

“Meio-dia; instante da mais curta sombra”*

Blaise Benoit**

Resumo: O autor visa especificar o significado da Guerra no pensamento de Nietzsche, já que Nietzsche pode ser visto como um pensador que redefine a realidade por meio da idéia de um conflito geral. Em acordo com a hipótese da vontade de potência, a realidade torna-se, assim, o caos de forças com que todos devem concordar.

Palavras-chave: paz – realidade – guerra – vontade de potência

Em “Meio-dia; instante da mais curta sombra” (GD/CI, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”), Nietzsche propõe a mais brilhante ilustração sobre a realidade:

em primeiro lugar, a guerra. (GD/CI, Prefácio);

Sou portador da guerra. (XIII, 25 [1]);

a guerra é a escola da liberdade. (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 14);

Desdenha-se a grandeza da vida ao renunciar à guerra. (GD/CI, “Moral como contranatureza”, § 2);

Convém que o homem seja educado para enfrentar a guerra. (Za/ZA, “Das mulheres, velhas e jovens”);

* Tradução: Guilherme Teixeira.

** Doutor pela Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne. Colaborador do Departamento de Filosofia da Universidade de Nantes, França.

Vós deveis apreciar a paz como via para chegar a novas guerras e ter maior apreço por uma paz menos duradoura que mais prolongada! (Za/ZA, “Colóquio com os reis”);
em vez da paz *em si mesma, a guerra.* (AC/AC § 2).

Este florilégio poderia, então, condensar-se na seguinte fórmula: “Por natureza, sou um indivíduo de comportamento guerreiro” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 7). Cuidado, no entanto, porque a célebre frase de Nietzsche: “sou dinamite” (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 1), é indissociável de outra afirmação – infelizmente, menos conhecida – do mesmo autor: “sou *nuance*” (EH/EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 4). Assim, sem desaparecer totalmente, a aparência belicista, espalhafatosa, provocadora deixa aparecer uma reflexão mais perspicaz não só sobre a significação da guerra, mas igualmente sobre seu valor. A fim de reconstruir esse itinerário, interrogar-nos-emos, em primeiro lugar, sobre a exata abrangência da palavra “*Krieg*”, guerra, nos textos de Nietzsche. Voltaremos, então, a considerar a multiplicidade das manifestações deste termo, de saída, polissêmico, empreendendo o caminho que vai do “microcosmo” ao “macrocosmo”. No término desta análise, será possível aprofundarmos o aspecto relativo ao “macrocosmo”, ou seja, retomar a acusação de belicismo, correndo o risco de amplificá-la: em Nietzsche, tudo não terá a ver com a guerra? Não conviria adotar a palavra “panbelicismo” para recapitular a intuição fundamental de sua filosofia segundo a qual o mundo seria justamente “‘vontade de potência’ e nada além disso” (JGB/BM § 36)? Por último, vamos propor uma avaliação das conseqüências desse panbelicismo problemático, a fim de formular o seguinte problema: reconhecer o caráter necessário da guerra como conflituosidade, não será a forma de capitular diante da ordem do fato ou do fato presumido?

Consideremos, antes de mais nada, a multiplicidade das manifestações da guerra nos textos de Nietzsche. Ela designa toda a rea-

lidade¹, desde o macrocosmo até o microcosmo. Trata-se, portanto, da conflituosidade cósmica, ou seja, o incessante jogo das forças que é a própria substância do devir; ela significa, igualmente, o conflito armado entre Estados; e, por último, se desdobra no nível individual, sob formas distintas, pelas quais vamos começar nossa análise.

De saída, a guerra é algo de interindividual: designa, neste caso, relações de rivalidade, competição – aspecto que traduz o termo grego *agon*, restituído por Nietzsche ao utilizar a palavra *Wettkampf* que significa “justa”. A respeito deste termo, Nietzsche propõe uma versão estilizada, repleta de nobreza moral:

Minha prática da guerra enuncia-se em quatro princípios. Em primeiro lugar: ataco apenas causas vitoriosas – se for o caso, espero até que elas o sejam. Em segundo lugar: ataco apenas causas diante das quais não contarei com aliados e avanço sozinho – comprometo-me sozinho... Em público, sempre tomei iniciativas que fossem comprometedoras: tal é meu próprio critério da ação conveniente. Em terceiro lugar: nunca ataco pessoas – a pessoa serve apenas como lupa de grande ampliação com a ajuda da qual se consegue tornar visível uma situação desesperada que concerne a todo o mundo, mas permanece dissimulada e difícil de ser percebida. (...) Em quarto lugar: ataco apenas as coisas das quais está excluída qualquer acepção de pessoas, em que inexistente qualquer segundo plano de experiências desagradáveis. Pelo contrário, atacar é, para mim, um sinal de benevolência e, se for o caso, de gratidão (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 7).

