

# Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade\*

Marco Parmeggiani\*\*

**Resumo:** A crise da subjetividade foi a problemática que marcou o século XX nas diversas manifestações da cultura e, especialmente, da filosofia. Os fundamentos dessa crise, contudo, encontram-se já no século XIX. Partindo desses pressupostos, o presente artigo objetiva esboçar as linhas básicas do pluralismo como tarefa fundante do pensamento nietzschiano, tanto no âmbito teórico como no da cultura, da sociedade e da antropologia.

**Palavras-chave:** pluralismo – pós-modernidade – perspectivismo

A crise da subjetividade foi a problemática que marcou o século XX nas diversas manifestações da cultura e especialmente da filosofia, sobretudo durante sua última metade, e que, sem dúvida, persistirá premente durante o novo século. Mas os fundamentos dessa crise encontram-se já no século XIX. Entre as grandes figuras desse século, uma parece alçar-se no horizonte gradativamente, até chegar, imponente, a ultrapassar-nos. Porque talvez nenhuma gerou tanta distância, produziu fratura entre si mesma e sua época. Nietzsche foi o único pensador – incluindo também os do século XX – que, com relação à reflexão da crise do sujeito, envolveu to-

\* Tradução: Vânia Dutra de Azeredo.

\*\* Colaborador Honorário do Departamento de Filosofia na Universidade de Málaga.

dos os aspectos da existência, da cultura e do conhecimento humano. Outros, também grandes – Heidegger, por exemplo –, só abordaram a problemática sob aspectos que, embora importantes, eram particulares. A radicalidade de seu pensamento atinge o fulcro da subjetividade moderna: o sujeito do conhecimento. Seu questionamento radical abre as vias para uma superação da metafísica e da Modernidade. Todavia, o problema, para Nietzsche, não é propriamente desfazer-se da metafísica e abandoná-la no passado; mas sim, uma vez reconhecido que a crise radical do sujeito já é dada, conseguir ‘instalar-nos’ e ‘mover-nos’ nela. O perspectivismo representa, nesse caso, um dos intentos ou tentativas (*Versuchung*) básicas. É a ferramenta mais efetiva que Nietzsche utiliza para pôr à prova e ‘congelar’ a força ilusória do conceito de sujeito cognoscente, e libertar o conhecimento humano do permanente auto-engano com que, durante séculos, as forças da moral têm trabalhado dia a dia, em cada rincão de nossa vida, para submetê-lo e bloqueá-lo: o sujeito único com sua verdade única.

Sobre esses pressupostos, o presente artigo objetiva esboçar as linhas básicas do pluralismo como tarefa fundante (*gründende Aufgabe*) do pensamento nietzschiano, tanto no âmbito teórico como no da cultura, da sociedade, da antropologia, etc. Linhas que procuraram deslindá-lo de outras proposições pluralistas dominantes em nossa pós-modernidade.

Na atualidade, nada é mais reivindicado do que o pluralismo. Nada está tão na ordem do dia como a diversidade de opiniões, de crenças, de formas de pensar e inclusive de sentir. O pluralismo é a palavra mágica de nossa época “pós-moderna”. No fundo, ninguém acredita em um “único padrão”, na vigência de valores absolutos e menos ainda de verdades absolutas. A opinião comum, em todos os âmbitos da atividade humana, prefere a pluralidade de pontos de vista, antes da unicidade. Mas este fenômeno se estendeu até afetar o indivíduo em si mesmo. Não se reivindicam somente necessida-

des de indivíduos com crenças e opiniões distintas e sim algo mais: a coexistência no mesmo homem de formas de pensar e de sentir distintas. Valoriza-se aquele que não se encerra em uma perspectiva, que não se agarra a um “gosto” específico, que não busca forjar uma personalidade esgotando sua individualidade sob certas qualidades muito determinadas. Valoriza-se a versatilidade anímica e de pensamento. Esta dissolução do sujeito foi antecipada e descrita admiravelmente por Musil, na figura do ‘homem sem qualidades’:

“De seu aspecto não podes decidir seu ofício, e, contudo, não parece um homem sem profissão. Figura-te como és: sabe sempre o que tem que fazer; sabe olhar nos olhos de uma mulher; pode refletir com agilidade a qualquer momento e é capaz de lutar. Tem engenho, vontade, é despreocupado, valente, perseverante, resolvido, prudente... não quero adentar-me numa análise, pode ser que possua todas essas qualidades. Mas ele não as possui. Elas fizeram dele o que ele é, marcaram seu caminho e, sem dúvida, não lhe pertencem. Quando está indignado, há algo nele que ri. Quando está triste, prepara-se para fazer alguma coisa. Quando um sentimento o comove, o rejeita. Toda ação má parece-lhe, desde algum ponto de vista, boa. Somente uma possível conexão determinará seu juízo sobre um fato. Para ele não há nada firme, tudo é transformável, tudo é parte de uma totalidade, de inumeráveis totalidades, talvez de uma supertotalidade que ele desconhece por inteiro. Por isso, todas as suas respostas são respostas parciais; seus sentimentos, opiniões; e de toda coisa não lhe interessa o ‘que’, mas o ‘como’ marginal, a ação secundária e acessória”<sup>1</sup>.

