

Nietzsche, pensador da modernidade

Vincenzo Di Matteo*

Resumo: O texto visa a identificar e compreender algumas perspectivas nietzschianas sobre a modernidade ocidental. O título “pensador” da modernidade quer destacar o fato de que suas análises não se limitam a uma crítica meramente destrutiva dos valores predominante da e na modernidade, mas apontam para uma proposta terapêutica das patologias culturais diagnosticadas. Para análise e compreensão das idéias de Nietzsche, será privilegiado o livro *Genealogia da moral*. No final, uma avaliação pessoal da validade e dos limites do pensamento nietzschiano sobre a modernidade.

Palavras-chave: Nietzsche – modernidade – niilismo – cultura

Introdução

Se há um tema, em Nietzsche, que interessa a todos nós, que nos denominamos pós-modernos, é sem duvida sua visão de modernidade. Não é sem fundamento que Habermas o considera a “plataforma giratória” na entrada da pós-modernidade.¹ Servindo-nos de outra metáfora, podemos comparar Nietzsche à figura romana de Jano bifronte, a divindade dos limites. Em nosso caso, um pensador que demarca os confins da modernidade e de nossa contemporaneidade.

* Professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

¹ HABERMAS, J. “Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como plataforma giratória”. In: *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

É discutível se a modernidade esgotou o seu ciclo ou se estamos ainda dentro de seus parâmetros. Parece pacífico, porém, que não estamos mais vivendo do otimismo da Ilustração, graças também às inquietantes análises daquele que se autodefiniu um “derrubador de ídolos”. (EH/EH, Prólogo §2, KSA 6.258).

Como, porém, interpretá-lo se, ao mesmo tempo em que nos diz: “*Ouçam-me! [...] Sobretudo não me confundam*” (EH/EH, Prólogo 1, KSA 6.258),² nos convida a nos afastarmos dele porque “Retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno”? (EH/EH, Prólogo 4, KSA 6.260).

O primeiro problema que se coloca para nós, portanto, é como ouvi-lo, não confundi-lo e ao mesmo tempo deixar de ser aluno. Como entender, por exemplo, um pensamento desconcertante na medida em que Nietzsche, ao derrubar os “ídolos”, os “ideais” da modernidade, parece colocar-se na contramão de muitos valores que consideramos conquistas do Ocidente, mesmo que ainda parciais, tais como democracia, igualitarismo, solidariedade, compaixão, emancipação da mulher, direitos humanos, dos povos, das minorias. Como, de fato, entender certas posições nietzschianas relativas ao que hoje chamamos de excluídos e que em sua linguagem são nomeados de “malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados, doentios, exaustos, consumidos”? (GM/GM, I, 11, KSA 5.277). Como preferir o advento de tribunais de guerra àqueles de paz? (Cf. GM/GM, III, 25, KSA 5.403). Poderíamos justificar uma “hermenêutica da inocência”, isso é uma leitura apolítica de Nietzsche, que teria prevalecido entre seus estudiosos ligados à filosofia ou deveríamos denunciá-la em nome de uma

² Todas as palavras destacadas em itálico no decorrer das citações e no corpo do texto são de responsabilidade de Nietzsche, razão pela qual nos dispensamos de assinalar o fato toda vez que isso ocorrer.

contextualização histórica?³. Seria Nietzsche o teórico ou ideólogo do radicalismo aristocrático em detrimento dos milhões de pessoas desafortunadas ou decadentes, um pensador mais radical e político do que o próprio Marx e que deveria ser considerado antes de tudo como *totus politicus*, o maior pensador entre os reacionários e o maior reacionário entre os pensadores?⁴. Ou essa interpretação estaria equivocada porque a crítica nietzschiana se alimentaria da mesma raiz da Ilustração, isso é, da “idéia essencialmente emancipatória de retirar o homem dos grilhões da superstição e da ignorância, sobretudo em relação a sua própria natureza”⁵.

Se nenhuma interpretação é inocente, não significa necessariamente que todas sejam culpadas. Penso que, fundamentalmente, todas elas, mais do que inocentar ou culpabilizar Nietzsche, visam a compreender alguns paradoxos que perpassam um pensamento polêmico e complexo, inclusive pela estratégia retórica de sua filosofia, onde “[...] as máscaras, a pele, a superfície desempenham um papel fundamental”⁶.

Nossa interpretação parte de duas opções, que espero que não sejam arbitrárias. Primeiro: pensar as críticas nietzschianas da modernidade a partir da *Genealogia da moral* por tratar-se de uma obra na qual deságuam temas e problemas de importantes obras

³ LOSURDO, D. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009, p.1019-20. A primeira edição italiana é de 2002 (*Nietzsche il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002).

⁴ *Id.*, *ibid.*, p.837.

⁵ GIACCOIA Jr., O. Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Aurora*, Curitiba, v.20, n.27, jul./dez. 2008, p. 245.

⁶ *Id.* A genealogia dos preconceitos. *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 6.8.2000. p.3-5. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0608200004.htm>. Acesso em: 13.12.2008.

anteriores: *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *Para além do bem e mal*, mas também onde se anunciam os temas da decadência e do niilismo de imensa importância para as obras seguintes: *O crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo* e *Ecce homo*.