Por conseguinte, trata-se de lutar contra uma concepção estática, lenificante e empobrecedora da virtude, em benefício da emulação sadia², na medida em que o conflito ou a luta são a própria expressão da vitalidade; ainda mais precisamente, constituem a condição da fecundidade contra o imobilismo que impede alguém de tornar-se ele mesmo. Portanto, a guerra é virtude ou, melhor, “*virtù*”

no sentido de Maquiavel³: “*em vez da paz em si mesma, a guerra; em vez da virtude, a envergadura (virtude no estilo da Renascença, a *virtù*, a virtude isenta de moralina)*” (AC/AC § 2).

No entanto, a guerra é realmente a regra básica das relações humanas? Será possível, por exemplo, suprimir o amor sem mais cerimônia? Este sentimento não escapa precisamente à regra: “Alguém teria prestado atenção à minha definição do amor? É a única digna de um filósofo. O amor – nos seus meios, a guerra, no seu princípio o ódio mortal entre os sexos” (EH/EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 5). Já não há lugar para objeções porque tudo é relação de força: a sedução, assim como o ato sexual, utilizam o vocabulário da conquista; o amor é busca de poder.

Em uma segunda etapa, pode-se igualmente considerar a guerra que se trava em cada indivíduo. E, ainda neste aspecto, tudo é relação de força: é verdade se pensarmos o indivíduo do ponto de vista biológico, a partir do corpo e de seus mecanismos (no nível celular, podemos imaginar, por exemplo, a fagocitose): “o corpo é uma guerra e uma paz” (Za/ZA, “Dos desprezadores do corpo”), uma paz provisória porque o devir não se imobiliza, uma paz que anuncia novas guerras intestinas. Esta diligência é, igualmente, verdadeira se, para definir o indivíduo, colocarmos a ênfase na mente ou na razão, porque Nietzsche leva a efeito uma reviravolta. Em seu entender, a razão é apenas uma “pequena razão”, ao passo que o corpo é a “grande razão” (*Idem*). Na história da filosofia, o papel do pensamento consciente ou racional teria sido desmesuradamente exagerado. O psiquismo consciente não passa de um fenômeno de aparência. É carregado pelo corpo como um conjunto de forças inconscientes, em constante movimento, sempre em conflito, a que se pode aplicar, por falta de melhor opção, o nome de afetividade, afetos, pulsões, instintos. A razão pretende ser neutra, imparcial, objetiva e desinteressada, mas só pode reivindicar tudo isso pela denegação de sua vergonhosa origem. Neste caso, Nietzsche pode

escrever: “A vontade de superar um afeto limita-se a ser, em última instância, a vontade de outro afeto ou de vários outros afetos” (JGB/BM § 117). E, ainda: “Em tempos de paz, o indivíduo de comportamento aguerrido agride-se a si mesmo” (JGB/BM § 76).

Vamos resumir: o corpo é uma guerra (a paz nele é apenas provisória) e a mente ou a razão dependem do corpo de tal modo que tudo é guerra no “microcosmo individual”. A vida é, neste caso, uma perpétua provação: “Aprendido na escola de guerra da vida. – O que não me mata, torna-me mais forte” (GD/CI, “Máximas e setas”, § 8).

A guerra designa, igualmente, o conflito armado entre Estados. E, neste nível, Nietzsche valoriza, também, a guerra que, de acordo com os textos, é enaltecida como tensão e manifestação das forças (“ao travá-la, o homem fortalece-se para o bem, assim como para o mal” (MAI/HHI § 444)), ou é recomendada de maneira não sistemática:

A guerra como remédio. Será possível recomendar a guerra como remédio a povos cujas energias se esgotam de forma lamentável, no pressuposto de que pretendam realmente continuar a viver? De fato, existe também um tratamento de choque para o enfraquecimento dos povos. Esse sempiterno desejo-de-viver sem poder morrer não deixa de ser, em si mesmo, um sinal de senilidade dos sentimentos; quanto mais plena e vigorosa for a vida, tanto mais depressa também a pessoa estará pronta a dar sua vida por um único sentimento de qualidade. Um povo que vive e sente desta forma não tem necessidade de guerras (WS/VS § 187).

Mas, para proceder a uma avaliação da contribuição nietzschiana, devemos colocar em evidência três dimensões: a civilização, a grandeza e o realismo.

