

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CLAUDIO BONATTI

**CRISTIANISMO E DEMOCRACIA; UM DIAGNÓSTICO A
PARTIR DE NIETZSCHE E DE MARX.**

VITÓRIA

2019

CLAUDIO BONATTI

**CRISTIANISMO E DEMOCRACIA; UM DIAGNÓSTICO A
PARTIR DE NIETZSCHE E DE MARX.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner.

VITÓRIA

2019

BONATTI, C. Cristianismo e democracia: um diagnóstico a partir de Nietzsche e de Marx, 2019. 134 f. Dissertação de Mestrado (Curso de Pós-Graduação em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo.

CLAUDIO BONATTI

**CRISTIANISMO E DEMOCRACIA: UM DIAGNÓSTICO A
PARTIR DE NIETZSCHE E DE MARX.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em __ de _____ de _____.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Universidade Federal do Espírito Santo

Orientador

Prof. Dr. André Luis Muniz Garcia

Universidade de Brasília

Examinador Externo

Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior

Universidade Federal de São Paulo

Examinador Externo

À Catarina e Carlos Júnior.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer: a Fapes (Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo) e a Capes (Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior) que foram de fundamental importância com seu subsídio para a produção desta dissertação; A meu orientador, Jorge Luiz Viesenteiner, pela paciência e constante boa vontade; A André Luis Muniz Garcia, Henry Martin Burnett Junior e Wander Andrade de Paula, por se disporem a avaliar o texto; À Universidade Federal do Espírito Santo por ter oferecido um ambiente criativo e amigável; Aos meus familiares, Catarina Loss Pugnall Bonatti, Carlos Bonatti (In memoriam) e Carlos Bonatti Júnior, bases da minha vida, cujo apoio, colaboração e carinho são impagáveis; À Sabrina Augusto Nicoli, pelo carinho e companheirismo; Aos amigos e companheiros de jornada que permanecem e que se foram.

Só ideias sociais oferecem salvação para a miséria mais negra.

HEINRICH HEINE.

*Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos
contrários, como do arco e da lira.*

HERÁCLITO.

Abreviaturas e siglas

NT - O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA
FETG - A FILOSOFIA NA ERA TRÁGICA DOS GREGOS
VM - SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO
EXTRAMORAL
SE -SCHOPENHAUER EDUCADOR
HDH -HUMANO DEMASIADO HUMANO
VS - O VIAJANTE E SUA SOMBRA
AU -AURORA
GC - A GAIA CIÊNCIA
Za -ASSIM FALOU ZARATUSTRA
ABM - ALÉM DO BEM E DO MAL
GM - GENEALOGIA DA MORAL
CI - CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS
CW - O CASO WAGNER
AC - O ANTICRISTO

Sumário

Resumo.....	9
Abstract.....	10
Introdução.....	12
1. Recepções.....	19
1.1.O conhecimento de Marx e do socialismo marxista em Nietzsche: um mapeamento.....	20
1.2.Lukács: Marxismo contra Nietzsche.....	27
1.3.A recepção de Nietzsche na República Democrática Alemã.....	39
2. Nietzsche e a décadence nos ideais da modernidade política; Perspectivismo, pequena e Grande Política.....	57
3. Marx e a necessidade de superação da modernidade capitalista; Nietzsche e as estranhas aproximações com Marx.....	84
3.1: Crítica a Stirner: Possível redirecionamento a Nietzsche?.....	97
3.2. Aproximações e similaridades.....	104
3.2-1. Ideologia e leitura psicofisiológica: trazer preconceitos cristalizados à tona.....	104
3.2-2: Crítica ao Estado; Autonomia.....	106
3.2 -3. Consciência e linguagem.....	113
3.2-4. Crítica à religião.....	116
3.2-5: Secularização e judaísmo. Democracia e cristianismo.....	117
3.2-6. A modernidade política como próprio terreno de sua superação; Devir e peso da tradição.....	121
Conclusão.....	124
Bibliografia.....	131

Resumo

O objetivo aqui é a construção de um mínimo terreno dialógico entre as antagônicas filosofias de Nietzsche e de Marx, não visando com isso uma conciliação propriamente, mas o apontamento de possíveis pontos de encontros, por vezes, negligenciados; Assim como expor onde podem situar-se as respectivas filosofias relacionadas dentro da perspectiva oposta. São usados como eixos centrais para a desmistificação de uma impossibilidade dialógica e para melhor situar do debate os artigos *Nietzsche's knowledge of Marx and Marxism* de Ernst Behler e *Nietzsche in der marxistischen Kritik Osteuropas* de Thomas Brobjer. Seguidos da compreensão dos modos como ambos os autores compreendem a política moderna. Por fim sendo realizadas possíveis aproximações, de modo ao debate ser majoritariamente direcionado pela compreensão de democracia moderna como derivação de um projeto civilizacional cristão.

Palavras-chave: Modernidade; Cristianismo; Judaísmo; Democracia; Socialismo.

Abstract

The aim here is to construct a minimal dialogical terrain between the antagonistic philosophies of Nietzsche and Marx, not aiming at a conciliation properly, but at pointing out possible points of sometimes neglected encounters; As well as exposing where the respective related philosophies can be situated within the opposite perspective. Are used as central axes for the demystification of a dialogical impossibility and for better situating from the debate the articles *Nietzsche's knowledge of Marx and Marxism* by Ernst Behler and *Nietzsche in der Marxistischen Kritik Osteuropas* by Thomas Brobjer. Followed by the understanding of the ways in which both authors understand modern politics. Finally, possible approximations are made, so that the debate is mainly directed by the understanding of modern democracy as a derivation of a Christian civilizational project.

Keywords: Modernity; Christianity; Judaism; Democracy; Socialism.

Introdução.

Será tomado por objetivo analisar uma possível aproximação entre as filosofias de Nietzsche (1844-1900) e Marx (1818-1883). Embora comumente colocados em posições radicalmente opostas, não é impossível encontrar paralelos em aspectos singulares de suas respectivas construções teóricas. Um dos objetivos almejados é desmistificar a típica noção lugar-comum de uma completa impossibilidade de existência de um mínimo ponto dialógico. Para que tal caminho seja alcançado se faz necessário desobstruí-lo dos preconceitos habituais.

A típica concepção de impossibilidade dialógica entre as filosofias de Marx e Nietzsche em muito se deve a leitura marxista empreendida por György Lukács (1885-1971) da filosofia nietzschiana, compreendendo que esta, tomada como irracionalista, destinava-se a ser um aporte ideológico que justificasse a exploração da burguesia sobre o proletariado, tendo no socialismo seu principal inimigo. Lukács também interpreta Nietzsche como um precursor de uma estética fascista e construtor de uma base ideológica para o imperialismo. Essa crítica tem seus contornos mais bem definidos em sua obra de 1952 *A destruição da razão – o caminho do irracionalismo de Schelling a Hitler*. Da qual será analisado o capítulo *Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista*. Juntamente a essa crítica também será abordada a recepção da filosofia nietzschiana no período pós-outubro de 1949 na Alemanha Oriental (oficialmente República Democrática Alemã - RDA - em alemão: *Deutsche Demokratische Republik* - DDR) por meio do artigo *Nietzsche in der marxistischen Kritik Osteuropas* de Thomas Brobjer.

Em resposta à crítica lukácsiana será tomado como base o artigo *Equívocos marxistas* de Mazzino Montinari (1928-1986), onde são desconstruídas as posições lukácsianas.

Marx nunca conheceu nada referente a Nietzsche, todavia, o conhecimento do segundo em relação ao primeiro geralmente é tido como algo controverso, dado que Nietzsche nunca mencionou Marx ou o termo marxismo. Será tomado como pedra angular para um mapeamento do conhecimento que Nietzsche detinha de Marx e do socialismo marxiano¹, para situar onde esses se encontram dentro da crítica nietzschiana desferida contra o socialismo, o artigo *Nietzsche's knowledge of Marx and Marxism* de Ernst Behler, proeminente figura nos círculos internacionais da

¹ A distinção realizada entre os termos “marxiano” e “marxista” remetem-se, no contexto aqui trazido, respectivamente aos textos produzidos pelo próprio punho de Marx, e no segundo caso aos intelectuais e obras que têm como linha referencial-mor o pensamento de Marx; sendo assim, o que refere-se ao próprio autor é denominado marxiano, e a Lukács, por exemplo, marxista. Sendo necessário ressaltar que o próprio Marx veio a afirmar: “ (...) ‘tudo o que sei é que não sou ‘marxista’. – ‘Marx teria dito essa frase, em francês, a Paul Lafargue, tendo em vista o suposto ‘marxismo’ (o próprio Engels refere-se ao termo valendo-se de aspas) atribuído ao Partido Operário Francês (*Parti Ouvrier*) encabeçado por ele e Jules Guesde” (POGREBINSCHI, 2009, p.34). Tendo Engels testemunhado essa frase por volta de 1880, conforme relata em uma série de correspondências

pesquisa Nietzsche, muito conhecido por seu trabalho na relação de Nietzsche com outros autores. Onde ele sustenta que Nietzsche conhecia o nome de Marx e de modo genérico o socialismo marxiano por intermédio de pelo menos treze obras de dez autores diferentes².

O primeiro capítulo se destina à análise da bibliografia supracitada com fim de: 1. Realizar um mapeamento do conhecimento que Nietzsche detinha do que se refere a Marx e ao seu tipo de socialismo pautado no artigo de Behler; 2. Analisar a recepção crítica marxista na figura de Lukács e 3. Recepção da figura de Nietzsche na República Democrática Alemã fundamentada no artigo de Brobjer.

Desconstruídos os preconceitos habituais de total impossibilidade dialógica, e tomando como direcional que ambos os filósofos em questão têm como forte referência para suas construções teóricas a modernidade cultural e filosófica, um possível diálogo torna-se palpável. O que não é difícil de perceber, dado que as atuais construções teóricas, seja para reafirmá-los ou refutá-los, em muito são devedoras do legado teórico de Marx e Nietzsche. “Já em 1920 M. Weber havia observado: ‘O mundo no qual existimos espiritualmente é um mundo amplamente marcado por Marx e Nietzsche.’” (NIEMEYER (org.), 2014, p. 363, verbete de autoria de Helmut Heit).

O segundo capítulo será destinado à perspectiva que Nietzsche constrói sobre a modernidade política e seu ideário, assim como onde Marx estaria situado dentro dessa ótica. O terceiro capítulo trará a exposição da concepção marxiana da modernidade política, sua crítica e onde Nietzsche poderia ser enquadrado dentro de um prisma marxiano; Assim como as possíveis aproximações entre as respectivas filosofias.

Um dos pontos aqui em questão a que se destina uma possível aproximação remete ao que poderíamos chamar de um processo de “dessacralização da realidade”, todavia que se mantêm ligado a essas “bases sacras”, embora ausentes. O que Nietzsche veio a denominar *décadence* em seu sentido axiológico-cultural e político. Ambos empreendem teoricamente o que poderíamos entender como um diagnóstico desse processo. Evidentemente, reagem de modo distinto a ele, todavia, isso não nega que o diagnóstico ao qual reagem seja endereçado a um mesmo processo.

O termo *décadence* aparece nos escritos de Nietzsche a partir do ano de 1885, quando o filósofo entra em contato com a obra *Nouveaux essais de psychologia*

² Nietzsche possuía, de fato, conhecimento da existência das obras de Marx e Engels, podendo ter lido, ou tido contato, com treze livros de dez diferentes autores que continham uma exposição minimamente detalhada, pelo menos das posições mais gerais da teoria marxiana, de um seguidor entusiasta, um opositor, um dos principais defensores do socialismo, um professor de economia política simpatizante das teorias socialistas, e de um filósofo simpatizante dos ideais, o qual Nietzsche tinha grande consideração. “The ten authors who mention or discuss Marx, and whom we know that Nietzsche had read, are Jörg, Lange, Dühring, Meysenburg, Frantz, Schäffle, Frary, Bahnsen, Bebel and Jacoby.” (BEHLER, 2002, p. 300)

contemporaine de Paul Bourget (1852-1935). Entendido como “desagregação dos instintos”, o termo é associado por Nietzsche a “um fato completamente distinto, a saber, fisiológico” e, além disso, “emprega-o, sobretudo, para caracterizar o período de moralização do homem moderno que se inicia com Sócrates e Platão, bem como o cristianismo, entendido como proposta moral hegemônica no ocidente.” (VIESENTEINER, 2006, p.28)³. O termo, levando em conta sua adjetivação *décadent*, é utilizado mais de vinte vezes ao longo da obra E H.

Décadence seria, então, o processo de desagregação, de degeneração e declínio, uma maneira de corromper, uma dada forma vital originariamente sólida, forte e coesa, que por um processo de negação desagrega-se, posteriormente passando a existir e perpetuar-se como uma forma fragmentária e negadora. Esse processo é conduzido por uma vontade niilista, uma vontade de nada que opera no âmbito dos valores, sendo os valores os responsáveis pelo sustento de qualquer formação vital, o que repercute em projeções valorativas da vida para fora de seu eixo originário para as entranhas do nada ou em outros termos para um além, para uma fantasiosa “terra de verdes planícies”. Essa inversão, portanto, se dá por meio de uma reviravolta de valores, de uma crise valorativa, e aquilo que era tido como benéfico à vida e estava em seu terreno como crucial, passa a ser visto como imoral, como aquilo que é negativo, digno de represálias, compreendido como mal, suprimido, enquanto que os pendores opostos passam a ser louvados.

Em NT Nietzsche traz a argumentação de que no ser humano “produtivo”, saudável, o instinto/corporeidade é uma força criativo-afirmativa, enquanto a consciência age criticamente, no tipo *décadent*, por sua vez, o próprio instinto converte-se em “crítico” (NT, 13), complementando com o que afirma em *O problema de Sócrates* (CI, II, 11), “Ter de combater os instintos de alguém” escreve Nietzsche, “é a fórmula para a *décadence*; enquanto a vida é ascendente”.

Nietzsche entende que todo o desdobramento da cultura se deu sob as bases de um projeto civilizatório de matriz judaico-cristã, que terá suas reverberações diretas na modernidade e seu processo de secularização. O legado da modernidade, mesmo em suas manifestações ateístas, permanece cristão.

Esta dinâmica decadencial possui como objetivo supremo precisamente fazer existir um determinado tipo de vida que degenera (GM III: 13), erigindo como marca distintiva de seu processo decadencial a autoconservação da vida. Ora, priorizando, portanto, a autoconservação, a história político-moral do mundo ocidental obrigou-se a se revestir principalmente na modernidade, de uma fachada pseudo-humanista – cujo substrato como se verá, é judaico-cristão – reivindicando uma certa igualdade de direitos que acabou se tornando sinônimo de igualdade entre todos. Portanto, além de significar, por um lado, a expressão de que a cultura judaico-cristã alcançou sua mundanização no mundo moderno, significa, por outro, um valor que se utiliza estrategicamente da dinâmica decadencial que impele a um tornar igual, a um “processo de homogeneização

³ Nota de rodapé 12: Müller-Lauter, op. cit. P. 70, onde se lê: “A *décadence*, descrita como desagregação, não é um estado, mas sim um processo”. (Die als Disgregation beschriebene *décadence* ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozess). (IDEM, p. 29).

dos europeus” com “o máximo em forças e arte de adaptação” (ABM: 242). Ora, é precisamente esta homogeneização que possui seu germe já na cultura judaica, mas é levada a termo definitivamente pela modernidade político-moral que evita, preventivamente, o advento de um tipo mais elevado de homem. (VIESENTEINER, 2006, p. 23).

Toda e qualquer manifestação secularizada, inclusive na esfera política (mesmo as recentes concepções modernas de democracia, socialismo, anarquismo, a reforma, a revolução⁴) operam no bojo da moral que se engendrou em todas as esferas da cultura, isto é, a moral cristã, a partir da dinâmica interna do niilismo. Todas as estruturas e constructos políticos encontram-se ainda em uma lógica niilista, na esteira da *décadence*, ainda que se contraponham ou neguem a doutrina e a moral cristã, essa encontra-se arraigada em seu âmago. Todo terreno da cultura ocidental situa-se no patamar construído pela axiologia cristã. “Cristo na cruz é o supremo símbolo ainda” (KSA, 13, 15(31): 426s⁵).

Dentro de um projeto civilizatório derivado daquilo que Nietzsche denominou *instinto judeu* (*Jüdischer Instinkt*), marcado pela unilateralidade de sentido, onde um único dado modo de vida e uma moral são tomados como o sentido intrínseco à vida e a moral mesma e “nada além é moral!” (ABM, 202), quando os fundamentos desse constructo são trazidos à tona o homem se vê diante do nada e do vazio de sentido. O homem passa a se agarrar cada vez mais com artigos de fé extremados aos valores declinantes, mesmo em suas vertentes secularizadas (tomando Bem, Verdade, Justiça, Lei, Moral, Dever, Progresso, Paz Perpétua, Fim da História, Sociedade sem classes, etc., como tábuas de esperança salvífica) colocando-se como incapaz de conceber outra significação, dado que não lhe resta outro horizonte interpretativo⁶. Eis o fenômeno de um niilismo doente, um “niilismo imperfeito”⁷.

⁴ “A ‘igualdade das almas perante Deus’, essa falsidade (...) esse explosivo conceitual que por fim se transformou em revolução, ideia moderna e princípio de declínio de toda ordem social... Bênçãos ‘humanitárias’ do cristianismo!”. (AC, 62).

⁵ Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner, citado em VIESENTEINER, 2006, p. 62.

⁶ “(...) fora da perspectiva niilista dos ideais ascéticos, não houve até hoje nenhum outro sentido para o homem, sua existência sobre a Terra não se apresentava senão como um deplorável absurdo, uma aventura desprovida de finalidade, sendo a história do homem um prodigioso ‘em vão’, ao qual faltava qualquer horizonte de sentido e perspectiva de justificação. A negatividade própria da ascese é justamente o signo mudo de um vazio e da ausência de sentido justificador.” (GIACOIA JUNIOR, 2013 p.13). Sendo assim: “Talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado” (HDH, 16), sendo nós mesmos os seus doadores de significado “(...) nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (IDEM). De onde conclui-se: “Abolimos o mundo verdadeiro: Que mundo resta? Talvez o aparente?... Mas não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!” (CI, IV, 6). Rompendo assim com o binarismo metafísico mundo fenomênico e coisa em si. Não há com isso interpretação que traga algo que seja a quintessência do real, mas um perpétuo jogo conflitual de interpretações e novas colorações.

⁷ “O niilismo imperfeito é entendido como a tentativa obstinada da modernidade de preencher o lugar outrora ocupado pelo Deus cristão. Numa tentativa de autofundamentação – primeiro sintoma do desdobramento do processo da *décadence* que culmina na morte de Deus – os novos tempos acabam erigindo um novo ideal para ocupar o mesmo trono antes divino.” (VIESENTEINER, 2006, p. 53). Assim, moral, ciência, democracia, socialismo centram-se numa divinização da razão e da capacidade humana, ideais laicos candidatos a ocupar o trono que antes pertencia a Deus.

Nietzsche visa à radicalização e superação desse processo, questionando o valor dos próprios valores moribundos emanados de um Deus morto⁸.