Certamente, não são poucos, ou não se lhes ouve pouco, os detractores apocalípticos, os que vertem todas suas suspeitas sobre essa maneira de ser plural do homem pós-moderno. No fundo sentem-se como todo o mundo – sem qualidades –, mas não o aceitam e experimentam esse pluralismo como uma carência que lhes rói por dentro. Hoje em dia ser dogmático volta a ter o mesmo atrativo

que teve nos tempos de Platão e do primeiro cristianismo. De modo que o mentir a si mesmo, o não reconhecer nossa condição, o não fazer uso dela e atribuí-la à liberdade viciada do homem atual, o convencer-se a cada momento do dia de que os valores e verdades absolutos são possíveis – a condição do primeiro cristão, segundo descreve Nietzsche no *Anticristo*<sup>2</sup> –, é o único que volta a se entusiasmar, que volta a sustentar nossa existência como um único sentido vigoroso que a ultrapassa. Os guias da moral voltam a vociferar que os valores e verdades absolutos são o único caminho para sair desse estado de dissolução, como se eles não houvessem sido a causa direta dela.

Desde logo, em nossa época pós-moderna a confusão não domina pouco. O pluralismo não é único, mas há de muitos tipos, e com mais razão tratando-se dele. É curioso que os defensores do pluralismo caíam precisamente nas antigas dicotomias, do mesmo modo que ocorre com os dogmáticos: pluralismo/monismo de verdades e valores, de forma que se não se é um, se é o outro. O pluralismo consiste, justamente, em romper as dicotomias e em reconhecer, portanto, que certas formas de pluralismo podem distanciar-se mais de outras formas de pluralismo mesmo do que de todo monismo. As relações entre as formas de pensar e sentir já não são lineares, nem os espaços que as configuram são quadriculados. A fim de evitar o dogmatismo, nem tudo vale. O pluralismo não deve ser uma mera empresa de reação, que se conforma em assinalar ‘o que não se deve fazer’, do que se há de afastar, mas ser cada vez mais de afirmação positiva. A nós interessa distinguir o pluralismo nietzschiano, para captar melhor a especificidade de seu perspectivismo e de sua filosofia da interpretação. Não se deve confundir nem com o localismo nem com o ecletismo, imperantes hoje em dia.

O localismo é a reação previsível dos velhos códigos frente ao indelével movimento de decodificação ao qual o capitalismo submete sociedades, culturas e indivíduos – sob este ponto de vista, a

globalização, tão em voga atualmente, não é mais do que um desdobramento ulterior. Como nota Deleuze, a peculiaridade do capitalismo é que seus dispositivos de poder não se baseiam em processos de codificação, como ocorria nas sociedades pré-capitalistas<sup>3</sup>. Sua grande força de expansão e permeabilização do social e do individual reside em que utiliza como elemento aquilo que constituía a subversão e o terror para os outros tipos de sociedade: os processos de decodificação. Ali onde se estende o livre mercado e sua lei da oferta e da procura, destroem-se os costumes, os usos, as instituições, quer dizer, os códigos que sustentavam as sociedades antigas. O capitalismo gera a perda da 'terra', como o 'lugar' de enraizamento do indivíduo, da sociedade, da cultura. Todavia, este enraizamento não se processa em um lugar qualquer, mas somente naquele lugar que dá sentido, dá razão, justifica, sem ter ele mesmo uma justificação, uma razão ulterior. A terra é a expressão daquele lugar que exerce a função de fundamento (*Grund*) sem sê-lo propriamente, porque dá sentido e razão sem ter ele mesmo um sentido ou uma razão. É como o fundo, que sem ser figura, é o que constitui e dá sentido à figura que se forma sobre ele. No âmbito da cultura toma a forma da 'tradição'. A esfera da tradição, o enraizamento na terra, está para além, ultrapassa a esfera da utilidade e da calculabilidade, a esfera do cálculo exaustivo das razões e das conseqüências, do *homo oeconomicus*. Contrariamente ao que se crê, a essência da tradição não é funcionar como um sentido último, absoluto, que dá sentido a nossa existência. O enraizamento na tradição é um submergir as próprias raízes na terra, quer dizer, na ausência de sentido, mas em seu significado positivo, não no negativo da carência, enquanto é fonte plena de múltiplos sentidos, metas, fins e valores para nossa existência.