Em primeiro lugar, nossa tarefa consiste no desenvolvimento da civilização, que, segundo Nietzsche, precisa de um novo élan.

Neste aspecto, a morte de Deus poderia ser realmente uma catástrofe. Existe um interesse recorrente pelo ateísmo de Nietzsche – de resto, bastante problemático – que não insiste suficientemente no fato de que a morte de Deus esboça o niilismo, cuja origem se encontra em um mundo que, pelo fato da morte de Deus, deixou de ser hierarquizado. O relativismo é sua consequência. Tudo é relativo, tudo tem o mesmo valor. Este relativismo reconduz, por sua vez, ao niilismo propriamente dito: de que serve ter esta ou aquela preferência, se tudo tem o mesmo valor? Abre-se um espaço para o “nivelamento por baixo”.

Neste caso, ficamos amedrontados, receamos tomar decisões, ou seja, correr riscos. Procuramos a segurança a qualquer preço, tentamos eliminar a adversidade e nosso único horizonte consiste em garantir nosso conforto. A tranqüilidade torna-se um objetivo absoluto. Pelo contrário, Nietzsche propõe “*viver perigosamente*” (FW/GC § 283), sem que esta fórmula implique um aventureirismo espalhafatoso. Tal é o sentido da célebre imagem do arco (JGB/BM, Prefácio): para que a flecha seja lançada bem longe e ganhe altura, é necessário esticar com força, no sentido oposto, a corda antes de soltá-la; assim, a flecha é propulsada e se eleva. É necessário acentuar os contrários: de fato, quanto mais intensa for a adversidade, maior será a elevação da civilização. No entanto, em vez de abstrata, esta adversidade é feita de lágrimas e sangue; ela é o sofrimento implicado necessariamente na guerra. De fato, Nietzsche pretende ser realista: o sofrimento é residual por ser a própria lei da vida. Ainda por cima, situados em planos diferentes, o trágico implica, assim, o realismo.

O realismo é, neste aspecto, o contrário do idealismo, concebido como fuga diante da realidade. Com o idealismo, um ideal totalmente imaginário serve de anteparo, impedindo o acesso à realidade. Ser realista é, no entanto, enfrentá-la, não de maneira fatalista e resignada, nem de maneira passiva, mas para forjá-la, esculpi-la,

para superar o que há de assustador nela sem ter a ingenuidade de acreditar na possibilidade de ser totalmente bem-sucedido, em razão do trágico. Convém, então, desejar o sofrimento, não por fascínio mórbido, mas por preocupação com a grandeza⁴.

Esta, na época, não pode ser identificada com a grandeza de um Bismarck, aliás, menosprezado abertamente por Nietzsche, porque a “grande política” exibida não passa de uma fachada, ou seja, a máscara de uma “pequena política” baseada na avidez e na brutalidade sanguinária. A “*Realpolitik*” de Bismarck nada tem a ver com a afirmação nietzschiana da realidade: Nietzsche critica “o maquiavelismo com boa consciência de Bismarck, sua pretensa ‘política realista’” (FW/GC § 357). No mesmo registro, o escândalo do indivíduo “carne para canhão” é denunciado de forma vigorosa (MAI/HHI § 585) por um Nietzsche que condena a errância nacionalista ao ridicularizar, em particular, a fórmula “*Deutschland über alles*”. Resta-nos reconhecer que Nietzsche é bastante severo em relação às carnificinas e ao niilismo desumano e sanguinolento.

Portanto, convém não confundir a grande guerra (*grosse Krieg*) com a pequena: esta nos diminui, aquela nos eleva. Mas, “A civilização não poderia evitar, de modo algum, as paixões [*die Leiden-schaften*: os sofrimentos], os vícios e as crueldades” (MAI/HHI § 477), simplesmente porque, além da reorganização, a criação implica a destruição. Este terrível enunciado leva-nos a voltar à guerra como conflituosidade cósmica:

A grande política.

Sou portador da guerra. Não entre povos: não encontro palavras para exprimir o desprezo que me inspira a abominável política de interesses das dinastias européias que transforma em princípio – quase em um dever – a exasperação dos egoísmos e das vaidades antagonistas dos povos. Não entre as classes. De fato, não temos classes superiores e, por conseguinte, tampouco inferiores: aqueles que, na sociedade atual,

encontram-se no topo, estão fisiologicamente condenados e, além disso – essa é a prova –, tão empobrecidos em seus instintos, tão submersos na incerteza que professam, sem escrúpulos, o princípio oposto de uma espécie superior de homem.