Esse *niilismo imperfeito* impregnará a própria política moderna e os ideais que advém com essa (democracia, socialismo e anarquismo). Emblemáticas são as sentenças nietzschianas a respeito disso, como “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão” (ABM, 201), - bem como suas radicalizações “menos pacientes”, socialismo e anarquismo - e “filosofastros e fanáticos da irmandade, que se denominam socialistas (...) unânimes todos na radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não o rebanho autônomo” (IDEM), rebanho autônomo que é entendido por Nietzsche como não mais do que parte do ideário cristão, pois “O anarquista e o cristão têm a mesma origem” (AC, 57). Sendo enquadrada em seu pensamento a filosofia marxiana como estando na esteira do socialismo em geral, mais uma forma de niilismo imperfeito apenas.

A democracia, assim como suas radicalizações (socialismo e anarquismo), configura-se como âmago da expressão moderna de que o cristianismo acabou penetrando em todas as esferas da cultura ocidental. “Todos são filhos de Deus- de modo algum Jesus reivindica algo só para si -, na condição de filhos de Deus, todos são iguais entre si”. (AC, 29).

Dentro da *dynamis* niilista do *instinto judeu* levado até suas últimas consequências via cristianismo, tem-se uma axiologia onde novos mundos não são mais possíveis. Nietzsche caracteriza o cristianismo como a religião da *décadence*, sendo compreendido como negação da naturalidade e desse mundo em função de um além.

Unida a *décadence* com o *instinto judeu* temos um processo de desagregação, de autodestruição, de negação que se propaga e se absolutiza. Compreendida como um processo, a *décadence* é direcionada pela negação, por uma vontade de nada, de aniquilação, que se torna manifesta axiologicamente. Sendo o niilismo não causa, mas “apenas a lógica da *décadence*” (KSA, 13, 14(86), p. 265). Portanto, *décadence* será pensada em sua indissociável e íntima relação com o niilismo, como uma vontade negadora, uma vontade de nada, um esvaziamento e um atentado contra a

⁸ Quando se fala em Morte de Deus em referência à figura imagética utilizada no aforismo 125 da GC não se está, em hipótese alguma, trazendo uma declaração de ateísmo em sentido fundacionista e metafísico, apenas expressando o degrading das próprias fundamentações da axiologia cristã onipresente em toda cultura ocidental em declínio. A questão da existência ou não-existência de Deus simplesmente perde sua razão de ser. Não que este âmago numenal seja refutado ou sequer conhecido, porém diante de sua inabarcável condição de uma incognoscível coisa em si, ainda que a existência de tal coisa fosse provada, o conhecimento deste seria o “mais insignificante dos conhecimentos” (HDH, 9), mais do que isso, seria para um “navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (IBIDEM).

própria vida, “evaporação da possibilidade de orientação na pergunta pelo sentido da vida” (NIEMEYER(org.), 2011, p. 405, verbete de autoria de Gerard Leiden).

O que é entendido como um *niilismo imperfeito* torna-se a chave para a compreensão da dita modernidade, tornando visível que a unilateralidade apenas toma diferentes roupagens com o mesmo ponto originário em comum com o *instinto judeu* da tradição judaico-cristã. O *niilismo imperfeito* é a busca desesperada de uma possível referência ou algo que possa preencher o lugar que era ocupado pela divindade judaico-cristã, uma tentativa de autofundamentação, é erigido um novo ideal para ocupar o trono celeste de Deus, que pode ser ciência, socialismo, moral, democracia, etc. O *niilismo imperfeito* tenta superar a morte de Deus, sem, contudo, almejar uma transvaloração⁹. A dinâmica do niilismo imperfeito procede analogamente ao *instinto judeu*, a partir da negação do diferente, homogeneização e generalizando onde não pode ser generalizado, tentando enquadrar a todo e qualquer custo, tudo e todos novamente em um leito de Procusto, do qual Ihe é depositada a convicção de elemento salvador da humanidade¹⁰. Essa tentativa de “buscar uma nova fundamentação a partir de si mesmo com o intuito de autoconservação possui como pressuposto o enquadramento e, portanto, a igualitarização de todos a partir da negação de outras formas de referência” (VIESENTEINER, 2006, p. 55).

Marx é também um diagnosticador disso que Nietzsche denominou *décadence*, no entanto, de modo distinto. Marx, diferentemente do que traz a crítica nietzschiana direcionada ao socialismo, reconhece no desenrolar da secularização, da dessacralização do mundo, ainda sua fundamentação axiológica cristã e busca o fundamento do próprio fundamento, o homem, o ser doador de sentido e construtor das valorações cristãs. Percebendo a lógica de unilateralidade cristã, que, constitui o fundamento de sua própria produção teórica, compreendendo sua fundação axiológica, ainda que “reformista” em relação a essa. Marx, tal como Nietzsche, está ciente de que não se parte de lugar algum para chegar-se a um objetivo, mas sempre da realidade dada, de onde origina suas análises para a projeção de seu ideal¹¹. Reconhecendo o Estado democrático como uma derivação direta do cristianismo, visando levar às últimas consequências o processo de dissolução do cristianismo nas esferas seculares.

⁹ “Quando Nietzsche fala da transvaloração de todos os valores, ele sabe que a história apresenta reiteradamente inversões de valor (...) a convicção de que todo ente é apenas interpretação (...) de que apenas um ‘valor humano’ é inerente a todas as coisas, Nietzsche a vincula (...) à necessidade de ‘elevação do homem’ em razão da qual aparece a necessidade de ‘superação de interpretações mais estreitas’.” (NIEMEYER (org.), 2011, p. 551. Verbetes de autoria de Marek Naumann e Michael Rautenberg).

¹⁰ “O cristão e o anarquista: ambos decadentes, ambo incapazes de agir de outro modo.” (AC, 58).

¹¹ “Nosso objetivo aqui é uma sociedade comunista, não como ela se desenvolveu a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de sair da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu.” (MARX, 2012, p. 29).

Marx busca radicalizar esse processo, descortinando a valoração cristã em direção ao seu fundamento: o próprio homem. Não constituindo uma valoração cristã propriamente, mas, antes de qualquer coisa, uma valoração humana.

Marx, em contrapartida a Nietzsche, vê o processo de “degradação dos valores” que perduram em instâncias que arrogam-se para além do cristianismo, ainda na esteira deste, como uma benéfica apropriação em esferas seculares do que há de melhor no aspecto religioso.

A questão a que o pensamento de Marx dirige-se não é a uma construção totalmente nova de mundo, de sociedade, de homem, com bases no nada, abandonando todo passado e tradição, dois milênios de valoração e compreensão de mundo cristã, mas muito pelo contrário: “Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da realização das ideias do passado” (MARX, 2010b, p.73), tornando assim visível que a humanidade não começará um novo trabalho do zero, mas executará seu trabalho com autoconsciência, agora para além da alienação na realização das liberdades individuais e coletiva.

Marx vê na secularização uma forma de desmistificação da realidade, trazendo à tona verdades evidentes que se tornam embaçadas aos olhos do homem diante das instituições e sua pequenez frente aos ídolos que ele mesmo constrói e para os quais se curva, rompendo com isso o homem torna-se novamente senhor de sua existência e toma consciência de que ele próprio é responsável pelos deuses a que se curva, o Estado, a religião, o capital, nação e afins¹². Para tanto o espírito “religioso” só pode ser realizado na medida em que o estágio de desenvolvimento do espírito humano, do qual ele é expressão em roupagem sacra, emergir em sua forma secular.

Começando a “unilateralidade” a que Marx almeja, enquanto unificação de horizontes, apenas no “Estado” secular (desse se busca a dissolução no encontro com a sociedade civil, no comunismo realizado, a radicalização da democracia, o enigma resolvido da história para Marx)¹³, onde os homens se encontrem como iguais. Sendo o comunismo a consumação dessa unilateralidade que configura-se, para Marx, em um ponto de encontro de homens autoconscientes de si, podendo assim trazer um cenário sócio-político que lhes permita construir seus próprios caminhos, consequentemente abarcando a proliferação de singularidades em suas mais diversas formas, onde haja mútua colaboração, correspondendo o desenvolvimento de um indivíduo ao desenvolvimento de todos.

¹² “A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche.” (MARX, 2013, p.152).

¹³ “Para Marx, é o Estado que deriva da sociedade civil e é também ele que dela se afasta. Hegel supõe que a contradição que entre ambos se estabelece pode ser resolvida por mediações, solução que Marx não aceita. Compreendendo que dois extremos não podem ser mediados, Marx defende que a contradição deve ser resolvida por meio do *Aufhebung*, ou seja, pela negação da negação dos dois termos antitéticos, o que origina uma nova unidade. É do reconhecimento desse problema dialético que surge o tema do ‘fim do Estado’ na obra de Marx.” POGREBINSCHI, 2009, p. 43.

Evidentemente, Marx não se vale do termo *décadence* ou de qualquer termo em específico para se referir ao fenômeno em questão, todavia, fica bastante nítido que ele aborda o mesmo processo de dissolução do cristianismo (enquanto religião) e incorporação (enquanto base axiológica) em esferas não-religiosas da cultura. Desse modo, o desinflar de uma perspectiva religiosa cristã, ou mesmo sua dissolução enquanto religiosidade, como almejavam alguns representantes do iluminismo e seus herdeiros, não implica na dissolução do cristianismo enquanto fenômeno portador de aderência social.

Ainda que mantenedor de certas valorações cristãs enquanto valorações humanas, consideradas fora do viés da religiosidade, evidentemente, Marx não deseja a manutenção da religiosidade¹⁴, configurando essa em um empecilho para a plena libertação humana não constituindo a emancipação do Estado em relação à religião a emancipação do homem real em relação à religião, pois a emancipação política em relação à religião permite que a religião subsista. Ou mesmo a emancipação política é apenas um meio: “a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana” (IDEM, p. 21).

O homem não se livrou da religião com o advento do Estado democrático, “o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião” (IDEM, p. 53). Marx quer superar a religião mesma, embora mantendo sua fundamentação axiológica que ele compreende como uma produção propriamente humana. Dessa maneira o ateísmo humanista (não metafísico, mas em sentido prático, secular) seria a verdadeira realização do cristianismo. A lógica cristã culminaria, portanto, no ateísmo. O verdadeiro cristão, na visão marxiana, seria ateu.

Embora tão diversos entre si quanto prolíficos, e independentemente de reagirem de modos distintos diante de uma mesma sentença, ambos os autores em questão realizam um mesmo diagnóstico da relação direta entre cristianismo e democracia, bem como seus derivados, como desenrolar de um processo cultural: “O cristão primitivo – eu temo que também o ‘o último cristão’, que eu talvez ainda veja – é um rebelde, a partir do seu instinto mais básico, contra tudo que é privilegiado – ele vive, ele luta sempre por ‘direitos iguais’.” (AC, 46).

1. Recepções.

O objetivo desse capítulo é situar genericamente e de forma introdutória o debate sobre a problemática relação entre Nietzsche e Marx, uma relação claramente antagônica, embora existam pontos de aproximação, conforme se destacará na sequência dos capítulos. Sendo uma temática que é pouco explorada em cenário intelectual nacional, todavia, conforme será desenvolvido no desenrolar do texto, ficará

¹⁴ “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.” (MARX, 2013, p. 151).

visível que essa possível relação não foi tão negligenciada em cenário europeu ou estadunidense.

Como ponto basilar se parte da análise do conhecimento que Nietzsche detinha de Marx e das teorias socialistas marxianas, onde será analisado o artigo de Behler. Como segundo passo será abordada a recepção marxista de maior oposição a Nietzsche na figura de Lukács. E, por fim, será esquadrinhada a recepção de Nietzsche na República Democrática Alemã por meio do artigo de Brobjer.

1.1 O conhecimento de Marx e do socialismo marxista em Nietzsche: um mapeamento.

Dentro do diálogo/embate e esclarecimentos que se almeja alcançar, no que diz respeito à relação Nietzsche-Marx/marxismo o primeiro e crucial passo é a compreensão do grau de conhecimento que o filósofo prussiano tinha em relação ao socialismo de cunho marxiano. Para realização desse mapeamento será tomado por referência o artigo de Ernst Behler, intitulado “*Nietzsche’s knowledge of Marx and Marxism*”.

Nietzsche em momento algum mencionou o nome de Marx, Engels ou o termo marxismo em seus escritos, o que comumente é tomado como um completo desconhecimento com relação a essa corrente teórica. Porém, não é isto o que traz o artigo de Behler, ele sustenta que Nietzsche não apenas conhecia o nome de Marx, mas também possuía algum conhecimento sólido mesmo que indireto da teoria marxiana (mas não pelos próprios escritos de Marx), tendo em sua biblioteca pessoal, inclusive, o nome de Marx citado em pelo menos 13 livros escritos por dez diferentes autores, tendo em um deles o nome do mesmo sublinhado ¹⁵.

Behler sustenta que Nietzsche conhecia o pensamento marxiano para além do que comumente se compreende. Ainda assim, Nietzsche não pode ser tomado como um estudioso aprofundado das teorias socialistas, contudo, seu domínio dessas teorias não é de modo algum tão superficial como se supõe corriqueiramente. Dessa maneira, como sustenta Behler, embora Nietzsche nunca tenha explicitamente criticado Marx e seu tipo de socialismo, o comunismo ou socialismo científico como denominou Engels, estes são enquadrados nas tipologias que Nietzsche constrói do socialismo, socialistas e da *pequena política* (as políticas igualitárias que ainda encontram-se sob a sombra da compreensão axiológica cristã) como um todo. “Nietzsche nunca critica explicitamente Karl Marx ou o marxismo, é provável que ele e seu tipo de socialismo e economia

¹⁵ Marx is referred to in at least thirteen books, by ten different authors, which Nietzsche read or possessed; in six of them he is discussed and quoted extensively, and in one of them Nietzsche has underlined Karl Marx’s name”. Marx é referido em pelo menos treze livros, por dez autores diferentes, que Nietzsche leu ou possuiu; em seis deles, ele é discutido e citado extensivamente, e em um deles Nietzsche sublinhou o nome de Karl Marx. (BEHLER, 2002, p. 298)

política estejam incluídos em algumas das críticas gerais de Nietzsche ao socialismo e ao pensamento econômico.” (IBIDEM)¹⁶.

Os pontos nevrálgicos da crítica nietzschiana direcionados ao socialismo são aqueles relacionados ao processo de igualitarização e massificação que acaba por suprimir o afloramento das grandes singularidades por meio de uma radicalização estatal, assim como através de uma leitura psicofisiológica se constrói uma crítica contra a disposição psíquica do ressentimento e inveja, que são, para Nietzsche, forças motrizes do socialismo¹⁷. A crítica nietzschiana, contudo, não é desferida de maneira nenhuma em função de um partido, de um caráter reacionário, de uma posição conservadora, da defesa do sistema socioeconômico ou em favor de uma classe social suas valorações e compreensões de mundo, mas exclusivamente por razões filosóficas, mais precisamente psicofisiológicas, endereçadas a tipologias, sendo o socialismo compreendido sempre como estando dentro da lógica de desdobramento de um projeto civilizatório cristão, de modo que toda crítica ao socialismo, assim como todas que são destinadas às formas políticas modernas ainda destinam-se aos pressupostos morais não percebidos oriundos da axiologia cristã.

O pensamento nietzschiano não trabalha em função de distinções sociais e conflitos de classe, ou da defesa de causas político-ideológicas, mas em sentido visceral: O comprometimento de um dado modo de ser e sua projeção à universalização se dá em função de um dado modo de vida mais ou menos saudável, aspirando à elevação, fortalecimento e expansão ou à degeneração, à *decadence*.

Segundo Behler, Nietzsche coincide várias vezes antes de 1875 com o nome de Marx, porém, possivelmente isso se deu sem grandes marcas na mente de Nietzsche. Nas palavras do próprio Behler, sem deixar nenhum traço: “Nietzsche se deparou com o nome de Marx várias vezes antes de 1875, mas provavelmente essas ocorrências foram tais que passaram por ele sem deixar vestígios ou consciência de Marx.”¹⁸ (IDEM, p. 300). A mais antiga evidência que se tem conhecida do contato de Nietzsche com o nome de Marx é anterior a 1868 quando ele leu o livro *Geschichte der Social-politschen in Deutschland*, publicado em Freiburg em 1867, de autoria de Josef Edmund Jörg¹⁹

¹⁶ “Nietzsche never explicitly criticizes Karl Marx or Marxism, it is likely that he and his kind of socialism and political economy is included in some of Nietzsche’s general critique of socialism and economy thinking.” (IBIDEM).

¹⁷ “Da mesma forma aconselha aos ‘trabalhadores da escravidão fabril’ a não mais servir como ‘parafusos de uma máquina’ (M/A 206). O socialismo é compreendido não como uma saída, mas como mera “inveja do vizinho rico”. (HEIT, s.a, p.15) /“Na verdade vez por outra Nietzsche descreve o socialismo como ‘a tirania do menor e do mais estúpido, do superficial, do invejoso e dos atores de três quartos’, em suma, como ‘a conclusão das ideias modernas’ (37 [11] junho-julho de 1885).” (IDEM, p. 17).

¹⁸ “Nietzsche came across Marx’s name several times before 1875, but probably these occurrences were such that they passed him by without leaving any trace or awareness of Marx.” (BEHLER, 2002, p. 300).

¹⁹ Jörg foi uma das figuras mais proeminentes do catolicismo alemão, conservador e nacionalista, juntamente com uma intensa consciência das enormes transformações no Estado e da sociedade pela revolução e industrialização modernas, com um posicionamento claro contra o estado-nação e contra o liberalismo na religião, consciente da importância da questão social e com o compromisso sócio-político forte. Jörg também manifestou concepções antissemitas chegando a descrever o trabalho dos judeus como corrosivo veneno.

(1819-1901), que foi um político, historiador, publicitário e arquivista bávaro. Jörg menciona Marx uma vez, e Nietzsche discute esse livro em uma carta (16/2/1968) com seu amigo Carl von Gersdorff (1844-1904)²⁰.

Logo após, Nietzsche teria lido a obra de Jörg, um comentário d'*O capital* de Marx no periódico *Literarisches Centralblatt*²¹ em Leipzig, que consistia basicamente em comentários de livros. O comentário d'*O Capital* foi publicado em julho de 1868, quando Nietzsche vivia em Leipzig, é provável que ele tenha lido essa edição do periódico embora seja possível que não necessariamente esse artigo em específico.

Quando Nietzsche chega em Basileia na primavera de 1869 para sua cadeira de filologia clássica, seu primeiro amigo mais próximo foi Gustav Schönberg (1838-1908), um economista político que também chegava na cidade suíça. Schönberg sabia de Marx e provavelmente falou de seu pensamento com o jovem filólogo que rumaria à filosofia: “Schönberg conhecia Marx e possivelmente mencionou-o a Nietzsche”²² (IDEM, p. 301). Além do mais, Marx foi um dos líderes da Associação Internacional dos Trabalhadores, sendo alguns anos depois durante o verão e o inverno de 1871 comumente citado nos jornais de Basileia.