Segundo: das três chaves de leitura para interpretar a *Genealogia* – a genealógica, a filológica e a psicológica, que engloba necessariamente aquela fisiológica e médica, – vou privilegiar esta última por várias razões, seja para levar a sério o próprio Nietzsche que resume as três dissertações de que se compõe o livro a uma psicologia do cristianismo, da consciência e do sacerdote (Cf. EH/EH, *Genealogia da moral*, KSA 6.353), seja por julgá-la imprescindível quando se trata de pensar o “valor” e determinar a “hierarquia dos valores” (Cf. GM/GM, I, 17, KSA 5.289), seja porque, no texto em exame, se encontram inúmeros significantes de natureza «bio-psicodédicas» que legitimam a própria auto-compreensão nietzschiana de “psicólogo” e “médico da cultura”.

Por essas razões, penso que não seja impropriedade se utilizar dessa chave psicológica e clínica para articular as críticas dirigidas à modernidade com o diagnóstico e prognóstico das patologias próprias do homem moderno. Evidentemente, ouvir o mestre e não procurar confundi-lo é difícil porque a *Genealogia* é um livro “polêmico” como o subtítulo evidencia, “um aforismo que pede milhares de linhas de interpretação”⁷, mais arriscado ainda é deixar de ser aluno e pensar com ele, mas também contra ele e se possível além dele. No entanto, é o que tentaremos realizar cientes da precariedade desta primeira “ruminação” de um livro que certamente não pode ser lido com a pressa do homem moderno (Cf. GM/GM, *Prólogo* 8, KSA 5.256).

⁷ SOUZA, P. C. Posfácio. In: NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 172.

1. Pensando com Nietzsche

O que me proponho, inicialmente, é “pensar a modernidade com Nietzsche”. Pode-se objetar que, na *Genealogia da Moral*, o termo “modernidade” não aparece nenhuma vez. No entanto, está presente em várias passagens em sua forma adjetivada, moderno(s) ou moderna(s), em termos espaciais como Europa e suas formas de adjetivação, na enumeração de eventos que claramente marcaram a modernidade européia ou germânica, nos numerosos pensadores modernos com os quais Nietzsche dialoga ou polemiza, sem contar com inúmeros significantes marcadamente temporais (hoje, ainda hoje, também hoje, hoje em dia, em época mais recente...), que mostram como o discurso nietzschiano sobre a genealogia da moral diz respeito não apenas tangencialmente, mas tematicamente também ao que geralmente é considerada a modernidade tardia. Mais do que um período histórico bem recortado no tempo e abordado segundo os critérios da ciência histórica, trata-se da modernidade cultural, a qual, a despeito da interpretação orgulhosa dos homens modernos, que a consideraram uma ruptura com o mundo dos antigos, é vista por Nietzsche mais como continuação de uma história que perdura e até declina.

O genealogista, filólogo e psicólogo procede a uma espécie de *anamnese* desse homem moderno ao situar sua crítica à cultura numa história de longa duração, colocando sob julgamento mais de dois mil anos. Uma crítica que parte da escola socrático-platônica, passa pelos judeus, por Jesus Cristo, Lutero, a Reforma, a Revolução Francesa para chegar à democracia e às primeiras tentativas modernas de implantar o socialismo. Em linhas gerais, é percebida como uma história de um niilismo que se radicaliza ao nos descrever o processo evolutivo pelo qual o animal humano se torna gradativamente um animal que pode fazer promessas, um ser de consciência

moral, um animal doente pelo surgimento da consciência de culpa, um animal culpado e ressentido por um ideal ascético culpabilizador e negador da vida.

Dentro dessa perspectiva, “os modernos” não representam para Nietzsche uma descontinuidade positiva em relação aos “antigos” e, sim, uma decadência e um agravamento de suas patologias, cujos sintomas detecta e descreve.

1.1 Os sintomas culturais e seu diagnóstico

O termo sintoma não possui na *Genealogia* um significado necessariamente pejorativo. A moral, por exemplo, é um sintoma que pode ser tanto veneno como remédio. (Cf. GM/GM, Prólogo 6, KSA 5.253). Habitualmente, porém, é entendido como algo que “deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo de que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos” (GM/GM, III, 23, KSA 5.395). No caso do sintoma do ideal ascético, o que interessa a Nietzsche não é tanto mostrar o que ele realizou, mas o que ele significou e, nesse sentido, não poupou seus leitores de dar “uma olhada na imensidão de seus efeitos, também de seus efeitos funestos” (GM/GM, III, 23, KSA 5.395).

Entre esses efeitos funestos presentes na modernidade se destacam alguns que passamos a enumerar, iniciando dos mais gerais aos particulares e singulares, daqueles que se abatem sobre a terra toda, passando por aqueles que atingem a cultura em geral (a decadência), a moral (a dor da ‘alma’) até chegarmos aos fisiológicos (os corporais) igualmente valorizados por Nietzsche, mesmo continuando a se considerar “o mais rigoroso adversário do materialismo” (Cf. GM/GM, III, 16, KSA 5.377).

1.1.1 A “estrela ascética” e os sintomas culturais da modernidade

Quanto ao sintoma mais genérico, Nietzsche nos oferece uma imagem plasticamente bonita, mas curiosa. Vista do alto, a terra pareceria uma *estrela ascética* repleta de “criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda vida e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer de infligir dor – provavelmente seu único prazer” (GM/GM, III, 11, KSA 5.362).