Sou portador da guerra, uma guerra que derruba diretamente todos os acasos absurdos, tais como povo, classe, raça, ofício, educação, cultura: uma guerra semelhante àquela que se trava entre ascensão e declínio, entre desejar-viver e desejo de se vingar da vida, entre sinceridade e dissimulação... (XIII, 25 [1]).

Neste fragmento póstumo, a guerra vai muito além do conflito armado entre Estados. De maneira muito mais fundamental, a grande guerra é uma guerra declarada ao declínio (à vida que declina), ou seja, à falta de dignidade, à decepção marcada pela inveja de estar limitado a ser o que se é, à nostalgia amarga que leva à cobiça, outras tantas caracterizações do que Nietzsche designa por ressentimento.

Este último inibe, não incita a desdobrar as asas, tampouco a criar novas asas. Saturado de despeito, clama vingança porque exige culpados: estou sofrendo, o que é intolerável, “portanto, a culpa é sua”, “portanto, a culpa é de tal povo”, “portanto, a culpa é da vida”. Para o ressentimento, este apetite de vingança é considerado justiça na ordem da mentira (“Designo por mentira: *recusar* ver o que se vê, recusar ver algo *como* isso é visto” (AC/AC § 55)), ou da denegação no sentido freudiano.

Guerra ao ressentimento! Essa é a grande guerra, esse é o desafio reivindicado pela civilização. A pequena guerra é a expressão do nacionalismo que levou à guerra de 1870: apesar de terem sido derrotados, os franceses são mais cultos que os alemães. Para a cultura e, portanto, para a civilização, a vitória de 1870 é uma derrota, de acordo com a indicação da *Primeira consideração extempo-*

rânea. “Nós, sem pátria” (FW/GC § 377), seremos europeus com a ajuda dos judeus (M/A § 205).

A expressão “guerra ao ressentimento” implica, portanto, “guerra à falta de estatura moral, à falta de dignidade”. A grandeza visada é a vida ascendente, a vida criadora. Ou seja, igualmente, a vida que destrói. Neste aspecto, a guerra é apenas a manifestação da vontade de potência. Uma vez que o mundo é “‘vontade de potência’ e nada além disso” (JGB/BM § 36), tudo é guerra e o pretensão belicismo de Nietzsche é, na realidade, um panbelicismo.

Aprofundemos, portanto, em um segundo momento, o que é designado como “macrocosmo”, ou seja, a economia do todo que revela a atividade da vontade de potência ou, dito por outras palavras, o que acabamos de chamar panbelicismo. Mas, afinal, o que é a vontade de potência?

Ela não é simplesmente a sede de poder, nem a cobiça. Também não pode ser reduzida ao desejo infinito de subjugar outrem, nem mesmo ao anseio de ser reconhecido do ponto de vista social. Todas essas características seriam da alçada da falta de estatura moral, da falta de dignidade, da fraqueza. E, de acordo com essas determinações, alguém poderia efetuar o seguinte raciocínio: “como não pretendo dominar, logo não tenho vontade de potência”. Ora, segundo Nietzsche, esta vontade é a própria essência da realidade. Perante a objeção de que se trata de uma hipótese (JGB/BM § 22) – o que é totalmente exato – convém realçar que, neste contexto, o termo “hipótese” não deve ser entendido como uma simples conjectura aleatória e arbitrária. Essa expressão é uma *tentativa* no sentido de proceder à análise dos jogos de forças em devir que são o estofado de toda a realidade. Nesta óptica, e apesar de estar presente em todo o mundo, a vontade de potência manifesta-se, de maneira diferente, em cada um porque existem vários tipos dessa vontade.

De maneira unitária, essa vontade é um desejar-crescer. Em vez de ter mais, trata-se de ser mais, de se superar (*Selbstüberwindung*), no sentido de tornar-se mais forte. Tal atitude pode implicar a força bruta (JGB/BM § 259), a barbárie. Trata-se, então, de uma vontade de potência que poderia receber o qualificativo de primária. Tornar-se mais forte é, sem dúvida, “enfrentar diretamente a realidade”, sem mentir para si. Encontra-se, neste ponto, a oposição entre o realismo e o idealismo: a força não é um dado primeiro, mas o resultado de uma luta que pressupõe a existência da fraqueza. O indivíduo não é forte, mas torna-se forte, ao lutar contra a fraqueza existente nele. Tal é a temática da grande saúde que pressupõe a doença. Além disso, existe um “tornar-se fraco do forte” (tornar-se forte é compreender melhor o mundo; no entanto, ao compreendê-lo sem mentir para si, o indivíduo torna-se vulnerável) e, em determinado sentido, um “tornar-se forte do fraco” porque existe realmente uma força da fraqueza, à semelhança do cristianismo que culpabiliza a força. A afirmação do devir é, por conseguinte, incompatível com a substancialização da força ou da fraqueza.