Outro possível encontro com o nome de Marx ou com sua teoria seria através do filósofo neokantiano Friedrich Albert Lange (1828-1875), tendo sido, inclusive, membro da Primeira Internacional, figura muito considerada por Nietzsche, personalidade a quem ele procurou investigar no final da década de 60 daquele século. Nietzsche leu repetidas vezes sua obra *Geschichte des Materialismus*, “ele leu várias vezes em 1866 e nos anos seguintes com muito entusiasmo”²³ (IBIDEM). No primeiro volume da obra apesar de ser discutido no último capítulo questões de economia política, não é mencionado o nome de Marx. Porém, no segundo volume, uma edição muito mais expandida, Marx não é apenas mencionado, mas também citado em quatro notas de rodapé. Marx é citado nas notas 182, 219, 257, 568. Nessa mesma edição Lange se refere a Marx como tendo, provavelmente, um conhecimento mais profundo de história da economia política do que qualquer outra pessoa viva naquela época²⁴. Contudo, não há evidência de que Nietzsche tenha lido a segunda edição ou a terceira que era idêntica. Nietzsche leu e citou, posteriormente, a quarta edição do livro, que, apesar de manter o texto principal e expandido publicado na segunda e terceira edição, não contava mais com muitas das notas de rodapé, inclusive as referentes a Marx. Comprou ainda uma cópia da segunda edição, sendo incerto para Behler afirmar se ele chegou a lê-la ou não.

²⁰ Foi um descendente de uma família de nobres prussianos, Nietzsche e ele encontraram-se pela primeira vez em 1861, enquanto estudava em Schulpforta, mantiveram longa amizade.

²¹ Tendo o próprio Nietzsche vindo a contribuir com o periódico no que era referente à literatura antiga, tendo publicado oito comentários no período entre abril de 1868 e setembro de 1870.

²² “Schönberg knew of Marx, and possibly mentioned him to Nietzsche”

²³ “he read several times in 1866 and the following years with much enthusiasm”.

²⁴ “Marx as being ‘well known for having probably a more thorough knowledge of the history of political economy than anyone else currently alive’.” (BEHLER, 2002, p. 302).

Behler fala de uma lista de livros de Nietzsche onde consta que ele teria comprado a terceira edição da obra de Lange *Die Arbeiterfrage* em 1875, obra que trabalha uma extensiva discussão da teoria de Marx com um olhar positivo e elogioso, citando-o com alguma frequência. Livro que, todavia, não se encontra na biblioteca pessoal de Nietzsche. Partindo do pressuposto que Nietzsche leu efetivamente essa obra de Lang, então ele teria um conhecimento razoável da teoria marxiana. Conforme relata Behler, no ano de 1875 Nietzsche intensifica seus estudos em economia política deparando-se, assim, de alguma maneira com a teoria marxiana²⁵.

No mesmo período Nietzsche comprou duas obras sobre economia política de autoria de Eugen Dühring, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus* e *Kursus der National –und Sozialökonomie*. Nietzsche menciona essas obras em sua cartas e faz anotações nos livros. A primeira obra contém uma descrição detalhada da visão marxiana de socialismo no capítulo “*Der neure Socialismus: Zweites Capitel: Gestaltungen in Deutschland*” das páginas 492 até 542, sendo Marx e Engels, também mencionados e discutidos em outras passagens da obra, onde inclusive Nietzsche fez anotações. Dühring criticará, principalmente, a dialética hegeliana presente em Marx, assim como sua pretensão de construir a única forma científica de socialismo. Crítica que receberá uma extensiva resposta no *Anti-Dühring*. Nos *Kursus der National-und Sozialökonomie*, Marx não é apenas mencionado, mas algumas de suas concepções são plagiadas (acusação que ele fará com Engels contra Dühring no *Anti-Dühring*). Nietzsche possuía outros cinco livros de Dühring, não sendo improvável que eles mencionassem Marx, contendo um desses cinco muitas anotações, assim como comprou e leu uma cópia da autobiografia do mesmo, (*Sache Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften*) que contém anotações, sendo Marx e o marxismo mencionados com certa frequência.

Outro livro de considerável influência para Nietzsche sobre os movimentos sociais revolucionários, segundo os dados que Behler expõe, é *Memoiren einer Idealistin* de Malwida von Meysenbug (1816-1903), amiga íntima do filósofo e de Richard Wagner (1813-1883), publicado em três volumes, o primeiro anonimamente em 1869, trabalho que foi lido por ele em 1876 e relido novamente posteriormente. Esse trabalho discorre sobre as experiências da autora que era simpatizante dos movimentos sociais de cunho radical de 1848, contudo não simpatizava com o comunismo nem com Marx, sendo este mencionado apenas uma vez em sua obra. Sendo eles amigos, não é impossível que tenham vindo a discutir questões do cenário político daquela época, bem como filosofia política.

Behler em seu artigo ainda fala a respeito de dois outros livros, dos quais ele não menciona os títulos, que continham explanações do pensamento marxiano, assim como discussões sobre o tema, que Nietzsche veio a adquirir, porém um deles foi perdido de

²⁵ “Nietzsche’s knowledge of political economy was much more extensive than has been realized: especially during the period 1875 to 1881, but also earlier and later, he read several major treatises on the subject. His rejection of political economy was not primarily due to lack of knowledge, but was a rejection of the values associated with economic thinking.” (BEHLER, 2002, p. 312).

sua biblioteca particular e o outro não continha anotações²⁶. Behler, contudo, sustenta que Nietzsche pelo fato de não ter residência fixa, dificilmente compraria livros sem a pretensão de lê-los, e que ele leu vários dos livros em seu acervo pessoal ainda que estes não contivessem anotações ou outro sinal qualquer, pelo que afirma em sua correspondência pessoal e escreveu em seus cadernos de anotação.

A biblioteca pessoal de Nietzsche contém também um livro de Constantin Frantz (1817-1891), filósofo, matemático e político alemão, ficou famoso como escritor político relacionado ao neohegelianismo e ao romantismo, *Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland* onde já no primeiro capítulo “*Kritik des Socialismus*”, se encontra essencialmente uma crítica longa e detalhada destinada à visão político-econômica e ao socialismo de Marx.

Behler fala de um folheto ou brochura que foi perdido da biblioteca de Nietzsche um pouco antes de 1942, *Die Quintessenz des Sozialismus*, que provavelmente era a fonte mais confiável para o filósofo de informação em relação a Marx e o socialismo. Essa brochura foi escrita por um economista, sociólogo e político austro-alemão de nome Albert Schäffle (1803-1903), simpatizante da crítica socialista direcionada ao capitalismo, professor de economia política, escreveu um considerável número de livros nessa área. Nessa brochura Schäffler argumenta que a produtividade deve ser socializada, além de frequentemente se referir a Marx e discutir aspectos de seu pensamento. Behler afirma que Nietzsche possuía a sétima edição desse texto, de 1879, que era composto por apenas 69 páginas. Schäffle tem por pretensão tratar do “novo socialismo” e já na página 4 o autor se refere a Marx como líder do movimento internacional e se refere a sua principal obra *O capital* como sendo incontestavelmente astuta –“undeniably astute magnum opus *Das Capital*” . Na página 7 ele começa uma longa paráfrase e continua citando Marx através do livro.

Behler fala de uma breve menção de Marx em uma obra de título *Handbuch des Demagogen* de autoria de Raoul Frary (1842-1892), professor da Agrégé des lettres, jornalista e ensaísta francês, onde o autor discute entre outras coisas, as consequências da revolução francesa, conseqüentemente, menciona seu nome. A edição que Nietzsche possuía desse livro foi esparsamente anotada. Não se sabe quando Nietzsche leu essa obra, Behler acredita que entre 1884-1888, e que seja pouco provável que a leitura desse texto tenha influenciado muito a visão de Nietzsche em relação a Marx.

A Biblioteca de Nietzsche continha também o segundo volume de *Der Widerspruch im Wissem und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*, de autoria de Julius Bahnsen (1830-1881), filósofo schopenhauriano.

²⁶ “Two other books which Nietzsche possessed, both published in 1878, have extensive and opposing discussions of Marx and his view of political economy. One of them has been lost from Nietzsche’s library and the other contains no annotations, so it is not certain that read them, or whom, but it is fairly likely(...) we know from what he says in letters or from excerpts he copied into his notebooks, that Nietzsche read many of the books in his library which contain no annotations or other signs of having been read”. (BEHLER, 2002, p. 306).

Apesar de não conter anotações, Behler defende que não é improvável que Nietzsche o tenha lido, provavelmente entre 1882 e 1888, inclusive acredita que o prefácio de *Aurora* foi inspirado em Bahsen. O livro, surpreendentemente, contém duas menções ao próprio Nietzsche²⁷, assim como aborda a temática do socialismo em várias páginas, dialoga com Marx e também com o livro de Schäffle, discutindo vários aspectos do socialismo e do marxismo, expropriação dos expropriadores, acúmulo de capital, dentre outros temas:

Behler afirma que em 1885, Nietzsche teria lido em Veneza, juntamente com Peter Gast (1854-1918)²⁸, um famoso escrito dentro dos círculos socialistas, *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, mais comumente conhecido como *A mulher e o socialismo*, de August Bebel (1840-1913)²⁹, segunda edição de 1883, contendo bastante discussão sobre economia política, com muitas referências a Marx e ao *Manifesto Comunista*. A pretensão do livro é ser uma introdução ao socialismo científico, direcionado a um público abrangente, sendo uma referência para o feminismo operário, que é basicamente uma descrição da posição social da mulher de cunho marxista. O autor afirma ser esse texto um escrito na verdade de Marx e Engels, “em cujos ombros o restante de nós estamos” (IBIDEM)³⁰.

A leitura que Nietzsche fez desse texto parece ter dado origem a poucos ou nenhum comentário, que foi, surpreendentemente uma fonte importante de conhecimento dos movimentos ditos libertários de forma geral, contendo dois longos capítulos que distanciam-se da temática do feminismo, debruçando-se apenas sobre o socialismo (“O Estado e o socialismo” e “Socialismo”, terminando o texto com o tema: “Socialismo é ciência, aplicada com pleno entendimento de todos os campos da atividade humana”). O livro também chama atenção por considerar Richard Wagner (1813-1883) um socialista e pelas aproximações com o darwinismo e com concepções racistas³¹. Behler considera esse livro de grande influência para a crítica nas obras

²⁷ “O volume contém duas breves menções do próprio Nietzsche (e de seu amigo, Heirich Romundt), que parece não ter sido noticiado antes. Mais importante para o tema aqui é que Bahnsen discute o socialismo em várias páginas no capítulo “Die sociale Frage als realdialektisches Problem”, 366-384, incluindo as discussões de Schäffle e Marx”. (BEHLER, 1981, p. 309). - The volume contains two brief mentions of Nietzsche himself (and of his friend Heirich Romundt), wich seems not to have been noticed before. More important for us here is that Bahnsen discusses socialism on several pages in the chapter ‘Die sociale Frage als realdialektisches Problem’, 366-384, including discussions of Schäffle and Marx.

²⁸ Pseudônimo de Johann Heinrich Köselitz, foi um compositor alemão, mais conhecido por ter sido, durante muitos anos, amigo de Friedrich Nietzsche, que lhe deu o pseudônimo Peter Gast.

²⁹ Foi um social democrata alemão e um dos fundadores do Partido Social-Democrata da Alemanha.

³⁰ “Bebel claims explicitly that ‘it is the writings of Marx and Engels – on those shoulders the rest of us stand’.”

³¹ Crenças de Bebel que nesse aspecto não convergem com as concepções do próprio Marx, que aspirava em seu ideal libertário a uma emancipação plena para o gênero humano, independentemente de raça ou nacionalidade, como atesta a os excertos dos Estatutos da Associação Internacional dos Trabalhadores esboçados entre 21 e 27 de outubro de 1864: “(...) A emancipação do trabalho não é uma emancipação local nem nacional, mas um problema social que abrange todos os países em que existe a sociedade moderna e depende, para sua solução, da confluência prática e teórica de todos os países avançados; (...) Por essas razões: A associação internacional dos Trabalhadores foi fundada. Ela declara: Que todas as sociedades e indivíduos que a ela aderirem reconhecerão a verdade, a justiça e a moralidade como base de sua conduta uns para com os outros e para com cada homem, sem consideração de cor, credo ou nacionalidade; Que não reconheçam nenhum direito sem deveres, nem deveres sem direito” (MARX,

tardias de Nietzsche ao socialismo e para a tipologia caricatural da figura da mulher e ao casamento, como muito provavelmente à crença moderna no progresso:

Além do socialismo e feminismo, o livro é fortemente colorido por uma crença no progresso, otimismo e o pensamento de que a idéia da grande revolução social ocorrerá em breve (antes do final do século XIX). A idéia de progresso faz Bebel rejeitar Malthus, mas ele aceita e freqüentemente se refere a Darwin e ao Darwinismo (aplicando-o a humanos e, às vezes, expressando visões fortemente racistas, especialmente contra os africanos). Karl Marx é a pessoa mais discutida no livro, mas Engels, Lassale e Kautsky também são mencionados. Mill também é bastante discutido (...) ele e Richard Wagner são considerados socialistas. Várias referências do falecido Nietzsche às mulheres, casamento moderno e prostituição são quase certamente feitas em resposta e reação a este trabalho. É provável que as muitas dissidências posteriores a Nietzsche sobre o socialismo também tenham sido influenciadas pela leitura do livro de Bebel³². (IDEM, p. 310).

O décimo autor por meio de quem Nietzsche teve contato com Marx e com seu tipo de socialismo, dentre os listados por Brobjer, foi o socialista alemão Leopold Jacoby (1840-1895), tendo o filósofo prussiano lido sua obra *Die Idee der Entwicklung: Eine sozial-philosophische Darstellung*, em duas edições. Jacoby elogia entusiasmadamente tanto Darwin (1809-1882) quanto Marx, ambos revolucionários em seus campos, na biologia e nas ciências humanas. É nessa obra que se encontra o nome de Marx sublinhado por Nietzsche. A obra continha várias citações de Marx e explicações de seu pensamento, a maioria d'*O capital*, também de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra de Engels*.

Brobjer mostra por meio de seu artigo que Nietzsche teve um conhecimento relativamente considerável, ainda que indireto do pensamento marxista, assim como com as questões de economia política. O conhecimento que Nietzsche possuía do marxismo, contudo, é posto no bojo genérico do socialismo, em suas corriqueiras críticas: “O marxismo está incluído em grande parte da crítica geral e freqüente de Nietzsche ao socialismo, e que essa crítica talvez precise ser levada mais a sério”³³ (IDEM, p. 312). Conforme o próprio Behler alegou, se faz ainda necessário um revisitar dessa crítica. O autor também explicita que o conhecimento de Nietzsche sobre economia política, diferentemente do que geralmente se compreende, é muito mais extenso do que o percebido, principalmente no período de 1875 a 1881.

2012, p. 80). Sendo o próprio Marx chamado por conhecidos ou mesmo pelas filhas pela alcunha de “Mouro”.

³² Besides socialism and feminism, the book is strongly coloured by a belief in progress, optimism and the thought that the idea of the great social revolution will occur soon (before the end of the nineteenth century). The idea of progress makes Bebel reject Malthus, but he accept and often refers to Darwin and Darwinism (applying it to humans and sometimes expressing strongly racist views, especially against Africans). Karl Marx is the most frequently discussed person in the book, but Engels, Lassale and Kautsky are also mentioned. Mill is also fairly frequently discussed (...) he and Richard Wagner are regarded as socialists. Several of the late Nietzsche's reference to women, modern marriage and prostitution are almost certainly made in response and reaction to this work. It is likely that the many of Nietzsche's later discussion of socialism were also influenced by the reading of Bebel's book.

³³ “Marxism is included in much of Nietzsche's general and frequent critique of socialism, and that this critique needs perhaps to be taken more seriously”

Mesmo teóricos de grande renome e bons estudiosos da tradição, como Lukács, viam em Nietzsche um completo ignorante nas questões socioeconômicas. Sua rejeição da economia política não é por falta de conhecimento, mas está direcionada aos valores associados ao pensamento político-econômico. Partindo de uma forma de escrita e de um filosofar avesso a sistematizações, que flerta com o chiste, com as criações imagéticas, tipologias, caricaturizações e metáforas é compreensível que Nietzsche abstenha-se de certas elucidações necessárias, assim como subsuma algumas questões em suas críticas gerais do pensamento político e econômico. Para Behler a sua ausência de diálogo direto com as linhas cruciais do pensamento marxiano é devido a sua geral rejeição desse pensamento, como é o que acontece com a economia política. A pretensão é construir um possível direcional interpretativo que torne manifesto aquilo que foi rejeitado e não explicitado.

Sendo o conhecimento de Nietzsche, embora maior do que se supunha, da corrente socialista marxiana ainda bastante parcial, faz-se necessário que o mensuremos dentro de certos limites. Sua crítica não pode ser completamente desconsiderada alegando-se um completo desconhecimento e caricaturização, Nietzsche chega mesmo a “prever” os perigos que adviriam dos “idealistas socialistas” e o mau uso que fariam das ideias basilares do marxismo, além de descaradas deturpações (sobretudo no que diz respeito à ideia de “ditadura do proletariado”). O próprio Nietzsche veio a demonstrar uma preocupação com os usos produtivos que poderiam ser dados às forças presentes no socialismo.

(...) é necessário saber que força tem o socialismo, em que forma modificada ele pode ser usado como uma alavanca poderosa no atual jogo de forças político; em determinadas circunstâncias, deveríamos fazer tudo para fortalecê-lo. Deparando com uma grande força por mais perigosa que seja – a humanidade tem de pensar em como torná-la um instrumento de suas intenções – O socialismo só adquirirá direitos quando parecer iminente a guerra entre os dois poderes, entre os representantes do velho e do novo, e o cálculo prudente das chances de conservação e a vantagem, em ambos os lados, fizer nascer o desejo de um pacto. Sem pacto não há direito. Mas até agora não há guerra nem pactos, no território mencionado, e, portanto, nenhum direito, nenhum “dever”. (HDH, 446)

Sua exortação, com certeza, não deveria ser descartada, pelo menos, sem devida ponderação. Tema para posterior reflexão.

Trazendo tais considerações expostas pelo mapeamento realizado por Brobjerg tornando assim um pouco mais claro o que Nietzsche efetivamente conheceu de Marx, com o intuito de fugirmos de mal-entendidos históricos, simplificações ou caricaturas, passemos para a problemática da recepção marxista de Nietzsche. Lukács como maior opositor dessa aproximação deve ter suas críticas avaliadas.

1.2. Lukács: Marxismo contra Nietzsche.

O marxismo enquanto proceder crítico de leitura da realidade, manifesto na figura de Lukács, em uníssono com a crítica e considerações de Marx (realizadas n' *A ideologia alemã*, tal como n' *A Sagrada Família*) torna bastante nítido que enxergaria na radical crítica realizada por Nietzsche contra a *pequena política*, conseqüentemente na construção de seu projeto da *Grande Política*, pedra-angular da transvaloração, como sendo restrita meramente ao âmbito teórico caindo nas malhas da fraseologia, revolucionando radicalmente toda a estrutura do ser, sem, contudo, sair do lugar, análoga a radical rebelião do Único³⁴ de Stirner (1806-1844).