Não se deve confundir a crítica nietzschiana da moral e do pensamento metafísico com a crítica ilustrada à tradição. O questionamento da moral não é propriamente um questionamento da tradição,

mesmo sendo certo que a moral configurou certa tradição que é a que Nietzsche ataca especificamente. Nietzsche não recusa toda a tradição, o conceito de tradição em si, mas unicamente a tradição moral. Mais ainda, desde *O nascimento da tragédia*, questiona a visão moral do mundo por constituir-se e funcionar como condição de possibilidade de toda tradição. Sócrates e sua ironia representam a arrogância do entendimento que se põe por cima da tradição da qual depende intrinsecamente, para julgá-la desde uns supostos valores absolutos<sup>4</sup>. Os valores e sentidos incondicionados, próprios da visão moral do mundo, não conformam a tradição porque a negam em suas bases existenciais. Ésquilo e Sófocles fundam suas raízes nesse solo-fundo (*Boden*) da tradição, extraindo dele, como condição *a priori*, multiplicidades de sentido que por isso mesmo são irreduzíveis às dicotomias morais<sup>5</sup>. Pelo contrário, Eurípides põe em questão e desliga-se petulantemente da tradição helênica, desde um sentimentalismo da moral, em que tudo se resolve no conflito ‘dramático’, no combate entre o Bem e o Mal – ainda que não tenha fim –, em busca de uma razão última – *Grund*, o grande guia do Bem – capaz de proporcionar um sentido autêntico a nossa existência, separando-nos do fundo múltiplo e caótico que a constitui<sup>6</sup>.

Frente a estes incessantes processos de ‘desterritorialização’<sup>7</sup> dos quais se alimenta o capitalismo, os grupos humanos e suas culturas reagem ressuscitando em si mesmos atavismos ancestrais. Nietzsche considera ilusória e nefasta a pretensão de recuperar esse solo originário da tradição, conservando e reanimando usos, costumes, crenças e valores peculiares da ‘nação’<sup>8</sup>. A forma preponderante que assume o localismo, em sua época mas também na nossa, é o nacionalismo. O nacionalismo, por um lado, é ilusório porque essa recuperação não pode ser mais que externa e superficial, quase exótica, pois fica reduzida a incluir de novo em nossa existência elementos que já são completamente estranhos a ela. Mas, por outro lado, o nacionalismo é nefasto porque não percebe que esses

elementos tradicionais, peculiares de cada nação européia, estão sustentados por valores básicos absolutamente ‘falsos’: os valores morais. De modo que, se o fim de toda tradição é o acréscimo da vida, as tradições tal e como se constituíram na Europa em última instância são tradições niilistas que negam o fim mesmo para o qual funcionam. O nacionalismo termina sendo então uma das melhores formas modernas de continuar a tarefa da moral: bloquear a criatividade dos indivíduos e das sociedades.

O que talvez caracteriza melhor a nossa época ‘pós-histórica’, em todos os âmbitos do saber e das artes, seja o ecletismo. O homem atual parece adotar, em todos os âmbitos da vida, uma atitude eclética: seleciona desenvoltamente aqui e ali o que por momentos lhe convém, lhe interessa, o estimula ou o convence, desvinculando idéias, percepções e afetos das totalidades nas quais estão integradas. Renuncia a adscrever-se em um ponto de vista determinado, já não vê necessidade em esgotar até o fundo as possibilidades de uma perspectiva, mas prefere tomar de cada uma o que em cada momento lhe convém. ‘Eclético’, *eklektikós*, procede do verbo grego *eklégo*, que significa escolher. O eclético é aquele que, diante das diversas maneiras de pensar e sentir o mundo e a si mesmo, não assume uma em bloco, mas escolhe de cada uma o que mais lhe convence. No âmbito filosófico, o sentido do ecletismo deriva da transformação que sofreram as antigas escolas filosóficas gregas a partir de começos do século II a. C. Também nesse caso solidificou um pluralismo que pareceu parar a história do pensamento durante séculos: já não havia evolução de umas escolas a outras, nas quais se sucediam perspectivas mutuamente excludentes, mas a coexistência em um espaço comum de elementos soltos muito diversos (aristotélicos, platônicos, estóicos, pitagóricos, etc.), abertos a uma possibilidade infinita de combinação entre si. Acusou-se o ecletismo de proceder de maneira superficial: não se podem extrair conteúdos parciais e isolados das totalidades as quais pertencem e