Daí, a vontade de potência não pode ser resumida à apologia “do” forte contra “o” fraco. Trata-se de uma hipótese: tentativa de analisar a realidade a partir de diferentes tipos de relações de força. Tudo é relação de força evolutiva. Toda força está em conflito com outras forças, toda vontade de potência entra em conflito com outras vontades de potência. Toda força interpreta ou tenta interpretar outras forças porque ela fornece-lhes ou tenta fornecer-lhes forma e sentido. Culmina-se, então, na noção de “grande estilo”: “o estilo supremo: o *grande estilo*, expressão da própria vontade de potência” (XII, 11[138]). Esta noção pressupõe o devir como caos das forças, mas sem se submeter a elas, porque a efervescência – de saída, anárquica – das forças deve ser organizada e, portanto, controlada. Neste sentido é que o grande estilo forja a realidade ao fazer advir uma nova configuração de forças porque o caos não é

um dado intangível, mas deve tomar forma. A vontade de potência cria ou – melhor ainda, em conformidade com o modelo do artesão demiurgo – modifica ou reorganiza um dado inicial em devir. Ela interpreta:

A vontade de potência interpreta: quando um órgão toma forma, trata-se de uma interpretação; (...) a interpretação é um meio em si mesma para se tornar mestra de algo. (O processo orgânico pressupõe um perpétuo interpretar) (XII, 2 [148]).

Além de reorganização, esta interpretação é assimilação (integração, submissão) e destruição, em conformidade com a representação do mundo como “um monstro de força, sem começo nem fim; uma soma fixa de força, dura como o bronze, que não aumenta nem diminui, que não se gasta, mas se transforma, cuja totalidade é uma grandeza invariável (...) eis meu universo *dionisíaco* que, eternamente, se cria e se destrói a si mesmo (...) eis meu para além de bem e mal” (XI, 38 [12]). A destruição faz parte do jogo cósmico: eis a razão pela qual, em nossa escala, ela é inevitável (JGB/BM § 259).

Deste panbelicismo, baseado na hipótese da vontade de potência, é possível tirar duas conseqüências, ao mesmo tempo, fecundas e inquietantes, quando se tenta refletir sobre a guerra.

Em primeiro lugar, o direito não é um antídoto para a guerra. Neste aspecto, Nietzsche contesta a vontade de instituir a paz pelo direito; opõe-se, portanto, ao Kant de *À paz perpétua* e da *Doutrina do direito* (mesmo que estas obras não tenham sido lidas necessariamente com atenção). Lembremos, todavia, que Kant não é, de modo algum, ingênuo: o preâmbulo de *À paz perpétua* começa com uma história sobre a divisa de um cemitério holandês, “paz perpétua”, que deixa entender claramente que esse nobre objetivo só pode ser assumido, de uma forma real e definitiva, pelos defuntos. A introdução à segunda seção é, igualmente, sem apelo: no estado de

natureza, ou seja, antes da instauração da civilização, os homens são dotados de comportamento aguerrido. Assim, o estado de paz deve ser instituído pelo direito já que os homens são espontaneamente agressivos e guerreiros. No entanto, ainda nesta segunda seção, o segundo artigo definitivo para a paz perpétua indica com precisão que o tratado de paz põe termo a esta ou aquela guerra, ou seja, a determinada guerra em curso, mas não ao estado de guerra que, certamente, encontrará um novo pretexto para se manifestar.

No entender de Nietzsche, o direito não pode regular as relações de força porque é sua expressão. Em determinado sentido, Kant poderia estar de acordo com ele uma vez que, apesar da obrigação imposta pelo direito, o tratado de paz é insuficiente para evitar o estado de guerra. Onde se situa, portanto, o abismo que separa estas maneiras de pensar? No estatuto atribuído à razão. Segundo Kant, a razão prática apresenta a paz como Idéia reguladora, como ideal a atingir, simplesmente porque esse é o nosso dever, enquanto criaturas capazes de superar os mecanismos da natureza e de combater as inclinações ou a ordem do calculismo interesseiro⁵. No entendimento genealógico de Nietzsche, pelo contrário, a razão prática deriva do que, em latim, se designa por “*ratio*”, “razão cálculo”. Esta razão refere-se à exigência moral de se subtrair ao calculismo interesseiro, à exigência de cumprir seu dever *porque deve ser* cumprido; ora, Nietzsche procede à sua destituição ao reconduzir a exigência filosófica à constatação antropológica. Os homens são interesseiros, calculistas – esse é um fato. Nietzsche denigra o dever-ser em benefício da realidade que é vontade de potência “e nada além disso”: “a prudência (*die Klugheit*) é que criou o direito” (WS/AS § 293). E esta prudência, esse calculismo esperto, impregnado de astúcia, perdura. Nesta óptica, a razão prática é uma invenção, uma perda de tempo, uma forma de mentir. O direito não é, portanto, o antídoto possível para a guerra, mas sua continuação por outros meios. Escorados no direito, os advogados podem começar suas