Essa metáfora é emblemática. A Terra, um planeta sem luz própria, é promovido a ‘estrela’, um astro luminoso, mas doente. Uma pandemia se alastrou gradativamente sobre ela, recobrando-a do Oriente ao Ocidente. O mal geral tem vários nomes, como ‘ideal ascético’, ‘niilismo’, mas o que o caracteriza, seja qual for o nome que lhe dermos, é o menosprezo deste mundo e desta da vida em troca de uma supervalorização do culto ao nada e de um céu metafísico vazio. Nietzsche vê no alastramento progressivo da moral da compaixão, inclusive entre os filósofos na figura de Schopenhauer, um novo tipo de budismo, um budismo europeu, “o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura européia [...]” (GM/GM, “Prólogo”, 5, KSA 5.252).

Os vários outros sintomas presentes na cultura moderna em geral, Nietzsche os identifica a partir do que poderíamos chamar de uma tríplice hermenêutica de que se utiliza em suas análises: a da arrogância, da inocência e da suspeita.

1.1.2 A hermenêutica da arrogância: a *hybris* do homem moderno

De que se orgulha, afinal, “todo nosso ser moderno”? (GM/GM, III, 9, KSA 5.357). Nietzsche sabe que o homem moderno

tem consciência de seu poder, mas não hesita em aproximá-lo da *hýbris* grega.

Hýbris é hoje nossa atitude para com a natureza com a ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; *hýbris* é nossa atitude para com Deus, quero dizer para com uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade [...]; *hýbris* é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal [...] (GM/GM, III, 9, KSA 5.357).

Esse poder e orgulho do homem moderno são situados em três registros: o técnico-científico, o religioso-moral, o psicológico-fisiológico. No primeiro, é possível identificar os avanços científicos tecnológicos que permitiram a primeira revolução industrial. No segundo, o trabalho da razão esclarecida que, progressivamente, foi desmistificando o Deus da revelação e da filosofia, minando a hipótese de uma teia de “aranha universal” que dava unidade causal e uma ordem moral ao universo. No terceiro, a violência de experimentações ousadas contra nós mesmos a ponto de ser doente ou tornar-se doente é mais interessante do que estar são e curar alguém.

1.1.3. A hermenêutica da inocência: o placebo do homem moderno

Com esta expressão, pretendo caracterizar a crítica que Nietzsche dirige à modernidade e aos sintomas defensivos que nela dominam para combater o sofrimento e o desprazer. Alguns são apelidados de *inocentes* quando “medidos pelo metro moderno” (GM/GM, III, 19, KSA 5.384), um metro certamente

um pouco ingênuo a julgar pelo contexto e que hoje poderíamos chamar de sintomas de drogadição psíquica: recorrer a “um hipnótico amortecimento geral da sensibilidade, da capacidade de dor” (GM/GM, III, 18, KSA 5.382), incentivado pelo estoicismo intelectual, hinduísmo, budismo (GM/GM, III, 17, KSA 5.378); apelar à supervalorização do trabalho, “a atividade maquinal (a chamada de modo algo desonesto, de “bênção do trabalho” (GM/GM, III, 18, KSA 5.382); prescrever uma pequena alegria, como “a alegria de *causar* alegria” (GM/GM, III, 18, KSA 5.382) e, especialmente, buscar a organização gregária, a *formação de rebanho* com a conseqüente aceitação do desgosto do indivíduo consigo mesmo em troca do despertar do sentimento de poder da comunidade (GM/GM, III, 18, KSA 5.382). O que pode ser entendido das comunidades religiosas (igrejas) às novas formas de formação de rebanho: estado moderno, democracia, socialismo, organizações trabalhistas.

Parecem mecanismos positivos e culturalmente valorizados, mas para Nietzsche não passam de algum *excesso de sentimento* para anestesiar alguma outra dor. Ele não quer “acarinhar os ouvidos mimados de nossos modernos fracotes” (GM/GM, III, 19, KSA 5. 385). A seus olhos o que caracterizaria as almas modernas, os livros modernos não é propriamente a mentira, mas uma “arraigada inocência de sua mendacidade moralista”. (GM/GM, III, 19, KSA 5.385). Se os livros modernos durarem e se vier a existir uma posteridade com gosto mais severo, causariam vômito por sua ela falsidade moral. Os chamados “homens bons estão todos moralizados até a medula, e quanto à honestidade arruinados e estragados por toda a eternidade [...] (GM/GM, III, 19, KSA 5.386).

Em suma, há uma moralização generalizada e equivocada da qual até os “nós psicólogos” deveriam desconfiar e se questionar se esse “moralizado gosto atual” não os tenha infectado também.

1.1.4. A hermenêutica da suspeita: a decadência

Para Nietzsche, a explicação desse mal-estar cultural reside no advento da supremacia da revolta escrava e no apagamento progressivo da “magnífica *besta loura*” – representado pelos celtas conquistadores, os arianos, os homens louros. A raça submetida de pele escura e cabelos negros, não apenas na Alemanha, mas para toda a Europa “terminou por reaver a preponderância” a ponto de se perguntar retoricamente:

[...] quem nos garante que a moderna democracia, o ainda mais moderno anarquismo, e, sobretudo essa inclinação pela ‘*commune*’ pela mais primitiva forma social que é hoje comum a todos os socialistas da Europa, não signifique principalmente um gigantesco *atavismo* – e que a raça dos conquistadores e *senhores*, a dos arianos, não esteja sucumbindo também fisiologicamente?... (GM/GM, I, 5, KSA 5.264).