lhes dão um sentido específico; isto conduz a um processo de justaposição de conteúdos heterogêneos, que gera muitas incoerências. Na realidade, ao eclético do final do século XX as incoerências não preocupam; degusta a nova possibilidade de albergar incoerências na própria forma de ser e de pensar. As incoerências e contradições convertem-se nas vias privilegiadas pelas quais o pluralismo se desenvolve. Por isso, nossa época pós-moderna é cada vez mais pós-racional, e não simplesmente pós-racionalista. Costuma-se proclamar que a razão absoluta entrou em crise, porém sem entender corretamente este acontecimento. O que entrou em crise não foi só a razão do idealismo ou do racionalismo, mas a razão mesma enquanto valor em si. Está cada vez mais difundido, entre intelectuais, artistas e homens comuns, a convicção de que a razão não conduz por si mesma nem à verdade nem ao bem, nem tampouco pode por si mesma aproximar-nos deles em um progresso sem fim que os persiga como metas ideais. Uma certa espécie de relativismo predomina cada vez mais: a razão – em especial a razão científica –, o pensamento dedutivo que esclarece os problemas, a base do exame crítico de argumentos e fatos, não conduz a teorias verdadeiras, mas unicamente ‘mais úteis’, com as quais podemos controlar e manipular melhor a realidade. Isto ocorre em todos os âmbitos nos quais se aplica, não somente nas ciências da natureza, mas também nas ciências humanas e sociais. A razão não nos ensina como é a realidade, mas somente como manejá-la. No âmbito prático, a razão passou de subministradora do critério último para a ordenação do comportamento humano individual e coletivo a um mero instrumento técnico a serviço das outras dimensões humanas: os desejos, as emoções, os sentimentos e etc. Tem-se a íntima convicção – ainda que haja quem não queira reconhecê-lo – de que a razão já não *pode* decidir em último termo o que está bem e o que está mal, mas que deve limitar-se a satisfazer o melhor possível nossos desejos e instintos. O homem contemporâneo está convencido de que somente

como razão técnica ou instrumental a razão segue sendo poderosa e impondo sua influência tirânica. Toda esta pós-racionalidade (teórica e prática) justifica a atitude eclética atual diante das contradições e incoerências; frente à racionalidade, ela prefere tomar o caminho oposto e imbuir-se do caráter contraditório da vida.

Na realidade, o defeito do ecletismo é outro. A atitude eclética é um sintoma claro de debilitamento da capacidade criativa no indivíduo. O eclético justapõe, não compõe nem desenvolve, porque se limita a mesclar de maneira engenhosa elementos heterogêneos. É fácil ver, sobretudo no campo da arte, que o paradigma do eclético é a mescla. Não pode chegar com ela a nada ulterior porque lhe falta justamente capacidade criativa. Ao longo da história houve grandes temperamentos sintéticos, capazes de assimilar os elementos mais heterogêneos e convertê-los em próprios: Bach, Mozart ou Stravinski são exemplos claros. Mas ao eclético lhe falta precisamente essa capacidade de fazer próprios elementos tão distintos. Tampouco são suas as 'estruturas abertas' das vanguardas artísticas, como na música norte-americana – Charles Ives ou Elliot Carter –, baseadas na ausência mesma de relações formais entre os componentes<sup>9</sup>: estas formas geram algo mais do que a mera mescla e possuem a assinatura inconfundível de seu autor. A mescla eclética não logra gerar nada novo e se decompõe em seus elementos frente ao interlocutor enfasiado. Tudo isso se conecta plenamente com o fato de que nossa pós-modernidade é também, no campo artístico, a era das pós-vanguardas<sup>10</sup>. Do mesmo modo no plano do pensamento, o eclético contemporâneo perdeu o ânimo explorador e experimentador das vanguardas artísticas desse século, porque só lhe preocupa restabelecer códigos comuns, consensos, processos de comunicação garantidos, etc. – além disso, dispõe de toda uma ampla e complexa teoria ética que o justifica. Em definitivo, o ecletismo é um falso pluralismo, porque nasce da incapacidade, da carência de espontaneidade e criatividade próprias do ser humano.

Ainda que com outros termos, Nietzsche já analisava uma situação parecida da cultura em 1873, em sua primeira *Consideração extemporânea, David Strauss, o devoto e o escritor*. Utilizava os conceitos de estilo e epigono. “A cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo. [...] A barbárie [...] a carência de estilo e a mistura caótica de todos os estilos”<sup>11</sup>. Nietzsche analisava o caso particular da Alemanha, onde este fenômeno estava se dando de modo marcante: “O homem alemão de nossos dias vive imerso, sem dúvida, nessa mistura caótica de todos os estilos. [...] Cada uma das visadas a sua própria indumentária, as suas próprias habitações, as suas próprias vivendas, cada um dos passos dados pelas ruas de suas cidades, cada uma das visitas realizadas às lojas dos mercadores da moda artística. [...] O que há aí é uma justaposição e uma superposição grotesca de todos os estilos possíveis”<sup>12</sup>. O homem converte-se em um sujeito abstrato: usa como há muito tempo os diversos estilos possíveis de vida de uma maneira que não afetam seu ser, porque no fundo já não há ser algum que pudessem afetar: “O homem alemão amontoa ao seu redor as formas, cores, produtos e objetos raros de todos os tempos e de todos os lugares e com eles fabrica aquele colorido diverso de feira de coisas modernas que logo seus doutos hão de considerar e formular como o ‘moderno em si’; ele mesmo permanece, por sua parte, sentado tranqüilamente em meio a essa confusão de todos os estilos”<sup>13</sup>. Nietzsche denuncia antes de tudo o que, sob aparência de pluralidade e vasta tolerância, não é produtivo: essa forma vital carece de “uma cultura real e efetiva, uma cultura produtiva [*eine wirkliche, productive Kultur*], qualquer que seja seu valor”<sup>14</sup>. “Mas se salta aos olhos que nem nossa vida pública nem nossa vida privada levam em si a assinatura de uma cultura produtiva e dotada de estilo”<sup>15</sup>. Esse é a tríade de Nietzsche para revelar a essência do homem pós-moderno: se a cultura consiste essencialmente em possuir um estilo de vida, ter estilo é ser produtivo.