batalhas com o cortejo de grandes efeitos e exageros de retórica. Nietzsche nada espera deste mundo que afeta a virtude: “É preferível ser roubado a estar rodeado de espantalhos” (FW/GC § 184).

É impossível escapar da relação de força. A idéia de uma paz perpétua é algo de negativo. A pretexto de aprimorar a realidade, ela acaba por encobri-la. Édipo, também, teria preferido arrancar os olhos para não enxergá-la. Nietzsche prefere Hamlet, que procura a verdade em um mundo de aparências e, finalmente, apesar de seu incontornável horror, consegue encontrá-la. Por isso mesmo, o verdadeiro antídoto para o projeto de paz perpétua aparece tanto em Tucídides, quanto em Maquiavel:

Tucídides e, talvez, o Príncipe de Maquiavel, assemelham-se a mim próprio, em especial, pela vontade incondicionada de não se simular nada e ver a razão na realidade – e não certamente na “razão” e, menos ainda, na “moral”... (GD/CI, “O que devo aos antigos”, § 2).

Tucídides e Maquiavel apresentaram a guerra e, realmente, permitiram que fosse constituída em objeto de pensamento, sem disfarces, com realismo. Precisamente, um célebre trecho da *História da guerra do Peloponeso* é citado por Nietzsche no § 92 de *Humano, demasiado humano*: o diálogo entre enviados mélios e atenienses. Lembremos que os mélios rejeitavam a dominação de Atenas, ao ponto de terem declarado guerra a esta cidade. Uma representação ateniense foi, então, fazer proposições aos mélios. A justa oratória foi terrível e os enviados atenienses opuseram-se terminantemente à reivindicação de igualdade defendida pelos mélios:

Uma vez que podeis escolher entre a guerra e vossa segurança, evitai tomar a pior resolução. Não ceder a seus iguais, mas comportar-se bem com os fortes e ter moderação com os fracos: eis as condições essenciais da prosperidade de um Estado⁶.

Ou dito por outras palavras, o direito entre iguais não pode ser reivindicado porque existe desproporção de poder. Nietzsche insistirá neste aspecto: “Ao basear-se em contratos entre *iguais*, o direito perdura enquanto o poder dos contratantes for igual ou comparável” (WS/AS § 26). Neste sentido, a guerra prevalece e o direito tenta camuflá-la. Sem sucesso.

Do ponto de vista cronológico, ela aparece em primeiro lugar. Alguém poderá retorquir que, do ponto de vista axiológico, ela não ocupa o primeiro lugar e que se deve trabalhar sem tréguas, por dever, em favor de sua progressiva erradicação. A resposta de Nietzsche seria, com certeza, a seguinte: a ilusão pode acarretar ainda maior sofrimento que a própria realidade. A denegação é uma errância, uma recusa do trágico que é o fundo de toda a realidade. Por conseguinte, o direito é apenas o avesso da guerra: uma espécie de guerra legal disfarçada, de tal modo que a dimensão da legitimidade se eclipsa diante do fato primeiro. O mundo é vontade de potência “e nada além disso”.

A segunda consequência do panbelicismo é a seguinte: guerra e paz são falsos contrários (IX, 11[140]), porque existem apenas relações de força que, em maior ou menor grau, dão nas vistas e são mais ou menos legíveis ou identificáveis. No melhor dos casos, a paz é paz armada, trégua, ou seja, suspensão provisória das hostilidades. A paz como total ausência de guerra é uma negação da realidade como conflituosidade: essa paz só existe na e pela linguagem. Nossos “olhos de toupeira” (MAI/HHI § 18) é que imobilizam o devir ao limitarem-se a levar em consideração contrários artificialmente forjados. Daí, seguramo-nos às extremidades, a pontos de referência fabricados sob medida a fim de confinar o devir quando, afinal, este é fluidez ou correnteza. Só existem sutis transições, ou seja, diferenças de grau (WS/AS § 67).