Em outras palavras, todas essas pretensas conquistas culturais – democracia, anarquismo, socialismo, as revoltas operárias que se espalharam pela Europa são fruto de instintos de reação e de ressentimento, “instintos depressores e sedentos de desforra” dos descendentes dos antigos vencidos, “descendentes de toda escravatura européia e não européia, de toda população pré-ariana especialmente”. (GM/GM, I, 11, KSA 5.276). Seus portadores podem até representar eles mesmos a cultura. Foram e continuam *instrumentos da cultura*, mas representam um ‘bom’, um ‘avanço’, um ‘progresso que devem ser vistos como sintomas regressivos, *um retrocesso*, sinais de uma vida que declina. (Cf. GM/GM, I, 11, KSA 5.276).

Nesse sentido, lamenta que não haja mais, na Europa, uma raça nobre a quem temer e a impossibilidade de se “livrar da visão asquerosa dos malogrados, atrofiados, amargurados, envenenados [...], do sem número de doentios, exaustos, consumidos, de que hoje a

Europa começa a feder [...]” (GM/GM, I, 11, KSA 5.277). A Europa de hoje – afirma Nietzsche – está mergulhada numa “imensa falsificação de ideais”, “aguardente do espírito”. Daí o ar repugnante e malcheiroso (Cf. GM/GM, III, 26, KSA 5.408).

Crítica os ingênuos genealogistas da moral e do direito, os utilitaristas, os contratualistas, os evolucionistas a partir da análise da origem e da finalidade do castigo, o qual não pode ser compreendido apenas a partir de sua *utilidade*, nem de uma análise histórica progressiva e linear. Um autêntico método histórico percebe o *progresso* como conflitivo, um jogo de perdas e ganhos, de rearranjos de força, a ponto de o *verdadeiro* progresso aparecer na forma de *maior poder* sobre inúmeros poderes menores e deveria se medir “pela massa daquilo que teve de lhe ser sacrificado; a humanidade enquanto sacrificada ao florescimento de uma *mais forte* espécie de homem – isto seria um avanço...” (GM/GM, II, 12, KSA 5. 315).

Para Nietzsche é a “idiossincracia democrática”, o “moderno misarquismo”, sua aversão a tudo o que domina e quer dominar que acaba de penetrar até nas mais rigorosas e aparentemente ciências objetivas, como por exemplo, a fisiologia e a teoria da vida, as quais ignoram que a essência da vida é *atividade, vontade de poder* e privilegiam sua função de “adaptação”, uma atividade apenas reativa (Cf. GM/GM, II, 12, KSA 5.316)

Lamenta o “apequenamento e nivelamento do homem europeu” o “destino fatal da Europa” rumo ao niilismo. “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos *cansados* do homem...” (GM/GM, I, 12, KSA 5.278).

Resumindo, toda a cultura européia está infectada: religião, arte, direito, ciência, filosofia, política, mundo do trabalho, literatura. Há um mal generalizado que se manifesta especialmente em tempos modernos nos sintomas mais abrangentes de depressões prolongadas, neurose religiosa, intoxicamento alcoólico e, nos últimos tempos, sífilis (Cf. GM/GM, III, 21, KSA 5.392).

Desse período da modernidade e da pré-modernidade, o que Nietzsche salva é o da Renascença quando houve um esplêndido e inquietante redespertar do ideal clássico, mas logo triunfou de novo a Judéia contra Roma e Platão contra Homero, graças àquele movimento de ressentimento radicalmente plebeu (alemão ou inglês) a que chama de Reforma e, especialmente, com a Revolução francesa, quando “a última nobreza política que havia na Europa, a da França dos séculos XVII e XVIII, pereceu sob os instintos populares do ressentimento” (GM/GM, I, 16, KSA 5.287).

Dos homens modernos, o que salva mesmo é o surgimento *em carne e osso* do antigo ideal na figura de Napoleão. Ao *privilégio da maioria* sucedeu a contra-senha do *privilégio dos raros*. Outro caminho se abriu com “o mais único e tardio dos homens e com ele o problema encarnado *do ideal nobre enquanto tal* [...]” (GM/GM, I, 16, KSA 5.288). É com essa visão que Nietzsche sonha, “de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer! De um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual podemos manter *a fé no homem*” (GM/GM, I, 12, KSA 5.278).

Identificado o diagnóstico das patologias culturais, focalizemos, agora, os que revelam as dores da ‘alma’ do homem moderno, certamente menos visíveis, mas não menos devastadoras.

1.2. Os sintomas psicológicos – morais e os remédios culpados

Esses sintomas podem ser identificados com relativa facilidade, analisando os mecanismos de defesa criados pelo sacerdote ascético contra a falta de sentido do próprio sofrimento e a busca de um responsável para culpabilizar e punir.

O “grande estratagema” foi a utilização do sentimento de culpa (Cf. GM/GM, III, 20, KSA 5.389). Pelo “metro moderno”, pode ser

julgado ‘culpado’, porque esse remédio não cura, torna o homem ainda mais doente, mesmo que vise a combater a depressão e diminuir o desprazer. O sacerdote ascético, porém o aplicou *com boa consciência* e conseguiu transformar a “má – consciência animal”, o sentimento de culpa em seu estado bruto (da crueldade voltada para trás), na interpretação sacerdotal de ‘pecado’ e ‘punição’. “Foi – escreve Nietzsche – até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa” (GM/GM, III, 20, KSA 5.389). “O doente foi transformado em pecador” (GM/GM, III, 20, KSA 5.389).

