume e ética.

Para Lukács, ao contrário, o conteúdo da filosofia de Nietzsche reduz-se à luta contra a “concepção proletária de mundo”. Onde estava essa concepção de mundo para que Nietzsche pudesse conhecê-la e combatê-la? Lukács já o disse: sem conhecê-la, Nietzsche a combatia.

Quanto a nós, gostaríamos de observar que tudo o que Nietzsche disse sobre os problemas políticos e sociais de seu tempo somente ganha sentido se referido à realidade em que ele vivia, ou melhor, à parte da realidade que ele conhecia.

Neste sentido, Nietzsche conhecia muito pouco o movimento socialista de seu tempo, ou, melhor dizendo, compartilhava mais ou menos todos os preconceitos do limitado ambiente luterano-provincial da Saxônia — particularmente da cidade de operários de Naumburg — e posteriormente acadêmico de Leipzig e de Basileia, e, enfim, vagamente cosmopolita de Nizza, Sils-Maria, etc., a respeito do socialismo.

Ainda na *Quarta extemporânea*, “Richard Wagner em Bayreuth” — escrita entre 1875-76 —, encontram-se sinais de uma utopia vagamente socialista, mas será o máximo das concessões feitas por Nietzsche à opinião pública genericamente humanitária que (apesar do anti-semitismo, ou, melhor ainda, justamente de acordo com o anti-semitismo) era própria do movimento wagneriano.

A partir de *Humano, demasiado humano*, isto é, a partir de 1876, Nietzsche acentua o seu individualismo antipolítico e – visto que, segundo os esquemas da polêmica liberal anti-socialista, que ele aceita acriticamente, o socialismo representa o máximo de Estado possível – eis que lança contra os socialistas a palavra de ordem “menos Estado possível!” (que, de resto, assume de Paul de Lagarde). Mas como não recordar, neste ponto, que justamente em 1875, em sua *Crítica ao programa de Gotha*, Marx criticava a fé da seita lassalliana no Estado, que – juntamente com a fé nos milagres da democracia, própria dos eisenachianos – havia “empestado” o programa do congresso de unificação dos dois troncos (os lassallianos, justamente, e os eiseinachianos) do movimento socialista alemão?

E, a este respeito, não terá o seu peso a circunstância de que o único expoente importante da social-democracia alemã de algum modo conhecido por Nietzsche fosse Lassalle? Das cartas trocadas em 1867-68 entre Gersdorff e Nietzsche, sabemos que os dois jovens amigos nutriam grande simpatia por Lassalle. Nietzsche considerava ter vislumbrado “a irracional grandeza” entre as linhas de um libreto impregnado de “catolicismo e reação” (como escrevia, justamente, ao amigo Gersdorff, o qual, por sua vez, o convidava a ler o texto de Lassalle contra Schulze-Delitzsch).

Em seguida, certamente terão sido importantes, para a imagem que Nietzsche fez do socialismo, os colóquios realizados com Cosima e Richard Wagner em Tribschen, entre 1869 e 1872. De Cosima, sabemos que, na época de sua convivência matrimonial com Hans von Büllow em Berlim (1858), seu salão era freqüentado não apenas por Bruno Bauer e Hoffmann von Fallersleben, mas também por Lassalle, Lothar Bucher e Georg Herwegh. Todos os três – estes últimos – ligados à história do próprio movimento socialista. E quanto ao próprio Wagner, recorde-se de que justamente naqueles anos ele escrevia a sua autobiografia, a qual Nietzsche organizou a publicação privada na Basileia e que, portanto, conhecia a página –

que passou pela censura de Cosima – na qual Wagner narra a sua experiência revolucionária de 1849 em Dresden e, sobretudo, o seu encontro com Bakunin. Como não supor que também aqui, através dos colóquios com Wagner, tenham-se aberto para Nietzsche outras fontes de conhecimento do socialismo na Alemanha da época?

Não se negligencie, ainda, entre as fontes por assim dizer pessoais de Nietzsche sobre o socialismo e sobre os movimentos políticos em geral de seu tempo, o conhecimento travado com Malwida von Meysenburg, a “idealista”, que viveu com o revolucionário democrático russo Herzen. E tampouco um colóquio confirmado para 1875 – por meio de uma amiga dos anos de Basileia, a alsaciana Marie Baumgartner –, com um certo Cook, um proudhoniano até hoje não muito bem identificado por nós.