Cuidado, portanto, para evitar a confusão entre a retórica belicista com a própria realidade: o panbelicismo não implica que, em

cada instante, a realidade se torne uma carnificina, que o mundo viva em uma permanente brutalidade insensata. Portanto, para nos afastar da ilusão infantil relativa a um mundo, finalmente, reconciliado – outra expressão para falar de fraqueza –, Nietzsche utiliza fórmulas espalhafatosas.

Na seqüência dessas duas conseqüências, voltamos a encontrar o problema central: o pensamento de Nietzsche não capitulará diante do fato? Sob a aparência de “dinamite”, não se assiste, na realidade, a uma demissão, a uma espécie de cinismo – no sentido mais corrente da expressão – que se tornaria aceitável por um estilo que, muitas vezes, é demasiado grandiloqüente?

Todavia, a vontade de potência criadora sublima o caos das forças. A sublimação, na química, é a passagem do estado sólido ao estado gasoso, sem ter passado pelo estado líquido. O que é pesado, ligado à terra, torna-se leve; o que é pesado, eleva-se. Precisamente, as manifestações mais elevadas da vontade de potência, aquelas que exprimem a grandeza, são a arte e o conhecimento. Na arte, procede-se à disciplina do *pathos*, dando-lhe forma e sentido, elevando-o. No conhecimento, reina a vontade de controle: conhecer é imprimir sua força ao devir, levá-lo a entrar em conceitos. Em determinado sentido, é um empobrecimento, porque a denominação é uma violência. Nomear é, de fato, aproximar à força determinados setores da realidade que são semelhantes ou têm certa semelhança. E, ao mesmo tempo, é uma elevação porque são produzidos vínculos entre diferentes setores da realidade, são concebidas intelectualmente relações entre conceitos. Por conseguinte, o estilo espalhafatoso, a “dinamite”, não é um convite à submissão às formas mais abjetas da vontade de potência. Sim, além de um fato, o panbelicismo pode ser sublimado: não suprimido, mas modificado. O estilo e o conteúdo de *A gaia ciência*, por exemplo, mostram que é possível extorquir docilidade ao real⁷:

Para o novo ano.

(..) Hoje, cada um toma a decisão de exprimir seus votos e seus pensamentos mais acalentados: pois bem, eu também quero dizer o que, hoje, desejei para mim próprio e o primeiro pensamento que, neste ano, ocorreu à minha mente – pensamento que deve ser para mim o fundamento, a garantia e a docilidade de toda a vida vindoura ! Quero aprender cada vez mais a ver o belo na necessidade das coisas: eu serei, assim, um daqueles que embelezam as coisas. Amor fati: que, daqui em diante, isso seja meu amor! Não quero declarar guerra ao feio. Não quero acusar, nem mesmo os acusadores. Que minha única negação seja olhar alhures! E, resumindo, em grande escala: inclusive, em todas as circunstâncias, quero ser apenas um homem que diz sim! (FW/GC § 276).

Este parágrafo lança a semente do que é colhido no § 290:

Uma coisa é necessária.

“Conferir estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! (...) Aqui, o feio que não se pode retirar fica escondido; lá, ele é reinterpretado sob a forma do sublime (FW/GC § 290).

Vamos reconstituir o itinerário desta reflexão. A guerra *é*; ela é a única realidade (panbelicismo). Teremos, por isso, de submeter-nos a ela? Entregarmo-nos a ela na bestialidade é um horizonte frágil, semelhante à tendência para a paz perpétua. Então, a arte pode ajudar-nos no horizonte do trágico, ou seja, no horizonte de um sofrimento constitutivo do mundo. A guerra *é* e ela pode ser feia. Mas compete a nós “dizer sim” ao mundo. Compete a nós aquiescer, afirmar. Édipo, que arranca os próprios olhos para não enxergar a realidade, é a própria fraqueza. Ele reduz o trágico a um pessimismo da fraqueza. Pelo contrário, o trágico depende de um pessimismo porque o horror é tangível, mas trata-se de um pessimismo da força.

Convém “dizer sim”, sim ao que é, ou seja, ao que é problemático e terrível, sem ilusão infantil. A realidade pode ser feia, ou seja, sem perspectiva de grandeza: sórdida, acanhada, mesquinha. A realidade não é linda, no sentido em que a beleza seria testemunho de uma preocupação com a harmonia, a proporção, os justos limites. Compete a nós integrar, apesar de tudo, a realidade na arte, não para destruir ou aniquilar essa feiúra, mas para metamorfoseá-la, elevando-a. Na seqüência deste trabalho, a realidade exprime o sublime no sentido estético, no sentido em que o sublime é indissociável da violência, da grandeza, do terrível. No sublime, o grandioso pressupõe o mal, mesmo que ele não se reduza a isso.