Lukács verá o coração da filosofia nietzschiana em sua oposição ao socialismo, fazendo deste o principal inimigo da revolução proletária. Na interpretação que o pensador húngaro traz, Nietzsche veria na revolução proletária não mais do que uma rebelião de escravos, clara encarnação do ressentimento e da vingança.

Será tomada como ponto de diálogo com o marxismo a análise lukácsiana e não as aproximações teóricas realizadas por outros renomados marxistas como Adorno (1903-1969), Benjamin (1892-1940) ou Bloch (1885-1977) justamente, por ser essa a mais virulenta crítica de um marxista em relação à figura de Nietzsche (ou pelo menos como Lukács a concebeu) até então produzida, conseqüentemente, a mais fecunda para uma leitura que se destine à contraposição, ainda que emergjam comuns aproximações ao desenrolar do diálogo realizado como um todo entre as correntes em questão.

A leitura de Lukács é digna de análise, antes de qualquer coisa, pela própria importância da figura desse pensador, que tomou nos ombros a tarefa de tornar explícita a ontologia marxista, influenciando profundamente estudiosos marxistas e não-marxistas, sendo o mesmo um temido crítico do dito socialismo real, tendo se tornado *persona non grata* nestes círculos e nos quais se evitava mesmo proferir seu nome; assim como por ser a mais clara fonte de confronto com Nietzsche.

Lukács compreende a obra de Nietzsche como um sintoma da decadência da ideologia burguesa pós-revolução de 1848, configurada como desintegração do hegelianismo³⁵. O filósofo húngaro compreende que não há mais uma produção original e progressista do pensamento burguês, tanto o campo da filosofia como da economia passam a ser dominados pela apologia do capitalismo, surgindo um crescente reacionarismo que toca até mesmo nas ciências naturais como base para tentar fundamentar a exploração burguesa como, por exemplo, o darwinismo social.

Lukács não considera neste diagnóstico de decadência teórica os eventos naquele período ocorridos no referente à Rússia e afins, bem como o cenário de

³⁴ Individualidade única manifesta em sua inteireza, como corporeidade e espírito idealizada por Stirner como superador da submissão do homem a abstrações e as "fantasmagorias" da metafísica. Alguns teóricos irão associar essa figura como fonte inspiradora para o Além-do-homem/*Übermensch*.

³⁵ Sendo a filosofia hegeliana o ápice das ideologias burguesas para Lukács, que virão a configurar-se posteriormente como desenrolar do irracionalismo. Irracionalismo que para Lukács já encontra seu germe no pensamento de Schelling e que se explicitará mais claramente em Schopenhauer, passando por Nietzsche e Heidegger, tendo seu culminar em Hitler e nos regimes fascistas da primeira metade do século XX.

efervescência intelectual que culmina na revolução de 1917. As principais correntes ideológicas burguesas, como Lukács as compreende, se dirigem cada vez mais nitidamente contra um inimigo em comum: o socialismo. A ideologia anteriormente libertária que direcionou-se contra o sistema feudal e absolutista agora metamorfoseia-se em doutrina reacionária contrária à concepção de mundo do proletariado.

Ainda que os cite com alguma frequência ao longo de sua obra, os escritos onde Lukács demora-se em relação a Nietzsche são três: o primeiro chama-se *Nietzsche precursor da estética fascista* de 1934, incluído nas *Contribuições à história da estética*; o segundo tinha o título *Nietzsche e o fascismo alemão* de 1943 que viria a fazer parte posteriormente de *A destruição da razão – o caminho do irracionalismo de Schelling a Hitler* de 1952, cujo capítulo central, o terceiro, intitula-se *Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista*. Os três trabalhos são etapas de uma crítica que cada vez se torna mais rígida, por isso se enfocará aqui na terceira fase. Ainda que considerasse as diferenças entre Nietzsche e a ideologia fascista, personalizada não tanto particularmente por Hitler (1899-1945), quanto por Alfred Rosenberg (1893-1946)³⁶ e ainda mais por Alfred Bäumler (1887-1968)³⁷, é justamente por admitir que a herança de Nietzsche ao Terceiro Reich era totalmente ilegítima, contudo, no capítulo supracitado de *A destruição da razão*, o pensamento de Nietzsche era praticamente assimilado à ideologia do fascismo e do imperialismo. Sendo esta a última palavra de Lukács em relação a Nietzsche³⁸.

Schopenhauer (1788-1860) é entendido por Lukács como sendo o primeiro a manifestamente reclamar uma interpretação de mundo reacionário-burguesa. Tendência que continuará sendo enfatizada nas posteriores construções teóricas que terão no materialismo e no método dialético seus principais adversários. Não havendo mais uma filosofia burguesa progressista, mas que cada vez mais se vê empurrada para debates que não nascem de questões inerentes as suas próprias necessidades, mas que são oriundos do pensamento adversário, uma concepção de mundo proletária, concentram-se em criar artifícios para legitimar-se e deslegitimá-lo. Nietzsche, evidentemente, é posto por Lukács nesta esteira, seguindo na linhagem irracionalista de Schelling (1775-1854) e Schopenhauer em uma luta contra o racionalismo e a dialética idealista de Hegel. Lukács chega até mesmo a reconhecer algumas das críticas contra o hegelianismo como sendo legítimas, contudo este é substituído não por uma análise coerente e lúcida da realidade, mas por uma perspectiva completamente inapta para apurar uma crítica social, tornando a realidade uma espécie de limbo de desrazão,

³⁶ Político e escritor alemão, foi o principal teórico do nacional-socialismo, tendo suas ideias racistas sintetizadas na obra *O Mito do Século XX* ("*Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*", 1930). Conselheiro de Adolf Hitler, chegando a ser ministro encarregado dos territórios da Europa Oriental, em 1941, onde deportou e exterminou centenas de milhares de pessoas.

³⁷ Foi um filósofo e pedagogo alemão, membro do corpo docente da Technische Universität Dresden de 1924 a 1933. Bäumler foi um dos mais importantes filósofos da Alemanha Nazista, e um dos principais intérpretes da filosofia de Nietzsche para legitimar o nazismo - um equívoco denunciado no pós-guerra.

³⁸ Segundo as palavras de Montinari: "Posso também testemunhar que, tendo sido convidado para colaborar com um periódico internacional dedicado ao estudo de Nietzsche, os *Nietzsche-Studien*, Lukács fez saber aos meus colegas redatores e a mim que não sentia nenhuma necessidade de acrescentar nada mais àquilo que já havia dito a respeito." (MONTINARI, 2002, p. 37)

submisso e apologeta da ordem vigente. E vai adiante compreendendo a filosofia de Nietzsche como tendo no socialismo seu principal adversário.

Lukács, que demonstrou ter uma vasta leitura de Nietzsche, ainda que em uma compreensão capciosa, julgava que esse não havia lido sequer uma linha diretamente de Marx ou Engels (ainda que, como foi pormenorizadamente exposto por Brobjer, tenha tido contato indireto com a obra dos mesmos, o que Lukács não parece estar a par). Fica então a questão: Como poderia Nietzsche ser um opositor do marxismo? Que o próprio Lukács responde se valendo de um aparato teórico semelhante à leitura psicofisiológica nietzschiana (Poderíamos dizer que sua “prima” de outro terreno intelectual), trazido dentro da tradição marxista como ideologia (expressando aquilo que não se sabe que se faz, mas ainda assim se faz). Tal como Nietzsche em seus constructos teóricos tipológicos desfere ferrenhas críticas pautadas no pressuposto de crenças cristalizadas presentes nos indivíduos que não são sequer percebidas (mas são inerente a seu modo de ser, até que estas sejam trazidas à tona em confronto com diferentes compreensões de mundo, estando todo indivíduo, cultura, filosofia ou política comprometida com um dado modo de vida ascendente ou declinante, saudável ou patológico), assim também faz o marxismo reconhecendo em cada indivíduo o comprometimento com uma dada classe social, as condições econômicas e seu tempo, ainda que esse não se dê conta disso. Assim, podemos dizer que Lukács usa uma importante arma da filosofia de Nietzsche, que é também um dos pilares do pensamento marxiano e marxista, contra o próprio Nietzsche, olhar para os pressupostos que sustentam um postulado:

Cremonos, no entanto, autorizados a fazer essa afirmação, pela simples razão de que toda filosofia é determinada, em termos de conteúdo e método, pelas lutas de classe de seu tempo. E, embora os filósofos - o mesmo que os sábios, artistas e outros ideólogos - ignorem em maior ou menor medida esta circunstância e não têm, por vezes, a menor consciência disso, o critério decisivo de sua atitude entre os chamados "problemas finais" se põe, apesar de tudo. O que Engels diz sobre os juristas é ainda mais aplicável à filosofia: "O reflexo das condições econômicas na forma de princípios legais ... é operado sem que os agentes estejam cientes disso; o jurista acredita lidar com regras a priori, não percebendo que estas regras não são mais do que reflexos econômicos simples ... Por isso, toda ideologia conscientemente conecta-se a 'um determinado material de pensamentos que não lhe foi transmitido por seus predecessores.". O que não impede, muito menos que a seleção dessas tradições, as conseqüências de suas críticas, etc., sejam determinadas, em última análise, pelas condições econômicas e pelas lutas de classes que surgem nessa base. Os filósofos sabem instintivamente o que devem defender e onde está o inimigo. Eles percebem instintivamente as tendências "perigosas" do seu tempo e tentam dar-lhes a batalha no campo da filosofia³⁹. (LUKÁCS, 1972, pp. 252-253)

³⁹ Nos crimos, sin embargo, autorizados a hacer aquella afirmación, por la sencilla razón de que toda filosofía está determinada, en cuano a su contenido y su método, por las luchas de clases de su tiempo. Y, aunque los filósofos – lo mismo que los sabios e los artistas y otros ideólogos – ignorem em mayor o menor medida esta circunstancia e no tengan, a veces, la menor conciencia de ella, este criterio determinante de su actitude entre llos llamados “problemas finales” se impone, a pesar de todo. Lo que Engels dice de los juristas es aplicable em grado todavía mayor a la filosofía: “El reflejo de las condiciones económicas em forma de principios jurídicos ... se opera sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello; el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos... De aquí que toda ideología se enlace conscientemente a ‘un

Assim Nietzsche configura-se, para Lukács, como uma manifestação do irracionalismo moderno, inconscientemente comprometido com causas reacionárias e burguesas. Lukács trabalha, desse modo, com a ideia de que o pensamento nietzschiano seja uma derivação oriunda da oposição ao socialismo, como concepção de mundo, como movimento e de suas consequências filosóficas, em outras palavras, trata-se sua filosofia de um vasto e ramificado contra-argumento. Lukács reconhece na filosofia nietzschiana uma grande força retórica e capacidade na construção de artifícios para dizer aquilo que a classe burguesa precisava ouvir, mesmo manifestações de alta rebeldia contra as valorações e a própria compreensão de mundo burguesa que culminam em fraseologias estereis, projetando revoluções profundas, mas que não tocavam a concretude⁴⁰.

Lukács compreende o que ele denominou em Nietzsche de ataques súbitos “históricos de brutalidade” (IDEM, p. 254)⁴¹, como uma característica essencial de toda decadência filosófica. Lukács entende todo o descontentamento nietzschiano com a cultura de sua época como sendo o grito de um rebelde, que podemos entender como “romantizado”, mas que de modo algum quer que se toque nos privilégios parasitários das elites ou na base social, com esse caráter revolucionário recebendo uma sanção filosófica, porém convertido em uma defesa contra filosofias libertárias, radicalizadoras dos princípios democráticos (socialismo e anarquismo).

Lukács interpreta Nietzsche como sendo, possivelmente, o mais engenhoso e multifacetado expoente da consciência de si de sua época enquanto *décadence* e ao mesmo tempo propondo o caminho para saída desta. Sendo a revolução de cunho político e socioeconômico compreendida como superficial, ou como o próprio Nietzsche veio a afirmar em relação ao socialismo, tendo caráter reacionário (HDH, 473), sendo necessária uma revolução mais profunda (sendo entendida por Lukács como algo de caráter “cósmico-biológico”), mantendo de pé todos os mecanismos exploratórios e os privilégios burgueses, em outras palavras, uma revolução contra as massas. Justamente essa disforme mescla entre antissocialismo ordinário e uma refinada compreensão crítica da cultura e da arte, para Lukács, é o que possibilita todo o fascínio sobre a obra de Nietzsche, exercendo mesmo influência sobre a intelectualidade marxista.

determinado material de pensamientos, que no le ha sido transmitido por sus predecesores.” Lo que no impide, ni mucho menos que la selección de estas tradiciones, las consecuencias extraídas de su crítica, etc., vengán determinadas, em última instancia, por las condiciones económicas y por las luchas de clases que surgen sobre esta base. Los filósofos saben instintivamente lo que tienen que defender y dónde está el enemigo. Se percatan instintivamente de las tendencias “peligrosas” de su tiempo e intentan darles la batalla em el terreno de la filosofía.

⁴⁰ (...) del talento nada desdenable de Nietzsche. No cabe duda de que éste poseía um sentido muy sutil para anticiparse aos acontecimientos, uma sensibilidade especial, em el campo de la problemática, para percibir aquello que la intelectualidad parasitaria necesitaba em el período imperialista, lo que la agitaba e inquietaba el tipo de soluciones que más podían satisfacerla. Ello le permitió abarcar campos muy amplios de la cultura, iluminar sus problemas candentes com ingeniosos aforismos, satisfacer los instintos de descontento, y a veces aparentemente hiperrevolucionarios y fascinadores, a la par que daba a todos estos problemas, o por lo mesmo la sugería, uma solución atenta a todos los matices y sutilezas del contenido robusto-reacionario de classe de la burguesia imperialista. (LUKÁCS, 1972, p. 254).

⁴¹ “históricos de la brutalidad”.

Lukács o critica por envolver seu pensamento em artifícios que recorrem ao mítico, claro sintoma de alguém que é incapaz de compreender com clareza as tendências de sua época para além da superestrutura, daí seu apego à cultura, não vendo as forças motrizes das estruturas sócio-simbólicas no sócio-econômico, além de ver nele um precursor do imperialismo:

É certo que tudo isto aparece envolto, em Nietzsche, como já havíamos dito, sob a forma do mito. Somente isso possibilitou a captação e determinação das tendências de sua época para um homem como Nietzsche, que não entendia absolutamente nada da economia do capitalismo e apenas podia ser capaz, portanto, de observar, decrever e expressar os sintomas da superestrutura. Mas a forma do mito também vem do fato de que Nietzsche, o mais notável filósofo da reação imperialista, não vivenciou pessoalmente o imperialismo. Agiu – tal como Schopenhauer, como filósofo da reação burguesa depois de 1848 – em uma época em que apenas despontavam os germes dessas forças propulsoras, que só podiam ser representados sob uma forma utópico-mítica (LUKÁCS, 1972, p. 257)⁴².

Enquanto Schopenhauer é compreendido como realizando uma apologia indireta do capitalismo no campo essencial de sua filosofia, de um modo franco e aberto expressa suas inclinações reacionárias no âmbito da filosofia política. Nietzsche, por sua vez, tem sua posição reacionária agressiva parcialmente encoberta pelo gesto hiper-revolucionário. Para Lukács a transformação sem precedentes, a transvaloração de todos os valores é “a apologética indireta do imperialismo, disfarçada com o manto demagógico muito eficaz da pseudorevolução” (IDEM, p. 259)⁴³. Seu estilo literário aforismático também é compreendido como sintoma da desrazão pós-dissolução do hegelianismo, podendo seus textos fragmentários serem agrupados ao bel-prazer do momento, como efetivamente o fizeram Mussolini (1883-1945) e Hitler. Com a derrubada do hegelianismo cai também a aspiração a ordenar uma unidade e uma compreensão harmônica da totalidade partindo dos princípios idealistas, em outros termos, da consciência humana. Seu apreço pelos aforismáticos La Rochefoucauld (1613-1680)⁴⁴ e Chamfort (1740- 1794)⁴⁵, assim como pelo ensaísta Montaigne (1533-

⁴² Ciertamente es que todo esto aparece envuelto, em Nietzsche, como ya hemos dicho, bajo la forma del mito. Sólo ésta hizo posible la captación y la determinación de las tendencias de su época para un hombre como Nietzsche, que no entendía absolutamente nada de la economía del capitalismo y sólo podía ser capaz, por tanto, de observar, describir y expresar los síntomas de la supraestructura. Pero la forma del mito proviene, además, del hecho de que Nietzsche, el filósofo más descollante de la reacción imperialista, no llegó a vivir personalmente el imperialismo. Actuó – lo mismo que Schopenhauer como filósofo de la reacción burguesa después de 1848 – em uma época em que sólo apuntaban los brotes y los conatos de las fuerzas propulsoras, estos gérmenes sólo podían representarse bajo una forma utópico-mítica (LUKÁCS, 1972, p. 257).

⁴³ “la apologética indirecta del imperialismo, disfrazada con el manto demagógico muy eficaz de la pseudorevolución” (IDEM, p. 259).

⁴⁴ François de La Rochefoucauld foi um moralista francês, príncipe de Marillac e, mais tarde, duque de La Rochefoucauld, foi um dos introdutores, e grande cultivador de máximas e epigramas que ele transformou em gênero literário, escrevendo textos de profundo pessimismo.

⁴⁵ Sébastien-Roch Nicolas, que tomou posteriormente o nome de Nicolas de Chamfort foi um poeta, jornalista, humorista e moralista francês.

1592)⁴⁶, são interpretados por Lukács como contrapostos por Nietzsche em suas tendências fundamentais, sendo os primeiros compreendidos como críticos do germe do moralismo capitalista em uma sociedade ainda absolutista-feudal.

Apesar da crítica e da percepção inicial de um caráter aforismático da filosofia nietzschiana, Lukács tentará sustentar que há, estranhamente, por debaixo dessa expressão uma coesão sistêmica. Lukács entende a construção sistemática como algo anterior aos sistemas idealistas e que há de sobreviver à derrocada desses, talvez até mesmo como algo inerente a uma construção de pensamento, ainda que não explicitado, que possa ser tomado por filosófico, reflexo de como seu “genitor” compreende a realidade. Ele entende que o que dá coesão à filosofia nietzschiana e que vem se cristalizando aos poucos em sua obra é a ojeriza pelo socialismo e a criação de uma Alemanha imperial⁴⁷. Desde seus germes iniciais a filosofia nietzschiana vai se opondo às correntes igualitárias e libertárias, "O pensamento filosófico de Nietzsche é dirigido desde o primeiro momento contra a democracia e o socialismo"⁴⁸. (IDEM, p. 264).

Além de ser para Lukács um declarado defensor da escravidão⁴⁹. Ele o critica por se valer da escravidão como meio para direcionar sua crítica da cultura e da modernidade, alegando ser esta fundamental para a construção de uma cultura superior.

Nietzsche, ainda que tendo uma certa afinidade metodológica com um certo anticapitalismo dos românticos⁵⁰, projetando um elevado valor em um áureo passado há muito tempo abandonado das elites gregas, na leitura de Lukács, é incapaz de construir uma crítica pertinente ao capitalismo, vendo no trabalhador moderno um escravo assalariado que passou a ter autoconsciência e essa é sua desgraça (IDEM, p. 264-265). Ao invés de buscar a libertação desse escravo assalariado, Nietzsche prefere seu retorno à condição de alienação, o que seria mais benéfico para a criação de homens superiores.