Apesar de tudo, Nietzsche não se inclinou nunca a um conhecimento científico nem da economia política burguesa nem do movimento operário europeu. De Marx, Nietzsche provavelmente leu, a custo, o nome: a sua fonte era, em geral, especialmente ruim, já que se chamava Eugen Dühring! Mas Nietzsche vê, precisamente em Dühring, um expoente do comunismo e do anarquismo – os dois termos são, para Nietzsche, intercambiáveis –, e à leitura de suas obras, junto com a do *Manual de economia política* de Carey – por sugestão de Dühring –, reduz-se praticamente tudo quanto Nietzsche fez para conhecer a questão por excelência de seu tempo, a assim chamada “questão social”.

Deste modo, não podemos nos espantar com o fato de Nietzsche concentrar a sua polêmica anti-socialista na questão da “igualdade” – que, no seu entender, era a principal reivindicação do movimento socialista. Antes de passarmos ao motivo de fundo dessa polêmica antiigualitária, observemos que devia mesmo haver alguma razão para tanto, já que Marx, na *Crítica ao programa de Gotha*, demolia a “velharia das frases antiquadas sobre a igualdade” ainda correntes nas fileiras do socialismo alemão e que justamente Dühring, cuja

concepção abstrata de igualdade (emprestada de Rousseau) era criticada por Engels alguns anos depois, teve tanta fortuna na social-democracia alemã. Decerto, Nietzsche não estava suficientemente – nem correntemente – informado sobre o movimento socialista de seu tempo e este é um grave limite; todavia, deveríamos então nos perguntar – após termos visto as suas razões concretas – se por acaso não há um outro modo de explicar esta lacuna. O fato é que não era o socialismo o alvo central da polêmica antiigualitária de Nietzsche, mas o próprio cristianismo que, pregando a teoria da igualdade das almas diante de Deus, havia acrescentado, aos seus olhos, uma outra calúnia a todas as outras – filosóficas e religiosas – dirigidas contra o mundo aparente, sendo que este constitui, para o filósofo alemão, o único mundo verdadeiro – pois, segundo uma célebre passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, o mundo aparente acaba por completo quando acaba o assim chamado mundo verdadeiro, transcendente (cf. GD/CI “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”).

Desta perspectiva anticristã, pode-se chegar a: 1) compreender o porquê do anti-socialismo de Nietzsche (com os limites de conhecimento sobre o socialismo comuns a todos os intelectuais de seu tempo e de seu ambiente, de que já falamos); 2) estabelecer o que era primário no pensamento de Nietzsche: a luta contra o cristianismo (ou contra o que ele chama de niilismo, pessimismo) ou, então, a polêmica política, em muitos aspectos absolutamente limitada, amesquinhada e com os estigmas da proveniência pequeno-burguesa de Nietzsche. (E talvez não haja nenhuma necessidade de referir-se àqueles traços socialistas que Thomas Mann, em 1947, queria ver no pensamento de Nietzsche).

Lukács, portanto, exagera ao colocar no centro do pensamento e da vida de Nietzsche a sua polêmica contra o socialismo, ao interpretá-la a partir de “dentro” – a propósito, inclusive, de problemas de natureza não estritamente política como os de conhecimen-

to ou de estética. A sua reconstrução de Nietzsche tem o preço de todas as coisas unilaterais, é coerente, líquida o problema.

Mas que me seja permitido, agora, deter-me em um par de particularidades filológicas.

Na *Destruição da razão*, a polêmica de Nietzsche contra Bismarck é interpretada como uma polêmica de direita. Para fazer isso, Lukács cita alguns textos. O primeiro destes é uma passagem da carta de Nietzsche à irmã Elisabeth, datada por volta da metade ou do fim de outubro de 1888 (veremos, posteriormente, por que as datas podem oscilar tanto!). Lukács fala de uma tomada de posição de Nietzsche a favor de Guilherme II e contra Bismarck e menciona a seguinte passagem da carta citada: “O nosso novo imperador me agrada cada vez mais... a vontade de potência como princípio já seria compreensível para ele”. Em alemão: “*Der Wille zur Macht als Prinzip wäre ihm schon verständlich!*”.