Se o ideal ascético se perpetuou e dominou na civilização, é porque até agora foi a forma que *a condição doentia* do homem, domesticado pela civilização, encontrou em sua “luta fisiológica” contra o desgosto da vida, o desejo do fim, da morte. De modo que o sacerdote ascético, “este aparente inimigo da vida, este *negador*” é um instrumento a serviço “das potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida. O desejo de outra vida, na realidade, acaba prendendo-o a esta vida, a serviço da vida de todo “rebanho, dos malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie [...]” (GM/GM, III, 13, KSA 5.366).

É verdade que houve um ‘benefício’. Esse tratamento *melhorou* o homem, mas para Nietzsche “‘melhorado’ significa – o mesmo que ‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘embrandecido’, ‘emasculado (ou seja, quase o mesmo que *lesado*...)” (GM/GM, III, 21, KSA 5.391).

Os efeitos deletérios desse diagnóstico e medicalização religiosa equivocada atacaram também o sistema nervoso dos indivíduos e das massas e comprometeram fatalmente a saúde física e psíquica do homem moderno. É assim que se expressa Nietzsche ao identificar a “neurose religiosa” como aquela que tão destrutivamente agiu “sobre *a saúde* e o vigor de raça dos europeus. Podemos denominá-lo, sem qualquer exagero, segundo Nietzsche, *a autêntica fatalidade*

na história da alma do homem europeu” (GM/GM, III, 21, KSA 5.392) e, como vimos, além ou por ter corrompido a saúde da alma, corrompeu também *o gosto* nas artes e na literatura (Cf. GM/GM, III, 22, KSA 5.393).

Enfim, não porque menos importantes, mas ao contrário pela sua importância, há sintomas que evidenciam como determinadas manifestações, consideradas aparentemente psicológicas e decorrentes de um ascetismo torturador e martirizante, podem não passar de um comprometimento sério do próprio organismo.

1.3. Os sintomas fisiológicos

É supérfluo relembrar a importância da fisiologia e da medicina no pensamento de Nietzsche. Podemos até suspeitar que haja certo reducionismo explicativo de fenômenos culturais e psicológicos a uma última e mais fundamental explicação que é a fisiológica. Em *A Genealogia da Moral*, é explicitamente afirmado ao escrever que “[...] toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica” (GM/GM, I, 17, KSA 5.289). Em outras passagens, mostra que a verdadeira “causa do mal-estar” individual pode se encontrar no mau funcionamento de um algum órgão corporal, mas desconhecendo a causa fisiológica, os sujeitos revolvem as vísceras de seu passado em busca de um culpado a ponto de transformarem “em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhe for próximo” (GM/GM, III, 15, KSA 5.375).

O que se dá no registro individual pode ocorrer naquele da história quando, em determinados lugares da terra, “um sentimento de obstrução fisiológica”, decorrente, por exemplo, de rápida “mistura

de classes”, “emigrações equivocadas”, “velhice e cansaço da raça”, “dieta errada”, ‘malária’, ‘sífilis’ etc., se apossa das massas e desconhecendo essa verdadeira causa busca a explicação e o remédio “tão somente no domínio psicológico-moral (- e esta é minha fórmula mais geral para o que comumente é chamado de ‘religião’” (GM/GM, III, 17, KSA 5.378).

Quando ocorre que um mal-estar de natureza fisiológica não é percebido, a *luta contra o sentimento de desprazer* assume formas variadas. No nível psicológico-moral pela, “renúncia de si”, “santificação” (GM/GM, III, 17, KSA 5.379) e no nível fisiológico por uma espécie de hipnotização ao render pela fome o corpo e o desejo. Nesse caso, a vida não morre totalmente, mas permanece em níveis tão baixos que não chegam até a consciência, fenômeno parecido com o da *hibernação* em algumas espécies de animais e a da *estivação* em muitas plantas de clima quente, mas pode também abrir caminho para toda sorte de perturbações espirituais, ‘alucinações’ de som e de forma, “voluptuosos transbordamentos e êxtases da sensualidade” (Cf. GM/GM, III, 17, KSA 5.379) e até “perturbações mentais” (Cf. GM/GM, III, 20, KSA 5.388).

Identificados os sintomas e as causas da doença do homem europeu nos três níveis, cultural, moral-psicológico e fisiológico, criticada a terapêutica de atacar os sintomas e não a causa, resta explicitar o prognóstico dado por Nietzsche e a terapêutica sugerida.

1.4. Prognóstico e Terapêutica

Se o diagnóstico é sombrio, o prognóstico nietzschiano está aberto para expectativas historicamente viáveis mesmo que não em curto prazo. Se a vida luta contra si mesma, mas para se salvar, abre-se, assim, a brecha para uma vitória dela sobre suas atuais doenças. Qual a estratégia proposta por Nietzsche?

1.4.1. Para os *acazos felizes* numa Europa doente

Se a condição doentia do homem é a normalidade dentro da história é preciso que *os acazos felizes*, os “sãos”, os “mais fortes”, os “bem logrados”, os “vitoriosos”, os “felizes”, os “poderosos de corpo e alma”, se protejam dos doentes. O grande perigo para eles não são os maus, os “animais de rapina” e, sim, os *doentios*, os “mais fracos”. Para não se contaminarem com eles é sugerida a estratégia de uma separação total, o “afastamento de todos os hospícios e hospitais da cultura!”. (GM/GM, III, 14, KSA 5.368-371). Nem deveriam ser olhados pelos doentes, mas manter o *pathos* da distância, uma espécie de *apartheid* social, pois não cabe aosãos tratar dos doentes, serem seus médicos, enfermeiros, consoladores, salvadores. Essa é tarefa dos que são *eles mesmos doentes*. (Cf. GM/GM, III, 15, KSA 5.372).