Nietzsche é, sobretudo, o pensador de todas as facetas da guerra, como conflituosidade cósmica, e não um “belicista”. Na sua obra, a guerra condensa todas as relações de força, em conformidade com a hipótese da vontade de potência. No entanto, considerar a guerra, até mesmo a monstruosidade, como necessárias não implica sua banalização. A filosofia de Nietzsche pode ser, de fato, interpretada como um trabalho de estilização das pulsões mais grosseiras ou menos diferenciadas. Na escala da civilização, ele se interroga sobre as condições de sua sublimação ou de sua espiritualização, convidando a formular, de maneira renovada, o problema da educação. Certamente, a paz designa um horizonte anestésico, mas Nietzsche abre a via de um realismo indissociável da verdadeira grandeza na medida em que o reconhecimento da universal conflituosidade é acompanhado por uma reflexão sobre o acolhimento e a metamorfose da brutalidade mais abjeta, ainda por cima, presente em cada um de nós. A fórmula “pregar a moral” é substituída, então, por “*mudar sua maneira de sentir*” (M/A § 103).

Abstract: The author here aims at specifying the meaning of war within Nietzsche's thought, because Nietzsche can be seen as a thinker reconsidering reality, through the idea of general conflict. In accordance with the hypothesis of will to power, reality thus becomes the chaos of forces to which everyone should agree.

Keywords: peace – reality – war – will to power

notas

¹ Sobre esta noção, pode-se consultar nosso artigo: “La réalité selon Nietzsche” [A realidade segundo Nietzsche]. In *La revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris: PUF, n°4/2006, p. 403-420.

² O que retoma, em parte, a distinção proposta por Hesíodo entre boa e má *Eris*. In: *Théogonie*. Paris: Ed. “Les belles lettres”, 1986, tradução francesa de Paul Mazon, p. 40.

³ Thierry Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire* [Maquiavel, a política e a história]. Paris: PUF, 2001, p. 190: “a virtude invocada ardentemente por Maquiavel manifesta-se como um ‘desejo imoderado virtuoso’: uma disposição empreendedora, oriunda da natureza, que não se deixa arrastar pelo ímpeto espontâneo e irrefletido”.

⁴ Em relação a este tema, remetemos para nosso artigo: “L’empire: une politique de la volonté de puissance? Nietzsche, la grandeur et le tragique” [O império: uma política da vontade de potência? Nietzsche, a grandeza e o trágico]. In: Thierry Ménissier (ed): *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique* [A idéia de império no pensamento político, histórico, jurídico e filosófico]. Paris: L'Harmattan, “La Librairie des Humanités”, 2006, p. 191-200.

- ⁵ *Doctrine du droit* [Doutrina do direito], conclusão.
- ⁶ Tucídides. *Histoire de la guerre du Péloponnèse* [História da guerra do Peloponeso], livro quinto. Paris: GF n°88, tradução francesa de Jean Voilquin, p. 79-80.
- ⁷ Sobre este tema, remetemos para nosso artigo: “Le quatrième livre du *Gai Savoir* et l'éternel retour” [O quarto livro de *A gaia ciência* e o eterno retorno]. In: *Nietzsche-Studien, Band 32/2003*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, p. 1-28.

referências bibliográficas

1. BENOIT, Blaise. “Le quatrième livre du *Gai Savoir* et l'éternel retour”. In *Nietzsche-Studien, Band 32*. Walter de Gruyter: Berlin/New York, 2003, p. 1-28.
2. _____. “La réalité selon Nietzsche”. In *La Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris: PUF, n°4/2006, p. 403-420.
3. _____. “L'empire, une politique de la volonté de puissance? Nietzsche, la grandeur et le tragique”. In: Thierry Ménissier (dir.), *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*. Paris: L'Harmattan, “La Librairie des Humanités”, 2006, p. 191-200.
4. HESIODE. *Théogonie*. Paris: Les Belles Lettres, 1986, tradução de Paul Mazon.
5. KANT, Immanuel. *Doctrine du Droit*. In: *Œuvres philosophiques*, tome trois. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, tradução de Joëlle Masson et Olivier Masson, p. 447-650.

6. MENISSIER, Thierry. *Machiavel, la politique et l'histoire*. Paris: PUF, 2001.
7. NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1988.
8. _____. *Nietzsche – Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987
9. THUCYDIDE. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Paris: Garnier, 1966, tradução de Jean Voilquin.