Além do fato de que, no plano geral tão discutível e contingente dos desabafos epistolares, Lukács poderia ter recordado das simpatias de Nietzsche por Frederico III, o imperador liberal dos 99 dias<sup>1</sup> (como se recordou Thomas Mann, com o desejo de fazer parecer politicamente mais aceitável o filósofo de sua juventude), deve-se dizer que ele negligencia as razões que Nietzsche assume pela sua simpatia por Guilherme II – a saber, o distanciamento (provisório) do “jovem imperador” da crítica anti-semita de Adolf Stöcker, o pregador da corte. Mas, como se isto não bastasse, a ironia da sorte quis justamente que as palavras decisivas “a vontade de potência como princípio já seria compreensível para ele” fossem uma dupla falsificação. Isso é resultado de uma carta de Peter Gast a Ernst Holzer, de 26 de janeiro de 1910 (naquele momento Gast tinha há pouco e definitivamente encerrado a sua colaboração no *Nietzsche-Archiv* de Weimar, por diferenças com a irmã de Nietzsche).

Nessa carta, Gast escreve: “Quanto ao capítulo ‘sentido de verdade da senhora Förster’, devo contar-lhe um dos exemplos que me

vêm à mente neste momento e que me faz sorrir. Sorrir – visto quantas coisas se podem sustentar como ‘ex-pessoa do Arquivo’ e que, ao contrário, como ‘pessoa de bem’ não se poderão sustentar! Em 1904, quando publicavam o segundo volume da Biografia [de Nietzsche], foi nela introduzida, inclusive, a carta em que o nosso imperador – nesse momento com vinte e nove anos – é louvado por certas declarações suas desfavoráveis aos anti-semitas e ao *Kreuzzeitung*. Ora, o senhor deve saber como a senhora Förster ardia de desejo de atrair o interesse do imperador por Nietzsche e – possivelmente – induzi-lo a alguma declaração positiva a favor do mesmo. O que ela faz com esse objetivo? ... escreve... esta frase: ‘a vontade de potência como princípio já seria compreensível para ele (ao imperador)!’. Ela se recordará de onde vem esta frase: do esboço do prefácio à *Vontade de potência*, publicado no XIV volume [da *Grossoktavausgabe*]. A redação desse esboço... representa uma das tarefas mais difíceis de decifração da escritura de Nietzsche. Os Horneffer já haviam tentado fazer isso antes de mim; mas a sua decifração tinha mais lacunas do que palavras. Mas justamente *esta* frase se acha escrita por inteiro em sua decifração. Quem se dedica a decifrar de novo o que outros já tentaram decifrar, encontra mais obstáculos do que contribuições nas tentativas de seus predecessores. Em suma: eu, que decifrei o fragmento até o fim, não tinha notado naquele momento que a decifração dos Horneffer, ‘A vontade de potência como princípio já poderia ser compreensível para eles (para os alemães)’, não pode, em absoluto, harmonizar-se com o resto do esboço do prefácio. E quando, em abril do ano passado, tive de novo entre as mãos aquele caderno, a minha suspeita foi confirmada: em vez de ‘já compreensível’ [*schon verständlich*], deve-se ler indiscutivelmente ‘difícilmente compreensível’ [*schwer verständlich*]! Agora, se a senhora Förster quisesse ser exata, deveria fazer publicar: ‘a vontade de potência como princípio seria para ele (para o imperador) difícilmente compreensível’ – não é divertido?”.

Aprendamos, portanto, que a frase citada por Lukács para colocar concretamente próximos – e neste sentido é a única – o imperador Guilherme II (de resto, apenas no início) e a “vontade de potência” de Nietzsche, não apenas não existe na carta (que, seja dito entre parênteses, é uma falsificação do início ao fim e existe somente em uma cópia de Elisabeth Förster-Nietzsche), mas, ao contrário, é derivada de uma frase mal decifrada de um dos tantos prefácios que Nietzsche escreveu na última fase de seu empreendimento em a *Vontade de potência* – antes de renunciar definitivamente à publicação de uma obra sob este título. Para Nietzsche, portanto, os alemães – pois é deles de que se fala – não estariam em condições de compreender a vontade de potência como princípio, isto é, como momento teórico, mas apenas e, precisamente, a vontade de potência como expressão política do Reich (e este é, de fato, o sentido do prefácio agora publicado em seu texto autêntico, inclusive na edição italiana).

Contudo, como ele mesmo afirma, esta frase seria apenas uma invectiva polêmica e, por isso, Lukács passa a citar na mesma página um fragmento póstumo de Nietzsche que deveria explicar ainda melhor – no sentido imperialista – a assim chamada *grosse Politik*, a “grande política” de que ele fala nesse período com frequência.