Há esperança de um dia essa realidade ser transformada? Uma mudança é possível, mas para outra espécie de espíritos, num tempo mais forte do que esse presente murcho, quando virá o homem redentor, que nos redimirá desse ideal vigente, da transcendência, do niilismo, de vontade do nada e nos devolverá a *grande saúde* no “toque de sino do meio dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada [...] (GM/GM, II, 24, KSA 5.336), personificado no *Zaratustra ateu*, alternativa aberta ao único e nocivo ideal humano que dominou o homem até agora: o ideal ascético. Mas, enquanto isso não ocorrer, há algum remédio para esse ideal ascético que continua a assolar a Europa?

1.4.2 O *phármakon* para os doentes do ideal ascético

O remédio que parece mais adequado à primeira vista seria uma ‘abstinência’ desse ideal, numa linguagem popular: o ateísmo.

(GM/GM, II, 20, KSA 5.330). O problema é que mesmo “o ateísmo incondicional e reto” ainda está às voltas com *sua vontade de verdade* e não se opõe ao ideal ascético. (Cf. GM/GM, III, 27, KSA 5.409). O verdadeiro *phármakon* que nos pode curar dessa doença se encontra na sua própria causa, isso é na moral cristã, veneno e medicamento ao mesmo tempo. (Cf. GM/GM, Prólogo 6, KSA 5.253). Devemos a ela, de fato, com sua exigência de veracidade, sua bimilenar “educação para a verdade”, sua necessidade de “asseio intelectual” e progressiva consciência científica na análise das coisas, se hoje nos proibimos “*a mentira de crer em Deus*”. (GM/GM, III, 27, KSA 5.409)

Foi esse rigor intelectual que produziu “os *bons europeus* e herdeiros da mais longa e corajosa auto-superação da Europa” (GM/GM, III, 27, KSA 5.410). De modo que mais do que um assassinato de Deus estaríamos diante do suicídio do Deus cristão na medida em que a própria moral cristã é obrigada a matar seu próprio dogma em nome de uma exigência moral, a da veracidade.

Perecerá o cristianismo também como moral? Segundo Nietzsche, estamos no limiar desse acontecimento quando a verdade cristã terá que tirar sua “*mais forte conclusão*, aquela contra si mesma” (GM/GM, III, 27, KSA 5.410), colocar-se o problema enquanto problema do significado de *toda vontade de verdade*. Esse espetáculo, em cem atos, – escreve Nietzsche quase no final da terceira dissertação, será encenado nos próximos dois séculos da Europa [XX e XXI] e promete ser “o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos” (GM/GM, III, 27, KSA 5.410-411). Não traça, porém, um roteiro, nem ao menos um esboço previsível do primeiro ato. Suas idéias, porém, estão presentes, para o bem e para o mal, no texto ambíguo escrito pela “civilizada” Europa do século XX, perpassado por mudanças geopolíticas, ideológicas, econômicas e culturais rápidas, profundas e, às vezes, traumáticas.

Delineadas as grandes linhas arquitetônicas do texto nietzschiano, vamos retomar a problemática inicial do conflito das interpretações e analisar pelo menos dois pontos ou problemas que merecem, se não nossa crítica, pelo menos uma problematização.

2. *Pensando contra Nietzsche (os limites)*

2.1 O sentido do “contra”

Pode parecer até desonesto afirmar que agora vou tentar pensar “contra” Nietzsche, sabendo que na *Genealogia da Moral* só se encontra uma “tese”, que podemos assumir na esportiva: “Um filósofo casado é coisa de *comédia* (GM/GM, III, 7, KSA 5.350-351). No restante, só encontramos termos como “hipóteses”, “suposição” (GM/GM, II, §6, KSA 5. 301), pôr experimentalmente em questão (GM/GM, III, 24, KSA 5.401). Como, então, pensar contra alguém que teve a hombridade intelectual de apresentar suas idéias não como refutações das idéias alheias, “mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”? (Cf. GM/GM, Prólogo, 4, KSA 5.251).

Evidentemente o “contra” só pode e deve ser entendido nesse espírito de outras suposições, outras hipóteses, outro pensar perspectivo-experimental e, mais provavelmente, de outros erros. É, portanto, mais como homenagem a Nietzsche e ao muito que aprendemos com ele que passo a problematizar a concepção nietzschiana de cultura e de vida, ciente do risco simplificador de minhas análises.

2.2. O privilégio dos raros

A concepção nietzschiana de cultura a serviço do *privilégio dos raros* e não do *privilégio da maioria* é algo que podemos até compreender, mas dificilmente assumir sem “mas” e “porém”. Numa primeira leitura, é impossível não ficar chocado com afirmações que nos parecem incompatíveis com um grande pensador crítico como foi Nietzsche, tanto mais que parece defender uma posição teórica que estava deixando de ser hegemônica já no final do século dele. Havia, de fato, uma vontade política por parte das nações européias, já a partir da revolução americana de 1776 e da revolução francesa de 1789, de erradicar a escravidão em seus países, especialmente a partir da segunda metade do século XIX. É verdade que, contraditoriamente e ao mesmo tempo, as nações européias racionalizavam e legitimavam a colonização da África e de países orientais em nome da indignação de sua pretensa civilização superior. Afinal, Nietzsche tem toda razão quando, em *Para além do Bem e Mal*, escreve: “E ninguém mente *tanto* quanto o indignado” (JGB/BM 26, KSA 5.45).