Nietzsche nutre, na interpretação de Lukács, uma esperança utópica mística de renovação da cultura, porém por uma estranha via de ativismo antirrevolucionário.

⁴⁶ Michel de Montaigne: jurista, político, filósofo, escritor, cético e humanista francês, considerado como o inventor do gênero ensaio.

⁴⁷ Quanto a isso Lukács se baseia no que ele compreendeu como inflamado patriotismo prussiano que Nietzsche carregava em sua juventude, que em seu entender perdurou ao longo de seu pensamento.

⁴⁸ “el pensamiento filosófico de Nietzsche va dirigido desde el primer momento contra la democracia e el socialismo”.

⁴⁹ (...)”lo nuevo en Nietzsche es el utilizar la esclavitud como vehículo para su crítica de la cultura del presente: ‘Y si fuese cierto que los gregos sucumbieron a causa de su esclavitud, no lo es menos que la falta de esclavitud será lo que nos haga sucumbir a nosotros’.” (IDEM, p. 264).

⁵⁰ Realmente Nietzsche partilha de um certo anticapitalismo, - compreendendo “os sintomas de uma “extirpação e desenraizamento da cultura” como consequência de uma grandiosa economia monetária desprezível: “As ciências praticadas sem medida e abandonadas ao mais cego *laissez-faire*, se retalham e dissolvem tudo em que se acredita firmemente, as classes cultas e os Estados civilizados são arrastados por uma corrente de dinheiro gigantesca e desprezível. Jamais o mundo foi mais mundano, mais pobre de amor e de bondade. As classes cultas não são mais os faróis ou asilos em meio a todo esse turbilhão de espírito secular. A cada dia elas se tornam mais inquietas, mais vazias de amor e pensamento. Tudo está a serviço da barbárie que vem varrendo tudo, aí incluídas a arte e a ciência desta época.” (SE, 4)* É usada aqui a tradução presente nos *Escritos sobre educação*, p. 166 - embora não no sentido romântico que Lukács descreve, aspirando aos áureos tempos do passado, Nietzsche não comunga com esse “querer para trás” ou fazer a roda do tempo parar.

Soam confusas para Lukács as esperanças do jovem Nietzsche que vêm a perdurar em seu pensamento maduro em uma radical renovação axiológica (*Transvaloração de todos os valores*) com perspectivas apolíticas ou antimodernas e destrutivas socialmente, considerando “sua atitude geral em favor da escravidão, desde o ponto de vista social e no plano da filosofia da história”⁵¹, assim como sua “ignorância” político-econômica (IBIDEM), ou pelo menos sua grande negligência com as questões referentes a essa esfera, sobretudo, em sua aversão ao socialismo, (com Nietzsche das fases iniciais de seu pensamento chegando a ver em Bismarck (1815r-1898) um possível “solucionador” do “problema” socialista) o que constitui o ponto de coesão de seu pensamento, “o verdadeiro centro em torno do qual gira tudo, é sempre o mesmo: a luta contra o socialismo” (IDEM, p. 271)⁵².

Lukács compreende o “Nietzsche” da segunda metade da década de 70 do século XIX em suas pseudo-aproximações e defesa do pensamento democrático e liberal, mesmo na crítica nietzschiana da exploração e degradação do trabalhador, como uma forma de oposição ao socialismo. Contudo, essa aproximação se dá claramente compreendendo-o como um período transitório, como mera via para a construção de uma elite, e deveria ser abandonado logo em seguida, não sacrificando, de modo algum, suas tendências aristocráticas, sempre no caminho pela salvação da cultura.

Surpreende se falar em aproximações democráticas em Nietzsche, o que prova que apesar de realizar uma leitura bastante tendenciosa e desconsiderando os aspectos cruciais do pensamento de Nietzsche em sua crítica, Lukács realmente procurou analisá-lo em sua inteireza. Diferentemente do que comumente se pensa, Nietzsche em suas obras de período intermediário esboça em alguns aforismos que chega a nutrir certa simpatia pela democracia. Como escreve Ansell-Pearson, Nietzsche parece pensar que “a democracia não significa inevitavelmente a morte da cultura elevada e dos valores nobres” (ANSELL-PEARSON, 1997, p.104), contanto que as duas (cultura e política) possam chegar a um acordo dos objetivos de cada uma, que haja um espaço para a prática de ambas, claro que acima de tudo seu compromisso é com a cultura. A democracia, porém, apresenta-se nesse momento como forma de contenção do que ele entende por socialismo, uma doutrina perigosa e ingênua que se baseia na moralidade de Rousseau, que ele julga erroneamente um revolucionário. Contrapõe-se à abolição da propriedade, pois se esta se tornasse comum os indivíduos não iriam lhe atribuir o mesmo valor e cuidado, mas agiram com ela como esbanjadores ou ladrões, sendo a leitura socialista um conhecimento deficiente dos homens; “(...) nossos socialistas que odeiam esse antigo judeu que dizia: ‘Não roubarás’. Segundo eles o oitavo mandamento deveria, pelo contrário, ser construído dessa forma: ‘Seja (...) como aquele que nada possui.’” (VS, 285). Ainda nesse período é trazida em passagem de *O viajante e sua sombra* que surpreende, sua preocupação com o trabalhador:

⁵¹ “su actitud general em favor de la esclavitud, desde el punto de vista social y em el plano de la filosofía de la historia”

⁵² “el verdadero centro em torno al cual gira todo, es siempre el mismo: la lucha contra el socialismo”.

A exploração do trabalhador foi, como se compreende agora, uma estupidez, um esgotamento do solo às expensas do futuro, um grande risco para a sociedade. Hoje em dia temos quase guerra: e em todo caso, os custos para manter a paz, para fechar acordos e inspirar confiança, serão imensos de agora em diante, porque imensa e prolongada foi a tolice dos exploradores. (VS, 286)⁵³

Diferentemente da caricatura que Lukács constrói, Nietzsche não aspira de maneira alguma a uma ressurreição do mítico, deve-se destacar o fato de que o conhecimento do fim irremediável de todo mito foi também uma conquista do próprio Nietzsche, isto é, a partir do momento em que ele se libertou definitivamente das suas ilusões wagnerianas e schopenhaurianas (por volta de 1875-76) e nunca mais pensou na restauração do mito germânico a que havia dedicado páginas entusiásticas no *Nascimento da tragédia*. Deve ser lida, nesta chave de leitura, a *Segunda extemporânea sobre a história*: Nietzsche sustenta que não é mais possível recuperar o horizonte inconsciente, circunscrito pelo mito. Uma nítida característica da filosofia nietzschiana encontra-se, indubitavelmente, em sua imersão na contingência e no devir. O próprio Nietzsche disse, mais tarde, que criticou a doença histórica estando, ao mesmo tempo, bem decidido a não renunciar ao “sentido histórico”. Aquele sentido histórico que, na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, na personificação do “mais feio dos homens” é justamente o assassino do mito dos mitos: Deus. Como apontou Montinari:

Quando, em 1883, Nietzsche escrevia: “Antes do meu primeiro período (a saber, exatamente antes do período wagneriano-mítico), zomba o rosto do jesuitismo, quero dizer, o crescente agarrar-se à ilusão (sabendo que ela é ilusão) e a forçada assimilação da própria ilusão como fundamento da cultura”, o que ele queria manifestar senão o seu distanciamento de qualquer mito? O mito é obra dos intérpretes de Nietzsche: de Bertram, Bäumler e do próprio Lukács, os quais vêm no eterno retorno do mesmo, na vontade de potência e no Além do homem outros tantos mitos, enquanto que, para Nietzsche, estas idéias eram derivadas de sua “paixão pelo conhecimento”: não importa se posteriormente ele recorria ao estratagema de colocá-las na boca de personagens mais ou menos “míticas” como Zaratustra e o deus Dioniso. O eterno retorno, como desenvolvimento conseqüente – ao menos aos olhos de Nietzsche – de uma rígida concepção determinista e imanentista de mundo depois da morte de Deus, é uma teoria filosófica, não um mito, uma conquista cognitiva, não uma invenção lendária. E, quanto ao além do homem, pode-se dizer que ele é uma espécie de postulado moral, que deriva justamente daquela teoria que sanciona a condenação eterna do homem à finitude. Mal informados dos delírios, estes sim realmente mitológicos, principalmente de Peter Gast em sua introdução a *Assim falava Zaratustra* (1893), posteriormente de Bertram e de todos os menores intérpretes “míticos” de Nietzsche, terminasse por esquecer a origem real de suas ideias, como, por exemplo, a sua relação, no que se refere ao eterno retorno, com as teorias cosmológicas de seu tempo, de que se encontra um eco na Dialética da natureza de Engels, um autor ao qual certamente ninguém poderia censurar por ter fraquezas por mitos de qualquer tipo. (MONTINARI, 2002, p. 40)

⁵³ Tradução retirada de *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*-Volume II da companhia das letras, de autoria de Paulo César de Souza, p.290-291.

Ao contrário do que traz a leitura de Lukács, a filosofia nietzschiana não se destina à contraposição da concepção de mundo proletária. Conforme já mencionado, Nietzsche embora conhecesse alguns aspectos do socialismo de matriz marxiana, não lhes destinou um conhecimento aprofundado. Sendo compreensível, o porquê de Nietzsche lhe atribuir uma ideia de maximização estatal, onde encontrara seu grande perigo, conforme veio a se tornar real nas deturpadas e desastrosas apropriações de Marx por regimes ditatoriais. Corroborando para tal interpretação as concepções de socialismo oriundos de Lassale que se inclinavam nessa direção, conforme trará a crítica de Marx a “seita lassaliana”⁵⁴ e sua fé no Estado em sua *Crítica ao programa de Gotha* de 1875. De onde teremos a partir de 1876, um acentuamento do individualismo anti-política moderna em Nietzsche e o brado de “o mínimo de Estado possível” (HDH, § 473) contra os socialistas.

Compreendendo dentro do mapeamento realizado do conhecimento que detinha Nietzsche das teorias socialistas e dos movimentos sociais, não é de surpreender que concentrasse sua polêmica anti-socialista na questão da “igualdade”⁵⁵ (que a seu ver era a principal reivindicação socialista). Igualitarismo massificado e simplista que o próprio Marx foi um crítico, contrapondo-se na *Crítica ao programa de Gotha* à velharia das frases antiquadas sobre a igualdade⁵⁶. De fato, não é de modo algum o

⁵⁴ Conforme traz Engels em carta a Bebel: “Nosso partido não tem absolutamente nada a aprender com os lassalianos na esfera teórica, isto é, na esfera decisiva para o programa, mas os lassalianos têm certamente muito a aprender com o partido; a primeira condição para a unificação deveria ter sido que eles (...) renunciassem à panaceia universal da assistência estatal, ou ao menos que a reconhecessem apenas como uma medida transitória e secundária, entre tantas outras possíveis.” (MARX, 2012, p.52).

⁵⁵ “O socialismo se baseia na decisão de igualar as pessoas e de ser justo com todos: é a mais elevada moralidade (Nachlass/FP 21 [43], final de 1876 – verão de 1877).” (HEIT, s.a, p. 18).

⁵⁶ “ ‘Fruto do trabalho’ é uma noção vazia usada por Lassale no lugar de conceitos econômicos determinados. O que é distribuição ‘justa’? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é ‘justa’? E não é ela a única distribuição ‘justa’ tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de distribuição ‘justa’? (...)”

(...)O direito dos produtores é proporcional a seus fornecimentos de trabalho; a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um padrão igual de medida: o trabalho. Mas, um trabalhador supera o outro física ou mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou sua intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade. O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto determinado, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados apenas como trabalhadores e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados.

Além disso: um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro etc. etc. Pelo mesmo trabalho e, assim, com a mesma participação no fundo social de consumo, um recebe de fato, mais do que o outro etc. A fim de evitar todas essas distorções, o direito teria de ser não igual, mas antes desigual.

socialismo o alvo originário da polêmica antigualitária de Nietzsche, mas o próprio cristianismo (ou contra o que ele chamou de *niilismo*) no generalizar onde não se pode ser generalizado e na negação do chamado “mundo aparente” (CI, IV, § 6).

Claramente Lukács exagera ao colocar o cerne do pensamento de Nietzsche em sua contraposição ao socialismo. Realiza uma leitura pautada justamente naquilo a que Nietzsche tentou ferrenhamente desvincular-se, a sistematização. A filosofia de Nietzsche procede por experimentos filosóficos, sendo encontráveis em meio a eles até mesmo tentativas de extrair do socialismo uma força que a seu ver fosse mobilizadora e preocupações com a classe trabalhadora. Mas para que se perceba a vivacidade de experiências filosóficas, o que torna claro o quanto Nietzsche efetivamente dispôs-se a contingência e atirou-se no devir, é necessário ler Nietzsche com olhos outros aos de Lukács.

Lukács parece ter caricaturado em Nietzsche tudo a partir de uma roupagem política, sendo que o próprio Nietzsche projeta-se para além desses tradicionais moldes, não tendo sequer uma filosofia política propriamente em sentido tradicional, mas uma crítica política, de onde emerge um ideal heurístico político, que desenrola-se na esteira de uma análise axiológica e cultural de um projeto civilizatório.

Associar Nietzsche ao fascismo é quase tão frágil como vinculá-lo ao antissemitismo. Dado que tal doutrina política é caracterizada claramente pelo prevalecer dos conceitos de nação e raça sobre os valores individuais, o que Nietzsche claramente abominava, e que é representado por um governo autoritário centralizado na figura de um ditador. Tal regime destoa radicalmente de uma filosofia nietzschiana, primeiramente por estar fundado em perspectiva unilateral, não configurando um terreno agonístico, mas, muito pelo contrário, hierarquizante de forma engessada e repressor com toda manifestação realmente criativa e livre. Assim como Nietzsche censura o socialismo, entendido por ele como o irmão mais novo do despotismo, evidentemente não nutria afinidades com o fascismo, bem como o nacionalismo exacerbado de uma ideologia fascista não condiz com seu radical anti-nacionalismo⁵⁷, posterior a sua fase de juventude (a própria noção de *Grande Política* flerta com o cosmopolitismo, bem como Nietzsche frequentemente usa termos como “apolítico” e “sem pátria” para referir-se a si mesmo e a suas imagens filosóficas criadas como em GC 337 propriamente intitulado *Nós os sem pátria*), assim também se dá em relação à

Mas essas distorções são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, tal como ela surge, depois de um longo trabalho de parto, da sociedade capitalista. O direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade. (...)

Demorei-me sobre o ‘fruto integral do trabalho’, de um lado, e o ‘igual direito’, ‘a distribuição justa’, de outro, para demonstrar a infâmia de querer, de um lado, impor ao nosso partido, como dogmas, noções que tiveram algum sentido numa certa época, mas que hoje se tornam restolhos fraseológicos ultrapassados, e, de outro lado, deturpar a concepção realista – que foi introduzida com tanto esforço no partido, mas deixou suas raízes – por meio de disparates ideológicos, jurídicos e outros gêneros, tão em voga entre os democratas e os socialistas franceses.” (MARX, p. 27-32, 2012)

⁵⁷ “Estamos longe de ser suficientemente “alemães”, como hoje é corrente a palavra ‘alemão’, para falar em prol do nacionalismo e do ódio racial, para poder nos regozijar do nacionalista envenenamento do sangue e sarna de coração, em virtude do qual cada povo da Europa de hoje se fecha e tranca, como se estivessem todos de quarentena.” (GC, 377).

massificação fascista que de maneira alguma seria bem quista, visto que mesmo a ideia democrática de igualitarização lhe era estranha. A *Grande Política* tampouco pode ser associada ao imperialismo, radicalização do nacionalismo como colonialismo hiper-expandido e clara imposição unilateral.

Quanto à crítica de Lukács em relação à escravidão em Nietzsche, ele refere-se a um trecho de *Cinco prefácios pra livros não escritos*, tendo Nietzsche retomado à temática no aforismo 257 de ABM, sendo esse processo fruto de uma sociedade aristocrática, que crê em uma longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre os indivíduos, “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da alma” como fundamento para tal e que necessita de escravidão em algum sentido. Compreendendo que a casta nobre desde o início sempre foi a dos bárbaros, contudo, “sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica” (ABM, 257). Conforme escreveu Viesenteiner, o que surpreende desse aforismo é que ele possuía, originariamente, uma continuação, que curiosamente não foi publicada. E é justamente a passagem suprimida que traz a evidência de que não há um cessar conflitual em sua concepção de relações hierárquicas, esse não pode ser superado, mas antes, fomentado de forma cada vez mais intensa. A passagem foi trazida a público pelos editores da obra crítica de Nietzsche, a seguir:

A humanização de tais bárbaros – parte de um processo que se instala por si mesmo depois de uma estabilização das relações de poder – é essencialmente um processo de enfraquecimento, amenização e se consuma precisamente às expensas de impulsos aos quais eles deviam sua vitória e sua posse; e enquanto eles assim se apossam das “mais humanas virtudes” (...), consuma-se, paulatinamente, do lado dos oprimidos, um processo inverso. Na medida em que estes últimos são mantidos como mais amenos e humanos e, conseqüentemente progridem fisicamente, desenvolvem-se neles o bárbaro, o homem fortificado (...): o bárbaro que num tempo qualquer se sente forte o suficiente a fim de se proteger de seus humanizados, i.é, os amolecidos senhores. O jogo se inicia mais uma vez: os princípios de uma cultura superior estão, novamente, fornecidos. (KSA 14, p. 371s, citado e traduzido em VIESENTEINER, 2006, p. 137)

Muito similar à dialética do senhor e escravo em Hegel, o jogo de forças em Nietzsche toma continuamente novo início. A reivindicação de uma aristocracia deve possuir necessariamente uma forte oposição contra a qual tenha de combater em um jogo de assenhramento, portanto, não há um lugar definido aos *áristoi*, mas constitui-se em um modo de ser. A aristocracia não se encontra, portanto, em uma casta em específico, mas esta é conquistada e reconquistada, em um perpétuo jogo de assenhramento e superação. Fragmento suprimido esse que soa em uníssono com o aforismo 12 de GM II: “todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação (...). (...) e toda a história de uma ‘coisa’ (...) pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes”. Assim, a “escravidão” no pensamento de Nietzsche não pode ser tomada em moldes reducionista como sinônimo de uma classe explorada e suprimida, mas aquela que obrigatoriamente deve reverter o quadro, fazendo de si nobre, tornando-se forte, sendo os senhores dependentes dos nobres escravos.

No final das contas o que se defende não é de modo algum a escravidão, mas o *agon*, a escravidão é apenas uma figura no perpétuo jogo de assenhramento. Não existem classes pré-concebidas como sendo de nobres ou de escravos em Nietzsche. Conforme enfatiza Vanessa Lemm: "A distinção entre governantes e governados é uma distinção intrinsecamente contingente e, portanto, sempre questionável e reversível." (LEMM, 2013, p. 83)⁵⁸.