Lukács cita estas palavras: “ruptura com o princípio inglês de representação popular: nós temos necessidade da representação dos grandes interesses”. E comenta: “Aqui Nietzsche antecipou o Estado fascista corporativo”. O fragmento citado por Lukács é um daqueles típicos testemunhos de diletantismo político e que poderiam, pois, ser reduzidos às suas justas dimensões: 1) se fossem tornados conhecidos como são; 2) se se encontrassem no interior de uma edição que reproduzisse integralmente o movimento das reflexões de Nietzsche, que, com frequência, são o fruto de inspiração instantânea, de experimentos. Nesse fragmento de 1884 (publicado entre outros apenas parcialmente na *Grossoktavausgabe*), Nietzsche diz que

poderia interessar-se pela realidade do Reich alemão de Bismarck somente se ele personificasse um novo pensamento, ou melhor, o “pensamento supremo”, para levá-lo à vitória, e, após ter falado da mesquinha inglesa, acrescenta: “eu vejo mais inclinação à grandeza nos sentimentos dos niilistas russos do que nos utilitaristas ingleses”. E ainda: “Uma fusão da raça alemã e da eslava – além disso, nós também temos necessidade dos financistas mais hábeis, dos judeus, de modo absoluto, para conseguir o domínio sobre a terra”. Depois, segue o programa: “1) sentido de realidade; 2) ruptura com o princípio inglês de representação popular: nós temos necessidade da representação dos grandes interesses; 3) nós temos absoluta necessidade de nos unirmos à Rússia, e com um novo programa *comum*, que não deixe predominar na Rússia esquemas ingleses. Nenhum futuro norte-americano; 4) uma política europeia é insustentável e a submissão às perspectivas cristãs é, igualmente, uma grandíssima desgraça. Na Europa, todas as pessoas inteligentes são *céticas*, quer o digam ou não”. E enfim: “Eu penso que não gostaríamos de nos submeter às perspectivas cristãs e tampouco norte-americanas”. Como se vê, um belo pastiche de política visionária! Mas, por que Lukács preferiu citar apenas a passagem “corporativa” exatamente quando no mesmo parágrafo cita, de *Para além de bem e mal*, uma passagem que conteria uma crítica à política filo-russa de Bismarck? Por que então não falar também das simpatias de Nietzsche pelos niilistas russos? Certo, não é lícito reduzir a estas simpatias ou às simpatias pela Rússia a assim chamada “grande política” de Nietzsche. Nem se pode negar que as declarações políticas privadas nos póstumos ou públicas das últimas obras não apresentem uma decidida tendência conservadora. Mas, pode-se se limitar a esta constatação? Não se deverá procurar reconstruir em toda a sua ilusoriedade e contraditoriedade inclusive a assim chamada “grande política”? Não se deverá procurar explicá-la de um modo que seja imanente ao pensamento de Nietzsche, isto é, que

dê conta daquilo que nesse pensamento é primário e daquilo que é, ao contrário, secundário? Na nascente da assim chamada grande política está, antes de tudo, a consciência do fim da tradição cristã, de todos os mitos da humanidade e o desejo – *já condenado ao extremo* – de Nietzsche de ser o legislador do futuro.

Enquanto as obras parecem prometer – naqueles momentos, na verdade, não freqüentes em que Nietzsche se vê às voltas com a problemática do futuro – a próxima transvaloração de todos os valores (que deve, portanto, ser também a fundação de valores novos), nos planos e nos fragmentos póstumos para a *Vontade de potência* a transvaloração, a legislação do futuro não tem lugar. E não por acaso. Tome-se como exemplo toda a teorização da mentira dos fundadores de uma religião no *Anticristo* e no *Crepúsculo dos ídolos*: é inútil que Nietzsche se dedique a demonstrar quão decisivo é o objetivo pelo qual os padres mentem e que – por exemplo – o objetivo dos brâmanes de *Manu* é cem vezes superior ao de Paulo. A consciência de que a “pia fraus”, a mentira e o mito são igualmente necessários para fundar a nova tradição que ele gostaria de nos dar, detém, em última análise, a tentativa de Nietzsche – que não pode e não quer retornar ao “mito”. A presumida destruição do cristianismo sob o fulgor do *Anticristo* é, pois, bem pouca coisa se comparada ao tema de uma transvaloração de todos os valores. As razões do jogo de Nietzsche são, portanto, intrínsecas à sua própria honestidade intelectual. Mas, para ver isto é necessário ler Nietzsche com olhos diferentes dos de Lukács, é necessário reconstruir realmente os seus problemas. E, para reconstruir o curso do pensamento de Nietzsche em todas as suas possibilidades e impossibilidades, é necessário também destruir o presumido “sistema Nietzsche” que Lukács, juntamente com outros intérpretes, acreditaram encontrar em suas obras e, em primeiro lugar, na obra que ele nunca escreveu: a *Vontade de potência*. Os textos dessa “obra”,

se tivessem sido conhecidos em seu “estado caótico”, teriam, ao contrário, iluminado muito melhor o estado do problema.