Apesar dessa real contradição política das grandes potências européias e que beira a hipocrisia, como entender a posição de um pensador tão radical por vários aspectos e tão reacionário por outros? Uma explicação pode ser levantada se consideramos o fato de que não é o único pensador de seu tempo nem anterior a ele a pensar dessa maneira. Há toda uma tradição liberal⁸, que compatibiliza sem maiores problemas uma comunidade restrita na qual reina a liberdade e a tolerância com outra na qual é justificável a escravidão

⁸ Cf. LOSURDO, D. *ibid.*, p.394-395.

e até mesmo o extermínio de raças decadentes, como por exemplo, pele-vermelhas americanos. Até em Locke, o chamado “pai do liberalismo moderno”, “teórico da liberdade”, se encontram páginas onde a escravidão nas colônias é considerada legítima, como o poder absoluto dos patrões brancos sobre os negros⁹. O que não nos impede de valorizar o esforço intelectual desprendido por ele em delimitar o poder do soberano.

Isso pode se aplicar tanto mais a Nietzsche e continuarmos a considerá-lo um grande filósofo a despeito de seu projeto ter reduzido drasticamente a comunidade dos senhores e dos raros e tornar ainda mais intransponível a barreira colocada entre os sãos e os doentes, os poucos acasos felizes e a imensa maioria dos deserdados.

Para entender essa opção nietzschiana, avanço mais uma hipótese que me parece coerente com sua compreensão da moral cristã. Tanto os movimentos abolicionistas, quanto a democracia e o socialismo – comunismo, por exemplo, deviam ser situados num longo ciclo de tentativas revolucionárias que vão de seu século (XIX) para o anterior da Revolução Francesa que renegou a autoridade do rei no plano político. Vários autores, por sua vez, interpretam a Revolução de 1789 como consequência daquela de Lutero que abalou a autoridade religiosa, até remontar à pregação evangélica da igualdade de todos os homens. Ora, igualdade e universalidade são, para Nietzsche, tentativas de anular diferenças e lançar na vala comum as singularidades heróicas, os acasos felizes que a história produz de vez em quando.

Tudo indica que não conseguiu ver na moral cristã do amor fraterno, da solidariedade, da igualdade fundamental dos homens espaço suficiente para manter a tensão singularidade – universalidade, semelhanças – diferenças. Seria, então, Nietzsche apenas o

⁹ Cf. *Id.*, *ibid*, p.999.

momento culminante, a expressão consciente de toda uma tradição ocidental que valorizava a liberdade e a emancipação de uns poucos ou de uma comunidade limitada, mesmo abandonando a maioria e de modo particular raças decadentes a sua própria sorte?

2.3. O significante “vida”

Uma das razões das dificuldades de entender Nietzsche é sua utilização de noções centrais extremamente abertas a uma polissemia e interpretações. A que remetem termos como dor, doença, saúde, decadência, vontade, verdade e, especialmente o significante vida, a palavra pivô, o pressupostos dos pressupostos nietzschianos para julgar a valorização das tábuas de valores de uma determinada moral?

Ao nos falar da oposição, do ‘abismo’ que foi se formando entre os doentes – culpados organizados em igreja de um lado e os “sadiamente constituídos”, “os mais plenamente forjados”, os sãos, do outro, Nietzsche nos diz que parte do pressuposto que não tem que justificar primeiro que a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato [...]” (GM/GM, III, 16, KSA 5.376). Poderíamos inferir que também a vida não é um fato e sim uma interpretação? Além daquela que Nietzsche nos oferece, há outras complementares que podem ser percebidas de outras perspectivas? Seria possível pensar outra dialética entre estas forças poderosas de criação e destruição, vida e morte que não seja sempre e necessariamente intransponível?

A famosa parábola hegeliana do Senhor e do Escravo¹⁰, por exemplo, se encerra com uma dialética positiva. O implícito que

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista:USF, 2002. p.142-151.

a perpassa é a possibilidade de se pensar uma história humana, em particular a do Ocidente, não a partir da dominação, mas de indivíduos que aceitam existir na forma da consciência universal, ou da existência regida pela Razão.¹¹ A dialética da dominação, o reconhecimento unilateral, passando pela dialética da consciência servil, se abre para um reconhecimento construído quando a igualdade teórica, o reconhecimento recíproco e perfeito entre duas consciências, finalmente pode se tornar efetivo dentro da história.

Se foi evocada essa parábola, por sinal nem citada por Nietzsche na *Genealogia*, não foi por considerá-la melhor ou mais verdadeira daquela nietzschiana dos *Raros* e da *Maioria*. A dialética hegeliana já não mais nos seduz com sua marcha teleológica que a inspira. Permite-nos, porém, acreditar na possibilidade de criar outras perspectivas para a compreensão da vida e da cultura além ou ao lado daquela nietzschiana.

3. *Considerações finais*

É possível ir além de Nietzsche? Como continuar a pensar com ele, contra ele e depois dele? Onde nos poderia levar essa crítica radical à vontade de ascese e vontade de verdade? Quem nos dará uma crítica da vontade de potência? É possível uma terceira dialética entre aquela de tipo hegeliana e outra heraclitiana – nietzschiana?

Talvez, por falta de um nome filosófico mais apropriado, posamos chamá-la, provisoriamente, de “dialética da aposta”. Uma dialética que nos permitiria nos libertar da compulsão à repetição de uma história que se repete e se reedita incessantemente em sua

¹¹ VAZ, L.H.C. “Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental”. *Síntese*, n.21, 1981, p. 19-20.

violência aberta ou disfarçada, quase sempre gratuita, mas sempre dolorida e, ao mesmo tempo, nos despertaria do sonho paranóico de poder conciliar, sem tensão dentro da história humana, liberdade e igualdade, singularidade e universalidade.