Nietzsche utiliza assim o conceito de epigono para caracterizar a cultura do fim do século XIX. A “epigonalidade” não é uma propriedade oculta, mas uma condição conscientemente reconhecida e assumida com satisfação pelo homem do final do século. Mais do que inventar essa conceptualização, Nietzsche a assinalou e a ressaltou, a pôs em evidência, no texto de Strauss, como sintoma inequívoco de decadência na cultura alemã. “Excogitaram o conceito de ‘idade de epígonos’ com o único fim de estar tranqüilos e de poder dispor do veredicto recusador de ‘obra de epígono’ para opô-lo a toda inovação incômoda”<sup>16</sup>. O sentimento epigonístico reconhece a impossibilidade para o “último homem” de ir além dos mestres consagrados. Esta impossibilidade converte-se em um dever quando se reconhece que nem se pode nem é desejável explorar novos caminhos no pensamento, na arte e na vida. A idade de epígonos é uma nova época com relação à idade anterior de busca e exploração. Já não há nada para buscar porque todas as possibilidades já estão aí disponíveis em qualquer momento. Depois do imenso esforço dos grandes mestres, não tem sentido criar novas formas de sentir e de pensar: só cabe parafraseá-los, parodiá-los, ou imitá-los. Os motivos, como sempre que se tenta bloquear pujantes forças vivas, são morais: não é aceitável para o bem-estar social a carga de destruição afirmativa – com seus ingredientes inevitáveis de violência e crueldade – que supõe toda exploração de novas vias; só é útil uma atitude construtiva. “Enquanto se simulava odiar o fanatismo e a intolerância em todas as suas formas, o que no fundo se odiava era o *genius* dominador e a tirania das exigências de uma cultura real e efetiva; por isso foi pelo que se aplicaram todas as forças em causar um efeito paralisador, embotador ou dissolvente em todos aqueles lugares onde acaso coube aguardar movimentos frescos e poderosos”<sup>17</sup>. A consequência de tudo isso é que nas épocas epigônicas se segue cultivando, e inclusive promove-se mais do que nunca, a arte e o pensamento, mas procurando sempre que não

afetem o conjunto de nossa existência. Pondo a vista tantas propostas distintas e simultâneas, essas épocas dão uma forte aparência de pluralismo. Mas o homem epigônico prefere a segurança mais do que o risco, a utilidade mais do que a efetiva auto-superção, e só lhe interessa dedicar-se à arte e ao pensamento *profissionalmente* – desde logo, não surpreende que as coincidências com nossa época deixam de ser iluminadoras –. Nietzsche inventou um termo para assinalar o registro do espírito epigonístico: *Bildungsphilister*, o filisteu da cultura, o “cultifilisteu”. Se na vida estudantil alemã, filisteu “designa a antítese do filho das Musas, do artista, do autêntico homem da cultura”<sup>18</sup>, o “cultifilisteu” “diferencia-se da idéia universal do gênero ‘filisteu’ por *uma* crença supersticiosa: o cultifilisteu cria a ilusão de ser ele mesmo um filho das Musas e um homem da cultura”.<sup>19</sup> O epígono também cultiva a arte e o pensamento, mas sempre dentro de limites muito precisos, marcados pelas formas de poder estabelecidas: “Ele permitiu a todo mundo, e a si mesmo, sofismar, investigar, estetizar um pouco, antes de tudo fazer poesia e música, também fabricar quadros, assim como filosofias completas: só que, por Deus, entre nós tudo tinha que seguir igual a antes”<sup>20</sup>. De modo surpreendente, aqui Nietzsche se aproxima de Marx: estas formas de poder são antes de tudo a divisão do trabalho e o capitalismo burguês, que levam a efeito uma cisão entre o indivíduo e sua força produtiva: “Muito lhe agrada, certamente, entregar-se de quando em quando aos simpáticos e temerários excessos da arte e da historiografia cética, e não tem em pouca estima as excitações causadas por tais objetos de distração e entretenimento: mas separa rigorosamente a ‘seriedade da vida’, quer dizer, sua profissão, seus negócios, além de sua mulher e seus filhos, das zombarias, e destas últimas fazem parte mais ou menos tudo aquilo que se relaciona com a cultura”<sup>21</sup>. Tais condições “materiais” provocam a marginalização e o exílio das vanguardas artísticas: “Por isso, pobre da arte que começa a tomar-se a sério a si mesma e propõe