Concluamos: a interpretação de Lukács não faz justiça a Nietzsche tal como ele se deu na história, ou, melhor dizendo, o confronto direto do marxismo com os seus pensamentos, com aquela problemática limite da ciência de seu tempo, que vimos encerrada em fórmulas como “eterno retorno do mesmo”, é malsucedido e não tem lugar de modo algum; um único tema é variado: a redução de toda a filosofia de Nietzsche a uma polêmica contínua com o marxismo, com o movimento socialista, quaisquer que sejam as formas que a filosofia de Nietzsche assuma. Certamente, o fato de que um filósofo como Nietzsche, que sempre pôs no centro de suas reflexões as exigências do indivíduo contra a coletividade, da cultura contra o Estado, tenha sido também anti-socialista, não é casual, mas isso requer por certo o deslocamento do debate para o terreno escolhido por Nietzsche, lá onde ele pode ainda ter alguma coisa a dizer. E este terreno não é, certamente, o terreno político. Trata-se muito mais de tentar uma avaliação de Nietzsche que não considere como única realidade a sociedade ou a classe, mas que, ao contrário, também dê peso ao homem como indivíduo e à sua maior infelicidade “depois da destruição dos mitos religiosos e humanistas” (S. Timpanaro). É esse, pois, o terreno do pessimismo da inteligência e do otimismo da vontade – de que se fala com prazer na esquerda italiana, reportando-se a Gramsci – que deu a essa fórmula maior ressonância. Seja-me permitido, portanto, uma última digressão filológica, justamente sobre esta fórmula. Ninguém, que eu saiba, conhece sua história. É conhecido que Gramsci a emprestou de Romain Rolland. Este último, por sua vez – e isso não foi notado até hoje –, não podia tê-la lido senão em algumas páginas de sua venerada amiga Malwida von Meysenburg. Nestas páginas, tendo chegado à tarde de sua vida (1898), a idealista relata: “Temos – em Sorrento [onde Nietzsche passou com ela e outros amigos o in-

verno de 1876-77] – uma rica e excelente seleção de livros, mas a coisa mais bela em toda aquela variedade era um manuscrito em que um aluno de Nietzsche havia mencionado as aulas sobre a civilização grega dadas por Jacob Burckhardt na Universidade da Basileia. Nietzsche fazia seu comentário a respeito em voz alta... Entusiasmou-me particularmente a definição de Burckhardt sobre a essência do povo grego: pessimismo da visão de mundo e otimismo do temperamento”.

Com a consideração deste parágrafo ideal e aparentemente paradoxal, que de Jacob Burckhardt chega – por meio de Nietzsche, Malwida von Meysenburg e, posteriormente, Romain Rolland – a Gramsci, gostaria de encerrar esta minha proposta de discussão da interpretação lukacsiana de Nietzsche.

**Abstract:** In *The destruction of reason*, Lukács describes Nietzsche as an anti-socialist thinker *par excellence* and an indirect apologist of bourgeoisie. Considering Christianity as the way through which the German philosopher attacks socialism and analyzing some unpublished fragments on which Lukács bases his interpretation, Montinari aims at dispelling the appropriation – due to a mistaken reading – of Nietzschean thought by fascist and imperialist ideology.

**Key-words:** socialism – Christianity – interpretation

## notas

- <sup>1</sup> Frederico III (Potsdam 1831 – Potsdam 1888), imperador alemão e rei da Prússia (1888), filho e sucessor de Guilherme I. Distinguiu-se durante as guerras austro-prussianas e franco-alemã. Reinou por apenas alguns meses. (NT).

## referências bibliográficas

1. LUKÁCS, G. *La destruction de la raison*. Trad. de Stanislas George, André Gisselbrecht e Eduard Pfrimmer. Paris: L'Arche Éditeur, 1958.
2. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. 15 vols. Edição organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.
3. \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. 4ª edição. Col. “Os Pensadores”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
4. \_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
5. \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. 2ª edição. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.