Essa dialética da aposta nos possibilitaria recusar com Camus uma criação na qual “os seres vivos se devoram em festa”, incluindo os homens naturalmente, sem precisar acreditar que, por uma teleologia imanente ou por um voluntarismo intervencionista, possamos alterar substancialmente e definitivamente essa realidade. Poderíamos, igualmente, nos sensibilizar com a compaixão do *angelus novus*, o anjo da história de Walter Benjamim (1940)¹² e não aceitar fatalmente sua impotência, preferindo nos engajar nessa dialética mesmo na ambigüidade de um processo de mudanças e transformações onde as determinações objetivas parecem nos intimidar e empurrar para uma definitiva destituição subjetiva.

Dessa maneira, nos restaria aberta a possibilidade de arriscar outros caminhos como por ensaio e erro, criar outros arranjos de engenharia social, experimentar outras formas, franqueadas para quem quiser, de se tornar um *raro* ou *acaso feliz* sem que isso seja pago com o sofrimento alheio não consentido.

A civilizada e (des)cristianizada Europa, especialmente na primeira metade do século passado, ao se guiar pelo famigerado secreto da *Ordem dos Assassinos*: nada é proibido, tudo é permitido (GM/GM, III, 24, KSA 5. 399), não se saiu melhor daquela cristã. Mesmo que Deus não exista e a verdade não passe de um sinônimo de Deus que morreu, nem tudo nos é permitido. Acredito, mas aqui estou me colocando no registro da crença humana, que não exclui necessariamente o pensamento lógico-analítico, que tanto o ‘gosto’ nietzschiano, que interpreto como a sabedoria e a intuição da vida,

¹² Cf. a IX tese sobre o conceito de história.

quanto a ‘razoabilidade’ humana, que considero o gosto e a intuição de uma racionalidade mitigada em seus excessos, possam interagir de uma forma mais cooperativa, menos conflitiva e, conseqüentemente mais sadia. Mais do que chorar a morte de certas morais, devemos nos alegrar com o nascimento de novas e mais amplas perspectivas éticas surgidas e que vão surgindo ao longo de nossa história ocidental: do ideal grego de uma vida boa e com outros poucos (os amigos) àquele estóico e cristão que o estende a todos os outros, à modernidade que sentiu a necessidade de proclamá-lo como direito de todos e tentar encarná-lo em instituições justas, até nossa contemporaneidade que estendeu esse direito-responsabilidade para com os outros humanos ao mundo da vida, o qual deve ser ecologicamente respeitado e compartilhado com nossa geração e com as gerações futuras.

Sabemos que a invenção e construção histórica de novas morais, que sejam, paradoxalmente, cada vez mais abertas e seguras, é infundável e não se dará sem conflitos e riscos. Não será fruto de uma razão solitária, mesmo que privilegiada, nem dos que se consideram os ‘sãos’, os ‘raros’ ‘acazos felizes’. Será necessariamente o esforço de uma ‘racionalidade comunicativa’, *ad intra* com o nosso mundo vital e *ad extra* com os outros e seus pluralismos culturais. Construir um mundo pessoal e comunitário, que seja simultaneamente mesmo e outro, singular e universal, menos sofrido se não puder ser feliz, será um esforço nosso, humano e até sobre-humano ou simplesmente “pós-humano”. Não é animado por uma esperança de natureza religiosa, nem por uma certeza teleológica de caráter filosófico para nos defender do *horror vacui*. Trata-se de uma aposta, nem religiosa nem metafísica, no ‘gosto’ e na razoabilidade humana, sem garantias de final feliz, nem para os indivíduos, nem para a espécie.

Mera ilusão, filha do desejo? É provável, mas há pontos de vista que não sejam do interesse do desejo e, no fundo, da vida?

Abstract: The text aims at identifying and understanding some of Nietzsche's perspectives about the western modernity. The title of "thinker" of modernity wants to highlight the fact that Nietzsche's analysis are not limited to a merely destructive critique of the prevailing values into modernity, but point out to a therapeutic proposal of the diagnosed cultural pathologies. For the analysis and comprehension of Nietzsche's ideas, will be privileged the book "On the Genealogy of Morality". At the end, a personal evaluation of the validity and limits of Nietzsche's thought about Modernity.

Keywords: Nietzsche – modernity – nihilism – culture

referências bibliográficas

1. BENJAMIN, W. *Teses sobre o conceito da história, 1940*. Disponível em: <http://www.docstoc.com/docs/21530250/Walter-Benjamin-Teses-sobre-o-conceito-da-hist%C3%B3ria-1940> . Acesso em: 06.06.2005.
2. GIACOLA Jr., O. A genealogia dos preconceitos. *Caderno Mais! FSP*, 6.8.2000. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0608200004.htm>. Acesso em: 13.12.2008.
3. ———. Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Aurora*, Curitiba, v.20, n.27, p. 243-259, jul./dez. 2008.
4. HABERMAS, J. "Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como plataforma giratória". In: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

5. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista:USF, 2002.
6. LOSURDO, D. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
7. ———. *Nietzsche il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
8. NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005
9. ———. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
10. ———. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
11. ———. *O Crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
12. ———. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
13. VAZ, L. H.C. “Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental”. In: *Síntese*, n.21, 1981, p. 7-29.