exigências que atentem contra sua ganância, seu negócio, seus hábitos, quer dizer, contra sua seriedade de Filisteu... aparta seus olhos de semelhante arte como se estivesse vendo algo obscuro, e com o gesto próprio de um guardião da castidade adverte a toda virtude necessitada de amparo que nem sequer se lhe ocorra mirar”<sup>22</sup>. O homem epigonal começa a elaborar, já no final do século XIX, um conceito que lhe permitirá neutralizar todo intento de auto-superação, de ultrapassamento das redes de poder: a saúde. Em virtude da medicalização e psiquiatrização progressivas que a sociedade sofreu ao longo do século XX, ficou patente o enorme efeito de dissuasão e controle que podem ter novos conceitos junto a novas práticas sociais: “Para qualificar seus próprios hábitos, seus modos de considerar as coisas, seus repúdios e suas preferências, o filisteu inventa ainda a fórmula ‘saúde’, que tem uma eficácia geral, e com ela passa por cima de todos os desmancha-prazeres incômodos, arremessando sobre eles a suspeita de que são uns enfermos e uns extravagantes”<sup>23</sup>. Esta saúde é oposta à “grande saúde” teorizada por Nietzsche, pelo menos em um aspecto básico: a saúde do último homem funciona como o princípio de conservação (do indivíduo e da coletividade), enquanto a “grande saúde” funciona como o princípio de auto-superação, contido na dimensão do *Versuch*. O ensaio e o experimento deslocam a vida incessantemente aos seus últimos limites, ao seu limiar.

O pluralismo nietzschiano não tem nada a ver com o ecletismo. O ecletismo não se compromete com as possibilidades que toma, não se imbuí delas; adota permanentemente uma atitude de desapego com a qual combina sem amarras isto ou aquilo, sem lhe importar muito os conteúdos específicos; só lhe interessa achar novos estímulos. Com todo seu pluralismo, o eclético atual conserva indelevel a mitologia do sujeito: a categoria de escolha supõe um agente, sem coações exteriores ou interiores, que livremente pode dispor das possibilidades segundo suas preferências. O ecletismo é

quase a apoteose da subjetividade: o sujeito reduz-se a mero sujeito sem qualidades intrínsecas porque dispõe livremente delas. Frente a ele, o pluralismo nietzschiano segue uma direção inteiramente distinta: na dimensão do *Versuch*, um experimento condutor (*Leit-versuch*) é o “congelamento” implacável do conceito metafísico de sujeito, até conseguir extrair suas conseqüências extremas. O eclético nega-se a reconhecer a “injustiça necessária” de toda perspectiva, de todo ponto de vista, e por isso aspira no fundo ao mesmo a que aspirava o pensamento metafísico: alcançar um ponto de vista situado fora de toda perspectiva, ou, o que é o mesmo, uma perspectiva que abarque todas – ainda que seja como ideal inatingível e regulador. Esta perspectiva absoluta é o fulcro do conceito metafísico de sujeito, e em fundar sua possibilidade baseia-se toda a ‘metafísica da subjetividade’. Não é a subjetividade o que faz possível a prática e o conhecimento fora de toda perspectiva, mas é a negação do perspectivismo o que dá sentido a subjetividade ocidental. A prova é que o postulado de uma perspectiva absoluta aninha no começo mesmo da metafísica ocidental, em Platão, embora só mais tarde, com Descartes, adquirirá sua plena configuração como sujeito, depois de haver passado por um necessário processo de cristianização (Agostinho de Hipona). Em conclusão, o pluralismo nietzschiano não tem nada a ver com o ecletismo pós-moderno, porque Nietzsche o elabora como perspectivismo, para congelar a ilusão metafísica do sujeito, que de maneira tão efetiva segue atuando sob as formas mais recentes de pensamento.