Se Nietzsche, sem dúvida, é um crítico do socialismo, por outro lado, não configura de maneira nenhuma um apologeta do capitalismo ou mesmo do *status quo*. É negligenciada sua oposição às relações mercadológicas e comerciais⁵⁹. Bem como seu pensamento não pode, devido a sua constante heterodoxia filosófica, cair no binarismo de que a crítica de algo incite a defesa de sua perspectiva ou elementos opostos, Nietzsche não objetiva seu pensamento na troca de uma posição extrema por outra de mesma equivalência, porém contrária, procedendo assim cairia nos mesmos erros que critica. Sua crítica à racionalidade não é desferida em função de que as paixões lhe tomem o lugar como instância fundante do ser do homem, isto incorreria na mesma desmedida a que aponta. Não se trata de supressão dos instintos em função da razão e, tampouco, de uma obliteração da razão em função do visceral, mas de uma posição de comedimento, de autoassenhramento e autossuperação a ser buscada, de domínio de si. Analogamente, em sua crítica política, opor-se a uma dada doutrina não implica abraçar a causa de sua corrente opositora. Assim, a maior parte das críticas trazidas por Lukács encontram-se fundadas em bases liquefeitas, todavia se há algo que talvez possa ser considerado de sua leitura de Nietzsche é a crítica em relação a sua radical mudança, sua "hiper-revolução" como intitulou. Não podendo ter sujeitos agentes de sua filosofia de maneira clara ou definível, logo delimitável, se corre o risco de não se ter mudança alguma, perdurando os possíveis transvaloradores ainda em um *niilismo imperfeito*, circulando-se em torno de velhos ídolos mortos sob novas roupagens, alheios à transvaloração, não efetivando-se a construção de novos valores, mantendo-se intactas as estruturas do vigente a que se buscava alterar.

1.3. A recepção de Nietzsche na República Democrática Alemã.

Outro fator fundamental a ser analisado como elemento delineador do debate entre Nietzsche e Marx é a recepção intelectual na República Democrática Alemã (*Deutsche Demokratische Republik*)⁶⁰ da filosofia nietzschiana, dado que essa recepção,

⁵⁸ "la distinción entre gobernantes y gobernados es una distinción intrinsecamente contingente y, por lo tanto, siempre cuestionable y reversible".

⁵⁹ Nesse trecho em específico de um fragmento póstumo isso se torna mais do que nítido: "Justamente a virtude dos merceeiros, dos merceeiros contadores de dinheiro e olhos cobiçosos – ela ainda está entre a dignidade dos animais. Tudo o que pode ser pago possui pouco valor: essa doutrina eu cuspo no rosto dos merceeiros" (NF 1883, 22 [1]), citado em NIEMEYER (org.), 2014, p. 96, verbete de Helmut Heite.

⁶⁰ A Alemanha Oriental ou Alemanha Socialista, oficialmente República Democrática Alemã (RDA) foi um Estado criado em 1949 no território da zona de ocupação soviética, uma das zonas ocupadas pelos

tal como a leitura lukacsiana, em muito colaborou para uma negação de um possível diálogo, embora ali mesmo tenham surgido vozes que tentaram em alguns aspectos essa aproximação. Sendo de grande importância uma recepção de cunho socialista dentro da própria Alemanha do pensamento de Nietzsche para delineamento de onde esse debate foi posto. Tendo, no cenário em questão, importância crucial para todas as declarações a periodização marxista da história por mudanças na chamada luta de classes. Dessa forma, tudo é convertido em luta de classes. Nietzsche será, portanto, sempre observado a partir de uma ótica de classe, sendo tomado em grande parte das vezes como um apologeta, ainda que não se veja como tal, de uma ordem de mundo burguesa.

A compreensão da recepção na RDA/DDR da filosofia de Nietzsche visa expor os obstáculos postos a obstruir um possível diálogo, assim como pontos de aproximação que foram desenvolvidos, tornando assim claro o que já foi dito em torno dessa aproximação.

Nietzsche aparece na recepção marxista da Alemanha Oriental como um “concentrador” histórico. No campo da filosofia, ele é tomado por tal perspectiva, até mesmo, como o representante mais notável para esse grande ponto de virada do final do século 19, que é entendido como transição de um capitalismo competitivo liberal para o monopolista na fase de concentração de capital e práticas imperialistas. Nietzsche, como uma espécie de sismógrafo do mundo burguês, “sente” as mudanças que estavam ocorrendo no processo de conversões sociais, econômicas e políticas, após caracterizar essa maneira de pensar, torna-se anunciador da nova moralidade e filosofia do imperialismo. Sua filosofia da vontade de poder é entendida como a primeira reflexão ideológica sobre esse processo. A compreensão da recepção nietzschiana em muito se deve ao modo como ele reagiu contemporaneamente à Comuna de Paris de 1871⁶¹.

Aliados na Alemanha após a Segunda Guerra Mundial, quando o território alemão foi repartido entre os Estados Unidos, o Reino Unido, a França e a União Soviética. Enquanto a zona soviética deu origem à RDA, a junção das outras três deu origem à República Federal da Alemanha (RFA), ou Alemanha Ocidental.

⁶¹ “Toda cultura elevada precisa de uma classe de homens para explorar, para fazer trabalho. Uma classe de escravos, escreve Nietzsche implacável e prossegue: Não há nada mais terrível do que uma escravidão bárbara que aprendeu a encarar sua existência como uma injustiça, e trata de vingar-se não apenas por si, mas por todas as gerações. (...) Nietzsche escreve essas frases na primavera de 1871 naquele prefácio a um livro não escrito sobre o ‘Estado Grego’, texto que dará a Cosima Wagner numa edição especial que, porém, não publicará. Os jornais relatam em maio de 1871 de Paris que os rebeldes da Comuna saquearam o Louvre e o destruíram (na verdade houve apenas um incêndio nas Tulherias). Nietzsche considera o fato um indício da barbárie iminente. Numa carta ao conselheiro Wilhelm Vischer-Bilfinger, ele escreve a 27 de maio de 1871 desculpando seu afastamento de uma sessão do grêmio universitário: ‘As notícias dos últimos dias foram tão terríveis que nem consegui mais um estado de espírito tolerável. O que somos nós, intelectuais, diante de um tal terremoto da cultura! Como nos sentimos atomizados! Empregamos toda a nossa vida e melhores forças para compreender melhor um período, e explicá-lo melhor; o que parece essa vocação quando em um único dia infeliz os mais valiosos documentos de tais períodos são reduzidos a cinzas! Este é o pior dia de minha vida.’

Nietzsche interpreta o incêndio de Paris como relâmpagos anunciando futuras grandes crises. Não atribui os combates sociais a condições de vida ruins, mas a consciência de sofrimento das massas, aumentada por crescentes exigências. Vê as massas subirem ao palco político com consequências imprevisíveis. Ele já ficara alarmado quando soube, no outono de 1869, que exatamente em Basileia haveria um congresso da Associação Internacional de Trabalhadores. Alguns anos mais tarde entraria em

Nietzsche nunca operou como um agitador político, mas como um filósofo em sentido tradicional. Na perspectiva de Brobjer, sua função filosófica será mais corretamente compreendida no fato de que ele intensificou o seu subjetivismo, o irracionalismo, o pessimismo e o niilismo do século 19 até uma posição nunca antes vista⁶². Seu subjetivismo não se expressa como em Kant (1724-1804) na “boa vontade”, mas na “vontade de poder”, o bem e o mal são postos livres da escala de valores tradicionais. Seu *niilismo* da força, que ele desenvolveu como uma forma extrema de pessimismo, anunciou ideologicamente a transição pela qual sua época passava, diagnosticando tal condição com as ideias de inutilidade, de decadência e *niilismo* em que expressa a “desorientação” geral de sua época.

De um modo que é bastante característico a Nietzsche, o sentido da vida é simbolizado na imagem de uma ampulheta que está sempre sendo revirada. O escoar da areia sempre se repete. Quando o tempo é infinito já trouxe uma infinidade de sentidos consigo, então também teve possibilidades infinitas para criar uma sociedade perfeita, mas, como tais coisas ainda não existiram, não podem ser esperadas no futuro⁶³. A partir da crise da sociedade de sua época, que ele diagnosticou, Nietzsche levantou o problema da violência, poder e manutenção do poder para uma pequena elite de dominadores, compreendendo as esperanças democráticas e igualitárias de seu tempo como oriundas de um niilismo inábil para sua autossuperação, agarrado ainda aos restos mortais de um “Deus morto”.

O humor estilístico de Nietzsche presente em seus escritos comumente é tomado como explicação para a atração que ele exerce no mundo burguês. O apelo a esse artifício não se limita a sua própria época, mas atinge o nosso próprio tempo e é evocado continuamente. Uma razão importante, dentro dessa leitura, para a boa recepção de que Nietzsche desfruta nos círculos burgueses é vista na forma de expressão de seu pensamento, que não é cientificamente expresso e realiza uma peculiar “abstração no mito”. Para a representação de problemas éticos e sociais, os mitos têm,

pânico por suspeitar que a ‘Internacional’ tramava intrigas para impedir Bayreuth. Nietzsche considera os esforços para resolver a ‘questão social’ no sentido dos trabalhadores uma ameaça à cultura.” (SAFRANSKI, 2011, p. 62-3). (...) Ironicamente, Nietzsche censura seu amigo Gesdorff em uma carta de 21 de junho de 1871 por ter falado com “excessiva petulância sobre o populacho de Paris que é hostil à cultura. Também a ele, escreve, “a existência científica e artística parece um absurdo diante da fúria destrutiva que pode destruir em poucos momentos as obras geniais de séculos inteiros”, e agarra-se ao valor metafísico da arte, que não pode estar aí por causa das pobres pessoas, mas têm missões mais elevadas a cumprir, mas, prossegue ele, “apesar da minha grande dor eu não consegui jogar uma pedra naqueles sacrílegos que para mim eram apenas portadores de uma culpa generalizada sobre a qual muito se deve refletir!” IBIDEM).

⁶² „ Genauer gesprochen wird seine philosophische Funktion darin erblickt, daß er den Subjectivismus, Irrationalismus, Pessimismus und Nihilismus des 19. Jahrhunderts zu einem bislang noch nicht dagewesenen Radikalismus steigerte.” (BROBJER, 1981, p. 81).

⁶³ „ Der Sinn des Lebens symbolisiert sich im Bilde der Sanduhr, die immer wieder umgedreht wird, womit sich die Auffassung verbindet: „Wenn die Zeit unendlich ist [...], dann hat die Welt schon eine Unendlichkeit hinter sich gebracht also auch unendlich viele Möglichkeiten gehabt, eine vollkommene Gesellschaft zu schaffen. Da es diese aber bisher nicht gegeben hat und gibt, kann man sie auch in der Zukunft nicht erwarten.“ Aus dieser von ihm festgestellten Krise seiner Gesellschaft erhob sich dann für Nietzsche Unmittelbar das „ Problem von Gewalt, Macht und Herrschaftssicherung für eine kleine Elite von Herrenmenschen“. (BROBJER, 1981, p. 81-2)

naturalmente, uma forma muito elástica e genérica, o que lhes permite se adaptar às situações múltiplas. Essa circunstância é considerada como uma justificativa para o fato de que as posições desenvolvidas por Nietzsche assumiram uma certa atemporalidade e o autor foi elevado à condição de uma espécie de “vidente” ou “profeta”. Assim, as novas gerações sempre se voltaram para Nietzsche e conseguem lê-lo dentro de sua própria situação problemática de uma maneira nova. Contudo, pelo que Brobjer aponta, a característica comum dessas aplicações da filosofia nietzschiana é que elas foram todas feitas em "épocas de crise", com o "traço básico pessimista da filiação burguesa em uma ampla gama de pontos de vista"⁶⁴.

No início de sua época e durante sua fase ascendente, a burguesia era, segundo os críticos marxistas, portadora de um otimismo histórico e revolucionário. Mas a burguesia teve que desistir dessa atitude, como é dito, tornou-se a classe dominante e estava principalmente interessada na preservação de sua condição e resistência contra o crescente movimento de classe revolucionária do proletariado⁶⁵. A suposta aliança da burguesia com Nietzsche é derivada da "incerteza", que é naturalmente associada a essa atitude, a insegurança crescente e os receios de uma iminente destruição da humanidade.

Sem a “verdade” marxista, isto é, as causas econômicas como explicação para o declínio progressivo da cultura e a decadência da moral burguesa, Nietzsche foi deixado como um “líder espiritual”. O declínio do mundo burguês prosseguiu inexoravelmente desde o fim da Segunda Guerra Mundial. O desemprego, a luta neocolonial por fontes de matéria-prima, fome como problema global, o rearme imperialista, os danos ambientais e déficits educacionais são alguns dos sintomas que expressam o fracasso da burguesia. Nessa situação, Nietzsche torna-se importante para a interpretação dessa época como um momento de crise.

Nietzsche foi tomado como indicador, como sismógrafo e sintoma das transformações sociais básicas, como um sensível instrumento de expressão de fenômenos sociais, como anúncio do “imperialismo crescente” e arauto de uma “época fascista” do Ocidente. Naturalmente, Nietzsche não tinha, de acordo com essa

⁶⁴ „, Der gemeinsame Grundzug dieser Nietzschezuwendungen ist aber, daß sie allesamt aus „Krisensituationen“ erfolgten, wobei sich der „pessimistische Grundzug der bürgerlichen Philosophie in einer breiten Skala von Auffassungen“ äußerte.“ (BROBJER, 1981, p. 82).

⁶⁵ “A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social (...) distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Tudo o que era sólido desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição e suas relações com outros homens. (...) O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para conter as riquezas criadas em seu seio. E de que maneira consegue a burguesia vencer essas crises? De um lado, pela destruição violenta de grande quantidade de forças produtivas; de outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. A que leva isso? Ao preparo de crises mais extensas e mais destruidoras e à diminuição dos meios de evita-las. (...) As armas que a burguesia usou para abater o feudalismo voltam-se hoje contra a própria burguesia. (...) A burguesia, porém, não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte, produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os proletários.”. (ENGELS, MARX, 2010, p. 43 e 45).

concepção, a menor suspeita das causas reais dos eventos e representava inconscientemente os conflitos econômicos e sociais como confronto entre ideais, princípios estéticos e religiosos, mesmo que sob formas genéricas, mitos da abstração, que lhe são tão característicos. Fica entendido que Nietzsche vê a chamada crise do capitalismo “com imediatismo enfermo e como uma tragédia pessoal”, seu pensamento é tomado como a característica mais marcante dessa crise do espírito burguês que se aprofunda permanentemente, como a consciência doente de um período de transição⁶⁶. Ele teria tido esse “sentimento filosófico” que lhe permitiu extrair do fluxo de fenômenos o que em seu tempo estava apenas presente como tendência, mas que depois de muitos anos eram considerados sintomas gerais do estado de crise. O estilo literário de Nietzsche escrever foi considerado como particularmente importante para essa função. A *vontade de poder*, na descrição que Brobjer realiza, aparece como uma estranha caricatura mítica da luta de classes, todavia, ele não dá detalhes de como é feita essa apropriação.

A crítica marxista direcionada a Nietzsche na Europa Oriental da época do artigo de Brobjer, no entanto, tem como ângulo tornar visível a profunda ruptura que Nietzsche está realizando contra a imagem humana da filosofia burguesa clássica. Essa ruptura já é mostrada no próprio Nietzsche. Argumenta-se que Nietzsche passa de uma abordagem racional para problemas filosóficos em irracionalismo aberto. Mas na ideia referencial de *transvaloração dos valores*, em que Nietzsche avançou mais do que qualquer outro contemporâneo, e no último período de sua atividade, quase toda a filosofia precedente foi rejeitada como “grandes tradições da fase de ascensão da burguesia” („großen Traditionen der Aufstiegsphase des Bürgertums“- IDEM, p. 84). Os filósofos da burguesia ascendente tinham uma reivindicação humanista e eram apoiados por aspirações de liberdade, igualdade e fraternidade entre todos os seres humanos. Por outro lado, Nietzsche, segundo a interpretação marxista da Europa oriental, defendeu os interesses de uma pequena minoria, seus privilégios, sua reivindicação incondicional de direitos, o direito pretendido de exclusão, opressão e escravização das massas de homens. Crítica que é a mesma realizada por Lukács. Nietzsche não pode imaginar um mundo onde o trabalho perdeu seu caráter espoliativo, conseqüentemente um mundo sem a “escravidão” de massas.

Nietzsche repetidamente satirizou a tradição humanista da filosofia alemã. Na crítica de Nietzsche ao problema do humanismo, é importante notar que essa tendência já está expressa em seus primeiros escritos e que também é marcada por sua interpretação e crítica da antiguidade. Com o escárnio da figura de Sócrates (469/70-399 a.C), Nietzsche é entendido como expressando uma desvalorização do intelecto, da ciência, da razão, em favor do pressuposto da vida irracionalmente concebida antes da conscientização, da glorificação do instinto, do impulso, e da atitude trágica, o chamado

⁶⁶ „Indem er aber die sogenannte Krise des Kapitalismus „mit krankhafter Unmittelbarkeit als persönliche Tragödie“ auffaßte, wirkt sein Denken wie „die markanteste Erscheinungsform dieser sich permanent vertiefendem Krise des bürgerlichen Geistes“ ja wie das „Gewissen, das kranke Gewissen dieser Übergangsphase“. “ (BROBJER, 1981, p. 83).

“pessimismo da força” de aniquilação, e do *amor fati*, que entende a escravidão como fundamento de toda cultura superior.

Na supracitada interpretação de Nietzsche há grande ênfase dentro de suas obras em questões como classificação, separação entre a raça superior e as massas populares, opressão e exploração, entendendo-se que Nietzsche tenha dado uma “justificação cosmológica ou biológica” procurando provar uma suposta irrevogabilidade desses fenômenos. Um exemplo particularmente marcante desta atitude é o aforismo 259 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche postula a exploração como o “fato primordial de toda a história” e diz: “A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida”. Este é o ponto mais óbvio da crítica marxista direcionada a Nietzsche na Europa Oriental, ou seja, o fato de que a obra de Nietzsche é uma tentativa de estabelecer uma filosofia justificadora para os futuros *senhores da terra*, entendidos aqui como “predadores” humanos. Para esses críticos a discussão sobre a filosofia de Nietzsche inteira está envolta em uma luta de classes ideológica. A filosofia de Nietzsche é, portanto, muito oportuna, exigindo toda a atenção dos filósofos marxistas.

Segundo Brobjer, a imagem de Nietzsche delineada aqui é comum a todos os países comunistas da Europa Oriental, embora os aspectos descritos não sejam sempre e em todos os lugares pormenorizados, sendo expresso aqui e ali com maior ou menor nitidez. A Grande Enciclopédia Soviética⁶⁷ trata de Nietzsche em muitas ocasiões e revela que teóricos marxistas como Franz Mehring⁶⁸ e G.W. Plekhanov⁶⁹ criticaram a filosofia de Nietzsche de forma consistente. Na Polônia, a luta contra Nietzsche é descrita como vinculada à crítica ao irracionalismo do século XIX, enquanto o desprezo de Nietzsche pelas massas encontra-se expresso na Enciclopédia Tcheca. Sendo também o caso da Enciclopédia Húngara, que sublinha o chamado amoralismo de Nietzsche. Na Bulgária, o confronto marxista com Nietzsche se manifesta em um filósofo de nome Sawa Ganowski, que, em oposição ao chamado pensamento irracionalista (caracterizando-o, em sua interpretação, Nietzsche e Oswald Spengler), procurou mostrar o caráter científico-filosófico do materialismo histórico no sentido de uma filosofia do progresso humano. Mas é na Alemanha Oriental que se encontra o confronto mais intenso com Nietzsche, ao lado da União Soviética. O objetivo desse

⁶⁷ A Grande Enciclopédia Soviética, em russo: Большая советская энциклопедия, ou БСЭ, transliterado Bolshaya sovetskaya entsiklopediya, é uma das maiores e mais completas enciclopédias em russo e, mesmo, do mundo, tendo sido editada pelo governo soviético de 1926 a 1990 e retomada em 2002 com o título Bolshaya Rossiyskaya entsiklopediya (Grande Enciclopédia Russa).

⁶⁸ Franz Erdmann Mehring (1846 - 1919) foi um publicista, político e historiador alemão. Fez parte do Partido Social Democrata Alemão (SPD), unindo-se, posteriormente à Liga Espartaquista, sendo um de seus principais líderes juntamente com Liebknecht e Rosa Luxemburgo. É autor da biografia Karl Marx: The Story of His Life

⁶⁹ Georgi Valentinovitch Plekhanov (1856- 1918) foi um revolucionário e teórico marxista russo. Ele foi um dos fundadores do movimento social-democrata na Rússia e foi um dos primeiros russos a se identificar como “marxista”. Enfrentou perseguição política, tendo emigrado para a Suíça em 1880, onde continuou a sua atividade política em tentar derrubar o regime czarista na Rússia. Em suas obras *O socialismo e a luta política* e *Nossas diferenças* formulou as bases ideológicas do marxismo russo.

confronto destina-se a uma análise realmente crítica de sua filosofia, a descoberta de seus fundamentos sociais e clássicos e o relato de suas “desastrosas consequências na história alemã”⁷⁰.

Na busca de um real debate impressiona o fato de que a voz de Georg Lukács, que Brobjer entende como carregada por um “ódio trêmulo” (*bebendem Haß*), quase desapareceu completamente na pesquisa Nietzsche, e cujo nome até mesmo começa a desaparecer das bibliografias das literaturas referente a Nietzsche. Brobjer entende que na problemática de diálogos com filosofias não-marxistas, a crítica marxista deveria “evitar avaliações globais e não nuançadas”⁷¹ (IDEM, p. 87). Assim que houverem tentativas de aproximar o nietzschianismo ao marxismo ou abrir o marxismo à aproximação das ideias de Nietzsche, eles as rejeitarão como “revisionistas”. Tentativas de aproximação que Brobjer exemplifica com o problema da alienação, da teoria da emancipação ou do “utopismo da personalidade desenvolvida de forma harmoniosa”, que produziram conexões entre as filosofias de Marx e Nietzsche, e se deram várias vezes nos países da Europa Oriental.

A empreitada mais conhecida desse tipo foi organizada pelo *Zagreber Praxisgruppe veranstaltet*, que realizou um simpósio de Marx e Nietzsche em Belgrado em novembro de 1968, cujo objetivo era livrar Nietzsche da interpretação materialista dialética e descrevê-lo autenticamente como um verdadeiro apologista da liberdade humana. Esta foi, em particular, a posição de Danko Grlić⁷², que, já em 1966, reconhecia que Nietzsche dirigia sua crítica contra os valores de uma cultura hipócrita em nome da chegada de um “novo homem”.

Com base em Nietzsche, Grlić desenvolveu a ideia de antinomia irreconciliável entre criatividade individual e ação coletiva; as duas esferas não são apenas mutuamente excludentes, mas em detrimento da ação coletiva a criatividade individual é mesmo prejudicada. Em seu livro, *Quem é Nietzsche* (no original bósnio *Ko je Niče*), de 1969, Grlić procurou mostrar que Marx e Nietzsche tinham um ponto de partida comum na visão de mundo profética e na ideia de homem autêntico. A ponte ocorre entre um *Übermensch* realizado, que superaria a alienação (no sentido feuerbachiano), sendo designado como aquele que dará de volta o homem real a condição de senhor de si, de

⁷⁰ „Die Aufgaben dieser Auseinandersetzung sind mit den Worten umrissen: „eine wirklich den Kern treffende Kritik seiner Philosophie, die Aufdeckung ihrer gesellschaftlichen und klassenmäßigen Grundlagen und die Abrechnung mit ihren verhängnisvollen Nachwirkungen in der deutschen Geschichte“. (BROBJER, 1981, p. 86).

⁷¹ „die globalen, nicht-nuancierten Einschätzungen vermeiden“.

⁷² Danko Grlić (1923 - 1984) foi um humanista marxista. Grlić iniciou sua carreira acadêmica em 1962, ensinando estética na Academia de Artes de Zagreb. Nasceu em Gračanica, Bósnia Herzegovina, mas se mudou para Zagreb com sua família em 1931. Durante a Segunda Guerra Mundial se juntou à luta antifascista. Apreciava a liberdade acima de tudo, por isso, devido à sua expressão liberal, muitas vezes entrou em conflito com o governo. Lecionou até 1968, quando foi proibido de ensinar na instituição em que se encontrava. Continuou sua carreira acadêmica em 1971, quando se tornou professor na Faculdade de Filosofia da Universidade de Belgrado e, em 1974, mudou-se para a Faculdade de Filosofia de Zagreb, onde foi chefe do departamento de estética até sua morte em 1984. Suas obras selecionadas em quatro volumes foram publicadas em 1988 e, em 1989, uma coleção de artigos em sua homenagem foi publicada em Zagreb, intitulada *The Art and the Revolution*.

modo que o homem finalmente realizará seu poder verdadeiro e real. Nietzsche é encaixado na tradição do humanismo europeu em uma direta contraposição às condenações empreendidas por Georg Lukács. Grlić busca um relacionamento de Nietzsche com Marx em uma nova fase ou sob nova orientação que ele denominou “marxismo criativo”⁷³. É claro que esses esforços não são bem recebidos dentro do marxismo-leninismo.

O humanismo supracitado, que na abordagem de Brobjer é considerado base para a filosofia da burguesia progressista, se trata do humanismo da chamada idade de Goethe. Uma vez que uma das marcas do humanismo é a ideia de uma renovação da cultura e o desenvolvimento harmonioso de todas as potências humanas, aqui se encontra o ponto de partida para o chamado humanismo de Karl Marx, a saber, a sua meta de personalidade humana plena.

Para figuras como Wilhelm Humboldt (1767-1835) e Schiller (1759-1805), exemplos do humanismo mencionado, o pleno desenvolvimento das potências humanas (reconhecidamente em uma base idealista) teria de superar a “alienação” humana. A conexão talvez mais importante entre esse novo humanismo da filosofia alemã e Marx é a sua filosofia da história, que foi concebida pelos pensadores alemães da era de Goethe e até por Lessing como um caminho para um infinito aperfeiçoamento. Direcionamentos para essa concepção vieram de Kant, Schiller, mas também da França por Condorcet (1743-1794), Constant (1836-1891) e Madame de Stäel (1766-1817).

Claro, Nietzsche ocasionalmente fez piada com esta fase da “formação alemã”. Mas, em todos os trabalhos importantes sobre a história do humanismo, ele é homenageado como uma figura notável do movimento humanista, uma vez que, para Brobjer, as ideias básicas do humanismo são constitutivas de sua filosofia. Por outro lado, se Marx está corretamente incluído na corrente humanística da Alemanha, ele novamente se encontra em mais um ponto de possível relacionamento com Nietzsche.

O reconhecimento de que a filosofia de Nietzsche contém elementos de uma verdadeira destruição de ilusões é baseada na importância que o filósofo tem para autores como George Bernard Shaw (1856-1950), Heinrich Mann (1871-1950) e Thomas Mann (1875-1955), que teriam entendido sua doutrina como uma crítica anticapitalista da cultura. Com base nessas características, Nietzsche parece não ser tomado como um pensador conservador, mas que ainda cai sobre a “banalidade da vida burguesa e os preconceitos subjacentes”⁷⁴ (IDEM, p.88). Mesmo essa abordagem não é bem aceita na crítica marxista.

De particular interesse nesse contexto é a avaliação da relação de Nietzsche com o fascismo, que para Lukács tratava-se de uma via direta. Não pode mais ser dito que

⁷³ “Der Brückenschlag wird mit Hilfe der Entfremdungskategorie à la Feuerbach vollzogen und der Übermensch danach als ein Wesen bezeichnet, ‘das dem Menschen aus dem Menschen aus den jenseitigen Entfremdungen den wahren Menschen zurückgeben wird, damit der Mensch endlich seine wahre und wirkliche Kraft erkenne.“. (BEHLER, 1981, p. 88)

⁷⁴ „Plattheit des bürgerlichen Lebens und die ihm zugrunde liegenden Vorurteile“.

Nietzsche é identificado com o fascismo na crítica da Europa Oriental no período correspondente da crítica de Brobjer. Isto não se deve apenas à diferença de nível intelectual entre ele e um Rosenberg, mas, sobretudo, em termos de conteúdo, que são definidos da seguinte forma: Nietzsche, evidentemente, não era um racista no verdadeiro sentido da palavra; Tampouco nacionalista, mas um grande crítico dos “alemães”. Para Brobjer, não há dúvida de que, se ele tivesse conhecido, ele não teria em Hitler, Goebbels (1897-1945), Göring (1893-1946), “os novos senhores da terra”, o *Übermensch* que ele esperava e para quem escreveu. Brobjer, todavia, não rejeita o “papel pioneiro para a ideologia fascista”⁷⁵ (IBIDEM) de Nietzsche, que continua sendo um importante tema de pesquisa, todavia, evidentemente, apropriações ruins e deturpadas não são novidade na história da filosofia.

Brobjer menciona a conferência de um autor, Peter Heller, onde Nietzsche foi descrito como um “proto-fascista” na Berlim Ocidental em 1977, o que foi considerado inaceitável, assim como na Berlim Oriental; no entanto, o debate subsequente é criticado pelo fato de que esse termo ao mesmo tempo deixa de lado o problema da “prudência espiritual” de Nietzsche em relação às ideias-base do fascismo.

Algumas observações sobre Nietzsche na grande enciclopédia soviética são enfatizadas por Brobjer porque expressam uma imagem diferenciada de seu relacionamento com a música clássica, o romantismo e o *Übermensch*. Nietzsche ganha uma espécie de estatura mítica quando se afirma que sua “crítica anarquista da moderna realidade e cultura burguesa” é expressa em um “desespero universal com a vida”⁷⁶ (IDEM, p.89). Entende-se que ele se contrapôs a abordagem positivista no estudo da cultura e da filosofia da Grécia Antiga e desenvolveu “concepções simbólicas” que influenciaram V. Ivanov⁷⁷, A. Belyi⁷⁸ e V. Brjusov⁷⁹.

Objetivando expor traços mais claros e detalhados de como Nietzsche é compreendido na Europa Oriental, Brobjer descreve brevemente a história da crítica

⁷⁵ „Wegbereiterrolle für die faschistische Ideologie“.

⁷⁶ „anarchistische Kritik der modern bürgerlichen Realität und Kultur“ in einer „universellen Verzeiflung am Leben“ zum Ausdruck komme

⁷⁷ Viacheslav Ivanovich Ivanov (1866 – Roma, 1949) foi um poeta, tradutor e crítico literário russo. Seu nome ficaria na história da literatura russa como o do principal teórico do simbolismo. Escreveu poesias como *Trombeta ardente*, *Transparência* e *Doce mistério*; tragédias como *Tântalo* e *Prometeu* e ensaios críticos como *Vigília das estrelas* e *Coisas da pátria e do universo*. A importância de Ivanov consiste em ter procurado superar o individualismo tradicional dos simbolistas mediante uma espécie de comunhão entre o individual e o coletivo. Ivanov emprega em seus poemas o nós no lugar do eu. Sua escrita enfatiza o aspecto religioso e místico da poesia e entende o poeta como um sacerdote, um mágico e criador da vida.

⁷⁸ Andrei Belyj era o pseudônimo de Boris Nikolaevich Bugaev (1880 - 1934), foi um romancista, poeta, teórico e crítico literário do simbolismo russo. Foi um dos precursores do Cubofuturismo (principal escola do futurismo russo, que misturou elementos cubistas e futuristas à pintura e poesia de tendência neo-primitivista desenvolvidas na Rússia até 1912). Famoso pelo romance *Petersburgo*, considerado por Nabókov uma das quatro maiores obras do século.

⁷⁹ Valery Yakovlevich Bryusov (1873 - 1924) foi um poeta russo, escritor de prosa, dramaturgo, tradutor, crítico e historiador. Também um dos membros principais do movimento simbolista russo. Seu trabalho mais notável foi *O anjo de fogo*.

marxista nesse cenário, que se desenvolveu a partir da primeira declaração de Franz Mehring sobre a temática em 1891. Mehring é prestigiado como aquele que introduziu o método histórico-materialista na crítica literária e é considerado o primeiro a ter realizado uma análise da filosofia de Nietzsche a partir de uma base marxista. Sua crítica literária foi expressa no livro *Die Lessing-Legende* de 1893, pouco depois da publicação deste trabalho, Friedrich Engels escreveu na famosa carta de 14 de julho de 1893 a Mehring⁸⁰ uma advertência contra uma concepção dialética vulgar de uma relação de causa e efeito⁸¹, no sentido de cair em um determinismo econômico. Engels refere-se à convicção de Mehring de que o modo de produção da vida material determina o processo da vida artística, ponto em que Lukács, posteriormente, com veemência, dirigiria críticas contra Mehring. O renascimento de Mehring na Alemanha Oriental após a Segunda Guerra Mundial levou ao fato de que ele torna-se a fonte mais importante da crítica Nietzsche na Europa Oriental. Enquanto Nietzsche foi marcado por Lukács como um filósofo do fascismo, Mehring o tomou como o “filósofo do Grande Capítulo”⁸² (IDEM, p. 92), Nietzsche como um divisor de águas e arauto da nova fase do capitalismo e dos problemas burgueses, que passa a ser o fator decisivo na crítica marxista a Nietzsche do contexto da Europa Oriental.

Tão forte quanto a indignação em Mehring sobre o “amoralismo” de Nietzsche foi o reconhecimento do seu intelecto crítico e senso psicológico; ele também sabia como distinguir entre o jovem Nietzsche e o tardio. Mehring entende que aqui estaria, resgatando uma leitura de Montinari, uma das abordagens para uma recepção positiva de Nietzsche pelo marxismo. Lukács até mesmo acusa Mehring de ter afirmado certa vez que Nietzsche é uma espécie de preparação para jovens intelectuais da classe burguesa se tornarem socialistas. Além de Mehring, destacam-se os nomes de intelectuais socialistas como Kurt Eisner⁸³ e Erich Mühsam⁸⁴ nessa recepção positiva inicial⁸⁵.

⁸⁰Publicada pela primeira vez de forma abreviada no livro de Franz Mehring *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie*, vol. III, Stuttgart – 1898, e, na íntegra, em russo, nas Obras de Marx e Engels, primeira edição, vol. XXIX, 1946. Disponível online, texto integral em português, em:

https://edisdisciplinas.usp.br/pluginfile.php/285953/mod_resource/content/1/Aula%203%20texto%202.pdf

⁸¹ “Está aqui subjacente a representação não-dialéctica ordinária de causa e efeito como polos rigidamente contrapostos um ao outro, o absoluto esquecimento da ação recíproca. Os senhores esquecem, frequentemente, quase de propósito, que um momento histórico, logo uma vez posto no mundo por outras causas, finalmente econômicas, reage também sobre aquilo que o rodeia [Umgebung] e pode mesmo retroagir sobre as suas causas.” p. 6

⁸² „Philosophen des Großkapitels“.

⁸³ Kurt Eisner (1867 — 1919) foi um político social-democrata alemão tomado como exemplo de uma autoridade carismática por Max Weber. Organizou a revolução que derrubou a monarquia da Baviera. Declarou a Baviera como um estado livre e republicano em 9 de novembro de 1918 se tornando o primeiro premier republicano da Baviera. Ainda que de inclinação socialista, Eisner esclareceu que a República Socialista da Baviera seria diferente da Revolução Bolchevique na Rússia e que as propriedades privadas seriam protegidas pelo novo governo.

⁸⁴ Eric Mühsam (1878 -1934) foi um ensaísta, poeta e dramaturgo anarquista judaico-alemão. Ascendeu dentro da esquerda europeia após a Primeira Guerra Mundial, tornando-se um dos principais líderes dentro das estruturas conselhistas da República Soviética da Baviera. Condenou de forma veemente o nazismo e satirizou Hitler em muitas de suas obras. Foi preso sob acusações desconhecidas. Joseph Goebbels o considerou um “judeu subversivo”. Por dezessete meses, Mühsam esteve preso nos campos

A visão de Nietzsche como marco de uma nova fase do capitalismo desenvolvida por Mehring encontra eco no livro do feuerbachiano Julius Duboc⁸⁶ *Jenseits vom Wirklichen* de 1896. Brobjer descreve que partindo de um ponto de vista feuerbachiano, isto é, de uma “base antropológica”, Duboc elabora um esboço histórico dos três filósofos da burguesia alemã, isto é, Schopenhauer, Eduard von Hartmann⁸⁷ e Nietzsche. De fato, Mehring vê três fases características da burguesia representada nesses filósofos: O “pessimismo mundano” de Schopenhauer corresponde ao tempo após o fracasso da revolução e expressou a ideia de que os homens teriam que viver em um mundo miserável e de acordo com leis naturais de exploração inalteráveis. Este é o momento de um “humor lamentável”, no qual Schopenhauer tornou-se o “filósofo do espírito filisteu orientado para a pensão”⁸⁸ (IBIDEM). Edward von Hartmann, por sua vez, representa a completa rendição da consciência de classe burguesa, acrescentando que o pessimista é perfeitamente capaz de levar consigo as coisas boas do mundo, desde que o fizesse com silenciosa submissão de resignação e luto contínuo. E Nietzsche representa, nessa linha temporal, a filosofia do progresso do “capitalismo explorador”, a era dos cartéis e trustes, a superação do pensamento e desenvolvimento nacional.

Nesta visão, Nietzsche representa a filosofia do "capitalismo explorador", que encontra sua contraparte na abolição do governo de pequenos Estados alemães, na superação do pensamento nacional e no desenvolvimento em direção à "era dos cartéis e trustes"⁸⁹. (IBIDEM).

de concentração em Sonneburg e em Brandenburg. Sendo depois transferido para o campos de concentração em Oranienburg onde foi torturado e assassinado pelos guardas.