Qual é a vinculação efetiva entre morte de Deus e morte do sujeito? Circula uma trivialização dos conceitos nietzschianos, pela qual se crê achar a atualidade de seu pensamento no diagnóstico do tempo presente. O mal-entendido reside em assumir os conceitos de morte de Deus e morte do sujeito, estabelecendo entre eles uma relação causal que não é própria. Pensa-se que, para Nietzsche, a morte de Deus é o acontecimento histórico que está provocando

no mundo moderno a morte do homem. A perda da transcendência está gerando na existência humana uma carência total de sentido. O homem vive desorientado, sem estímulo, sem exigência nem capacidade para integrar suas múltiplas vivências em um único curso e forjar assim, pouco a pouco, sua personalidade. A vida avança dando solavancos sem poder manter um rumo fixo, o indivíduo dispersa-se e cada vez torna-se mais difícil salvar a coesão social. Mas quem assim interpreta – salvando a inquestionabilidade de vários fenômenos concretos – está dominado pelo sentimento de reação ante o niilismo contemporâneo, pois anseia recuperar a vigência dos antigos valores absolutos, o sentido da transcendência. É a típica atitude moral, que, como diz Nietzsche, intenta lutar contra a decadência e recuperar a *antiga virtude*. A interpretação nietzschiana da conexão entre morte de Deus e morte do sujeito é bem distinta. É prévia não a morte de Deus, mas a morte do sujeito, enquanto representa as condições sob as quais se produz o acontecimento da desvalorização dos valores supremos. Nietzsche insiste que com ambos conceitos intenta descrever não o processo efetivo do niilismo, mas a sua *lógica*<sup>24</sup>. Nossa época caracteriza-se pelo acontecimento da morte de Deus porque seu processo histórico é a nadificação da existência humana: o progressivo afloramento do nada que jazia latente na forma ocidental de vida. Marcada pelo cristianismo e pela moral, a vida ocidental foi sendo construída, com um ou outro desvio, na base de um permanente negar-se a si mesma as condições essenciais a toda forma vital; a vida tem-se desenrolado a expensas de bloquear os campos de força sobre os quais se baseia toda a vida. A expressão acabada desta auto-negação vital – deste nada – é o Deus cristão e os valores que representa. Funcionavam como um plano de transcendência que garantia e assegurava essa forma vital completamente contraditória em si mesma. Portanto, a tese de Nietzsche é que só esse tipo existencial de niilismo larvado tornou possível a criação do Deus cristão: foi sua condição

de possibilidade, mas não sua causa, já que este tipo existencial originou-se em outros lugares, com outros conceitos – a solução alternativa à mesma exposição, que costuma contrapor Nietzsche ao cristianismo, é o budismo e seu conceito de nirvana. Com a nadificação da vida ocidental, com a dissolução conseqüente do homem ocidental naquilo que configura sua própria identidade, a transcendência perde pouco a pouco as condições existenciais, as configurações de força que a imbuíam de sentido. É a morte do sujeito o evento histórico-existencial que provoca a morte de Deus, e não o contrário. Por isso, a grande contribuição de Nietzsche não é o anúncio da morte de Deus – velho anúncio já em sua época – mas o haver entendido e interpretado de maneira muito mais penetrante o acontecimento em si mesmo – com relação a um Schopenhauer, um Feuerbach, etc. –: explorando, recorrendo às forças que o levam a efeito, até o ponto de achá-las plasmadas na condição niilista do homem ocidental. Esta encerra em si mesma um complexo de forças, que havendo permitido seu desenvolvimento, agora transbordam-na, laceram-na e fendem-na no irrefreável processo de sua autodissolução. Por conseguinte, o objetivo de Nietzsche não é ressaltar a tragicidade do evento da morte do sujeito, como fizeram tantos pensadores apocalípticos no século XX; mas ao contrário: manter o que de trágico e dramático já lhe havia conferido a criação de transcendências – pois se fazia para tentar estancar ou inverter o processo, para “combater” a decadência – , a fim de compreendê-lo e assumi-lo plenamente. A morte do sujeito não é o acontecimento trágico de nossa época, porque bem compreendido tem sido desde o princípio o evento fundante da civilização ocidental: aquele que de maneira latente porém não menos operante tem condicionado todas as manifestações de nossa civilização. É o evento que em nossa época aflora como *morte de Deus*.

**Abstract:** Crisis of subjectivity is the dilemma which marked the 20<sup>th</sup> century in its main cultural expressions, especially in philosophy. The foundations of this crisis, however, are already given in the 19<sup>th</sup> century. Setting out from these presuppositions, the present article intends to draw the basic outlines of pluralism as the fundamentals of Nietzsche's thought, as much in the theoretical range as in culture, society and anthropology.

**Key-words:** pluralism – post-modernity – perspectivism

## notas

- <sup>1</sup> R. Musil, *El hombre sin atributos*, trad. J. M. Sáenz, Barcelona: Seix Barral, vol. I, 1993, 4 ed., (1969), lib. I, parte I, § 17, p. 80. Corrigimos ligeiramente a tradução.
- <sup>2</sup> “Moral da história: toda palavra na boca de um ‘primeiro cristão’ é uma mentira, toda ação que ele realiza, uma falsidade instintiva” (AC/AC, § 46).
- <sup>3</sup> Cf. G. Deleuze, *El antiedipo. Capitalismo e esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona: Paidós, 1985, cap. III, §§ 9 e 10, p. 229-269.
- <sup>4</sup> Cf. sobretudo a exaustiva análise de G. B. Smith, *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*. Chicago: University of Chicago, 1996.
- <sup>5</sup> Pense-se como é difícil enquadrar sob a dicotomia moral bom/mau tragédias como *Os sete contra Tebas*, *Os Persas* e todo Sófocles.
- <sup>6</sup> Sobre como a razão construtiva é o pressuposto último do pensamento moral e metafísico, veja-se meu livro *Perspectivismo y subjetividad em Nietzsche*, Málaga: Analecta Malacitana, 2002, cap. I, p. 57-64.

- <sup>7</sup> Utilizo o termo adotado por Deleuze, embora não sob o mesmo conceito, cf. G. Deleuze – F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo e esquizofrenia*, trad. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2 ed., cap. 9, p. 213-237.
- <sup>8</sup> São numerosos os textos da crítica ao nacionalismo, um lugar privilegiado de condensação acha-se em *Para além de bem e mal*, § 256.
- <sup>9</sup> Cf. C. Kühn, *Tratado de la forma musical*, trad. M. A. Centenero Gallego, Barcelona: Labor, 1992, p. 29-32.
- <sup>10</sup> Note-se a esse respeito a diferença substancial entre o delineamento atual de um compositor que tem pertencido às vanguardas musicais da segunda metade do século XX, György Ligeti, e as atitudes pós-modernistas. Sua inaudita energia criadora só podia conduzir Ligeti a declarar seu distanciamento expresso com relação à falta de compromisso e *Versuchung* em grande parte da pós-modernidade: “minhas composições escapam completamente a toda categorização: não são nem ‘de vanguarda’ nem ‘tradicionais’, nem tonais nem atonais. E certamente tampouco pós-modernas”. U. DIBELIUS, *György Ligeti. Eine Monographie in Essays*, Schott, Mainz, 1994, p. 35-36. Em suas últimas obras-primas – o “Concerto para piano e orquestra” ou “Estudos para piano” – reúne uma multiplicidade de elementos heteróclitos, que derivam dos grandes mestres do teclado clássico (Scarlatti, Chopin, Schumann, Debussy), das peças para piano mecânico de Nancarrow, de certos fraseados jazzísticos (Monk e Evans), de ritmos e timbres das músicas da África subsariana, e das matemáticas (formas fractais), mas “compondo-as” umas com outras de tal maneira que o resultado gerado é inteiramente pessoal e impele sem cessar a mente, a sensibilidade e afetividade até seus próprios limiares de percepção.
- <sup>11</sup> *Consieraciones intempestivas I. David Strauss, el confessor y el escritor (e fragmentos póstumos)*, ed. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1988, § 1, p. 30-31.

- <sup>12</sup> *Idem*, § 1, p. 30-31.
- <sup>13</sup> *Idem*, § 1, p 32.
- <sup>14</sup> *Id. ibidem*.
- <sup>15</sup> *Idem*, § 2, p 34.
- <sup>16</sup> *Idem*, § 2 p 41.
- <sup>17</sup> *Idem*, § 2, p 42.
- <sup>18</sup> *Idem*, § 2, p 35.
- <sup>19</sup> *Idem*.
- <sup>20</sup> *Idem*, § 2, p 43.
- <sup>21</sup> *Idem*, § 2, p 44. Modifico consideravelmente a tradução.
- <sup>22</sup> *Idem*, § 2, p 44. Modifico consideravelmente a tradução.
- <sup>23</sup> *Idem*, § 2, p 44-45.
- <sup>24</sup> Cf. meu livro *Mudando repouso. Desafios de Nietzsche*, Málaga: Ágora, 2002.

## referências bibliográficas

1. DELEUZE, G. *El antiedipo. Capitalismo e esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona: Paidós, 1985.
2. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil mesetas. Capitalismo e esquizofrenia*, trad. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia.
3. DIBELIUS, U. *György Ligeti. Eine Monographie in Essays*, Schott, Mainz, 1994.
4. KÜHN, *Tratado de la forma musical*, trad. M. A. Centenero Gallego, Barcelona: Labor, 1992, p. 29-32.

Parmeggiani, M.

5. MUSIL, R. *El hombre sin atributos*, trad. J. M. Sáenz, Barcelona: Seix Barral, vol. I, 1993.
6. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Berlín/Munich: de Gruyter/dtv, 1980.
7. \_\_\_\_\_. *Consieraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (e fragmentos póstumos)*, ed. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1988.
8. PARMEGGIANI, Marco. *Perspectivismo y subjetividad em Nietzsche*, Málaga: Analecta Malacitana, 2002.
9. \_\_\_\_\_. *Mudando reposa. Desafios de Nietzsche*, Málaga: Ágora, 2002.
10. SMITH, G. B. *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*. Chicago: University of Chicago, 1996.