⁸⁵ Montinari traz esses acréscimos no debate sobre o artigo de Behler: “So stark auch Mehrings Entrüstung über den Amoralismus Nietzsches war, so hat er doch dessen kritischen Intellekt und das psychologische Gespür anerkannt; auch zwischen dem frühem und dem spätem Nietzsche Wußte er zu unterscheiden. Hier liegen bereits für eine positive Rezeption Nietzsches durch den Marxismus, die es aber beinahe zu selben Zeit auch in anderen Ländern und danach immer wieder gegeben hat (...) Übrigens wirft Lukács sogar Mehring vor, daß er einmal behauptet habe, Nietzsche sei für junge Intellektuelle aus der bürgerlichen Klasse eine Art Vorbereitung zum Sozialist-Werden” (citado em BROBJER, 1981, p. 102).

⁸⁶ Karl Julius Duboc (1829 -1903) foi um filósofo alemão (pseudônimo Julius Lanz), irmão do escritor e pintor Charles Edouard Duboc, estudou em Leipzig, Gießen e em Berlim. Foi aluno de Ludwig Feuerbach. Em seus escritos filosóficos, ele professou uma ética ateísta e se voltou contra o pessimismo de Schopenhauer. Assim como o ateísmo, o monismo evolutivo, e a doutrina de que o prazer é o fim de toda atividade humana são recorrentes em seus escritos filosóficos. Também publicou obras históricas, além de ensaios e novelas.

⁸⁷ Filósofo alemão (1842-1906), parte do exame dos resultados das ciências naturais tomando como a indução como método, Hartmann encontra a explicação dos fenômenos da natureza, e especialmente dos fenômenos orgânicos, na tese de um inconsciente criador do mundo, elemento ativo e cego. Análogo à ideia absoluta de Hegel e à vontade absoluta de Schopenhauer, seria, no entanto, anterior e mais abrangente que a ideia e a vontade, que constituiriam, justamente, seus atributos. O inconsciente é o incondicionado, o que não pode explicar-se por meio de nenhuma relação, é o absoluto. Terá papel importante na hipótese de linguagem como anterior à consciência em Nietzsche.

⁸⁸ „Philosoph des rentenbeziehenden Spießbürgertums“.

⁸⁹ Nietzsche vertritt in dieser Sicht vom Fortgang der Zeiten die Philosophie des „ausbeuterischen Kapitalismus“, die politisch in der Beseitigung des deutschen Kleinstaatwesens, der Überwindung des nationalen Gedankens und der Entwicklung auf das „Zeitalter der Kartelle und der Trusts“ hin ihre Entsprechung finden soll.

Um cenário onde seria criada uma nova casta que governaria toda a Europa, que seria “igual” em Londres, Roma, Madri e Moscou; sem entender esse contexto, Nietzsche teria “reminiscências” e nostalgias artísticas e literárias, dourando tais figuras com nomes esplêndidos, “*Übermensch*”, “espíritos livres” e “bons europeus” como contraposição e salvação diante de uma época decadente.

Nietzsche, segundo a leitura de Mehring, começou a justificar a moralidade de classe do capitalismo em seu estágio atual e a superar as barreiras que a respeitabilidade pequeno-burguesa e burguesa ainda impunham. Para esse propósito, ele escreveu seu próprio livro para provar que o engenheiro do *Übermenschen* capitalista não conhecia a diferença entre o bem e o mal. Mehring chama esse tipo de „*Übermensch*” também „*Börsenjobber*” (corretor/empreiteiro) e „*Reptile*“, enquanto ele o associa a pessoas como os Rothschild. Nessa interpretação Nietzsche não estava preocupado com os povos ou com pessoas que consideram benevolência, diligência, temperança, modéstia, tolerância como suas qualidades, mas aquelas às quais pertence o caráter explorador, entendidas como as verdadeiras formas orgânicas da vida. No entanto, Nietzsche foi não só o arauto, mas também uma vítima do capital para Mehring, pois, sendo ele um espírito profundo, fino e rico, ele sentiu com horror a miséria ilimitada produzida pelo capitalismo, mas não encontrou na miséria de hoje, a esperança do amanhã.

Pois, como um "espírito fino e rico", ele sentiu "com horror e estremecimento" a "miséria ilimitada" produzida pelo capitalismo, mas não "na miséria de hoje, a esperança do amanhã". (IDEM, p. 93)⁹⁰.

O livro *Tropami Zaratustry (Auf den Spuren Zarathustra)*, no original em Russo Тропами Заратустры (algo como Caminhos de Zarathustra) de 1971 de autoria de Stefan Fedorovich Oduév é descrita por Brobjer como a publicação mais extensa sobre Nietzsche no período que em questão. Este trabalho também apareceu em uma adaptação na Alemanha Oriental em 1977 e marca a fase que Brobjer analisa na ocupação com Nietzsche, em que se enfatizou incansavelmente o papel principal desse filósofo para a fundação da moralidade do capitalismo monopolista imperialista e dos “senhores da terra”. Além dessa tese basilar, Oduév, nas partes mais longas de seu livro, busca uma tarefa adjetivada por Brobjer como “extraordinariamente pedante” („*ungemein pedantische*“ – IDEM, p. 94) e prolongada de encontrar as consequências do pensamento de Nietzsche na filosofia alemã com Dilthey (1833-1911), Simmel (1858-1918), Scheler (1874-1928), Spengler (1880-1936), Klages (1872-1956), Löwith (1897-1973), Fink (1905-1975), Jaspers (1883-1969), Heidegger (1889-1976) e Bollnow (1903-1991).

A crítica direcionada a Nietzsche, na Alemanha Oriental no período descrito por Brobjer, é particularmente caracterizada por, seguindo a chamada tradição humanista da filosofia alemã, se opor fortemente ao suposto anti-humanismo de Nietzsche.

⁹⁰ Denn als ein „fein und reich angelegter Geist“ aber „mit Abscheu und Graussen“ das vom Kapitalismus erzeugte „grenzenlose Elend“ empfunden, freilich nicht „in dem Elend von heute die Hoffnung auf morgen zu entdecken vermocht“.

Entende-se que em Nietzsche há uma dissipação do humanismo burguês clássico e sua ideia de homem, lhe atingindo em todos os elementos básicos, a preocupação com os povos, sua dignidade, seu trabalho e suas obras, o respeito pelos direitos e os deveres humanos e a ideia de paz entre os povos. Nietzsche é visto como alguém que rejeita a ideia de progresso e qualquer visão otimista do poder criativo do homem, assim como a habilidade humana de compreender o mundo e mudá-lo para algo melhor, bem como a estima pela razão, pelo conhecimento e seus resultados. Ironicamente, Nietzsche é tomado como aquele que se opõe à convicção da capacidade de educar para o aperfeiçoamento do homem. Também é entendido como um opositor das exigências de bondade, justiça, tolerância, compaixão, amor da humanidade e fraternidade entre as pessoas. Isso é claramente ilustrado pela seguinte citação de Heinz Malorny que Brobjer faz:

A rejeição de Nietzsche em relação ao humanismo burguês clássico e sua imagem do homem é total, trata-se, literalmente, de todos os elementos básicos: a valorização do homem e sua dignidade, seu trabalho e suas obras, o respeito pelos direitos humanos e os deveres humanos, a ideia de paz entre os povos. Nietzsche rejeita a ideia de progresso e otimismo do conhecimento, a visão otimista do poder criativo do homem, a habilidade humana de reconhecer o mundo e mudá-lo para melhor, e a estima, resultante da razão, pelo entendimento e pela ciência. Ele se opõe à convicção da capacidade de educar (*Bildung*) e competências parentais (*Erziehungsfähigkeit*), para a perfeição do homem, para o ideal educacional do desenvolvimento harmonioso da personalidade. Finalmente, ele também combateu as exigências de bondade, justiça, tolerância, compaixão, amor da humanidade e fraternidade entre as pessoas nas suas interações, após a contenção e a sublimação de impulsos e afetos. (IDEM, p. 95)⁹¹.

Evidentemente, Brobjer não se limita a registrar tais reações a Nietzsche simplesmente como se todas fossem contribuições para a compreensão de Nietzsche ou sua definitiva recepção no século XX. Sem dúvida alguma, um exame crítico dos argumentos apresentados aqui revelaria uma grande parte deles como infundada e insustentável. Isso se aplica, acima de tudo, aos que estão levando Nietzsche a uma posição extremada, de modo superficial fazendo de suas expressões performáticas, caricaturas e encenações, bem como suas autodesignações (como “dinamite”, “anticristão”) o “verdadeiro” Nietzsche.

⁹¹ Nietzsches Ablehnung des klassischen bürgerlichen Humanismus und seines Menschenbildes ist total, sie betrifft buchstäblich alle Grundelemente desselben: die Hochschätzung des Menschen und seiner Würde, seiner Arbeit und seiner Werke, die Achtung des Menschen als Selbstwert und Selbstzweck, die Achtung der Menschenrechte und Menschenpflichten, die Idee des Friedens zwischen den Völkern. Nietzsche verwirft den Fortschrittsgedanken und den Erkenntnisoptimismus, die optimistische Sicht der Schöpferkraft des Menschen, die menschliche Fähigkeit, die Welt zu erkennen und zum Besseren zu verändern, und die daraus entspringende Hochachtung von Verstand, Vernunft und Wissenschaft. Er wendet sich gegen die Überzeugung von der Bildungs – und Erziehungsfähigkeit, von der Perfektibilität des Menschen, gegen das Bildungsideal der allseitigen, harmonischen Entwicklung der Persönlichkeit. Schließlich bekämpft er auch die mit alledem zusammenhängenden Forderungen nach Vermenschlichung der gesellschaftlichen Beziehungen, nach Güte, Gerechtigkeit, Toleranz, Mitleid, Menschenliebe und Brüderlichkeit der Menschen im Verkehr untereinander, nach Zügelung und Sublimierung der Triebe und Affekte.

A ideia de que a “linguagem mítica” e repleta de metáforas usada por Nietzsche fornece um modelo teórico para a apologética indireta da ordem mundial capitalista e da escravidão imperialista, bem como toda a argumentação sobre o “capitalismo monopolista” pode, para Brobjer, ser transposta porque “se baseia em uma interpretação não-dialética e unilateral”⁹² (IBIDEM), sendo aplicável a inúmeros conceitos que são, simplesmente, empurrados de forma grosseira para o econômico e sociológico. A orientação da crítica ideológica alemã oriental, para Brobjer, exprime-se na crença de que todo desenvolvimento do pensamento ocidental é representado por Marx e Nietzsche no século XIX, caindo em uma simplificação maniqueísta e negligente. O significado real de Nietzsche na crítica ocidental moderna, dentro da estreita interpretação alemã oriental, sua contribuição filosófica nos campos da epistemologia, ontologia, lógica, ética, seu papel influenciador em psicologia, sociologia, história, direito, hermenêutica literária, filosofia da linguagem, linguística, e em metaética são, portanto, apenas desvios.

Brobjer entende que dentro da crítica supracitada o ponto mais difícil e crucial a ser discutido são os argumentos contra o amoralismo de Nietzsche, contra seus “paroxismos”, seus sintomas e ataques que se manifestam com mais intensidade contra os “doentes e fracos” que devem “perecer”. Também os comentários de Nietzsche sobre as mulheres e as frases dirigidas contra o humanismo moderno também fazem parte desse contexto. O próprio Brobjer reconhece que não se pode evitar ou negligenciar tais ideias atribuindo-lhes como fundamento a “obstinação genial” de Nietzsche ou derivando do “papel experimental” de seu pensamento⁹³.

Pode-se argumentar que o confronto de Nietzsche com Sócrates/Platão (428/42-348/347 a.C) e a tradição humanista decorre de um desafio honesto, uma atitude de caráter agonístico, que, em última instância, serve como uma forma de purificação crítica dessas ideias⁹⁴ (IBIDEM); que ele ousadamente se opõe à inconformidade da teoria e da prática; que representa um pensamento experimental, perspicaz, em perpétuo conflito que expressa uma multidão de vozes, que se cancelam mutuamente; que o seu jogo interminável de máscaras, encenações, performances e gestos revelam uma total dialética em que, por exemplo, sua luta contra o cristianismo é tanto o resultado de seu próprio cristianismo como sua raiva contra os doentes e os fracos é manifestação de uma crueldade dirigida contra si mesmo em argumentos sempre autorreferenciais que diferenciam-se em si mesmos, fazendo de Nietzsche, como o próprio denominou, uma “nuance”⁹⁵. Autoreferencialidade obrigatória por uma questão de honestidade intelectual, autocompreensão e conquista de si mesmo.

As muitas afirmações de Nietzsche, no entanto, deixam um sentimento de insatisfação apesar das interpretações mencionadas. Em vista da profunda indignação

⁹² „weil es auf einer undialektische und einseitigen Interpretation beruht“.

⁹³ „Man kann diese Ideen nicht damit umgehen, daß man sie Nietzsches „genialen Eigensinn“ zuschreibt oder aus seiner „Versucherolle herleitet“ (IDEM, p.96).

⁹⁴ „einer kritischen reinigung dieser Ideen dient“.

⁹⁵ “(...)eu sou uma *nuance!*” . EH, O caso Wagner, § 4.

moral na crítica a Nietzsche da Europa Oriental, Brobjer recomenda preservar um espírito crítico para essas interpretações⁹⁶.

Brobjer endossa a ideia de que se há um uso proveitoso da recepção que é realizada nessa imagem de Nietzsche, então, essa seria, principalmente, a ênfase nos aspectos questionáveis de seu pensamento. Brobjer ressalva, portanto, que existem consideráveis distinções da recepção de Nietzsche na Europa Oriental em relação à recepção lukácsina. Sendo as diferenças consideráveis mais importantes do que as semelhanças, embora em uma avaliação geral de Nietzsche no mundo da Europa Oriental, especialmente na Alemanha Oriental, houvesse uma rejeição indomável de suas posições filosóficas.

As diferenças mais importantes entre a crítica oriental e a crítica de Lukács podem ser resumidas em três pontos principais:

Primeiramente, Nietzsche já não é equiparado ao fascismo de Hitler e Mussolini, como Lukács tinha feito. A abolição de Nietzsche do fascismo de Hitler baseia-se não apenas em circunstâncias acidentais, como melhor percepção estética e grande sensibilidade filosófica por parte de Nietzsche, mas em diferenças de caráter, na medida em que os crimes cometidos pelo fascismo nas obras de Nietzsche não têm fundamentos.

Em segundo lugar, Nietzsche já não é considerado um expoente do fascismo, mas do imperialismo e da moral imperialista, o que altera o argumento do âmbito político para o econômico e moral. Apesar de toda a rejeição que se conecta a ele, Nietzsche não é, contudo, “deixado à direita” e negligenciado, mas considerado como um assunto de debate sério.

Em terceiro lugar, o tom do argumento também mudou consideravelmente, e passou do que Brobjer chamou de “estilo vulgar de Lukács”⁹⁷ (IDEM, p. 97) para um debate factual, referindo-se principalmente à Alemanha Oriental. O livro de Oduév é considerado por Brobjer “verborrágico e incrivelmente chato”⁹⁸ (IDEM). A mudança trazida com o livro, contudo, pode ser geralmente interpretada como um retorno, por assim dizer, para uma posição anterior a Lukács, na qual o feuerbachiano Duboc opera fortemente, partindo da “base antropológica” e do aspecto “humanista” no confronto com Nietzsche. A mudança pode ser definida como um retorno para a posição desenvolvida por Franz Mehring. Uma mudança considerável na paisagem mental parece ser particularmente marcada aqui, o que, claro, é leve, se for colocado em um contexto maior, uma vez que a tendência fundamental, ou seja, a condenação de Nietzsche permanece.

⁹⁶ „ Angesichts der tiefen moralischen Entrüstung in der osteuropäischen Nietzschekritik empfiehlt es sich, für diese Interpretationsversuche einen kritischen Geist zu bewahren“ (BROBJER, 1981, p. 95).

⁹⁷ „vulgären Stil von Lukács“.

⁹⁸ „geschwätzig und auf atemberaubende Weise langweilig“.

Embora a visão marxista seja, geralmente, a unilateral e distorcida ideia de Nietzsche como protagonista da filosofia burguesa moderna, existem diferenças, ainda que dentro de um olhar crítico e antagônico. Especialmente nas nuances proliferadas pela teoria cultural, a estética e as ciências literárias, que em geral definiram o entendimento de Nietzsche na RDA e que cada vez mais começavam a “apreciar” criticamente aquela que era tida como a filosofia mais importante ao lado da teoria marxista histórico-materialista conforme traz Renate Reschke no debate sobre o artigo de Brobjer⁹⁹. O fato de os estudos literários marxistas terem abordado o problema de Nietzsche por muito tempo, obviamente é uma questão de particular importância.

Reschke menciona, brevemente, no debate com Brobjer um ponto de grande interesse para a pesquisa da recepção socialista da filosofia de Nietzsche, todavia, sem dar maiores detalhes, afirmando que há que se ressaltar uma certa influência de Nietzsche na força de trabalho organizada, sindical e social-democrata no início do século. Influência que oscilava entre grande interesse e total rejeição e possibilitou um processo de "autoconscientização" proletária de sua filosofia e em que fica claro porque e em que aspectos o proletariado, um aparente “adversário” direto de sua filosofia, poderia se beneficiar do pensamento de sua filosofia, não apenas como um “negativo”, como visão oposta, mas até mesmo a partir da sua perspectiva. A base desse fato mencionado por Reschke é a sociologia empírica das investigações de Adolf Levenstein¹⁰⁰ sobre as condições de vida e os hábitos culturais dos trabalhadores na moderna empresa em grande escala.

E deve-se ressaltar que a influência de Nietzsche na força de trabalho organizada, sindical ou social-democrata no início do século, que até então tinha sido ignorada ou subestimada, movia-se entre o fascínio e a rejeição e, ao mesmo tempo, formou os momentos de um processo “de tomada de consciência” de sua filosofia pelo proletariado histórico-social, um adversário, e em que fica claro por que e em que lugares poderia se beneficiar da filosofia de Nietzsche, não apenas como uma folha de contraste, mas a partir do seu ponto de vista.¹⁰¹ (IDEM, p. 99).

O aspecto primordialmente crítico-cultural da filosofia de Nietzsche ganha importância na interpretação marxista (enquanto conexão produtiva da crítica radical da sociedade regressiva vigente e da sua utopia humanista) e para a autocompreensão da sociedade socialista, pela consciência de seu ser histórico e sua conexão com toda a

⁹⁹ „das in zunehmendem Maße die bedeutendste Philosophie nach/neben der Marx'schen Theorie historisch-materialistisch kritisch zu würdigen beginnt.“ IDEM, p. 98

¹⁰⁰ Adolf Levenstein. (1870-1942) foi um sociólogo alemão, nascido em Berlim, de origem judia. De 1908 a 1914, expôs através de publicações a questão do trabalho dentro da produção moderna em larga escala e os seus efeitos psicofísicos sobre os trabalhadores. Levenstein estava interessado na situação psíquica do trabalhador - sua relação consigo mesmo, com a vida e com a comunidade. *Die Arbeiterfrage* é sua magnum opus.

¹⁰¹ Und es ist zu verweisen auf eine bislang nicht berücksichtigte oder unterschätzte Wirkung Nietzsches in der organisierten - gewerkschaftlichen oder sozialdemokratischen - Arbeiterschaft am Jahrhundertbeginn, die sich zwischen Faszination und Ablehnung bewegte und zugleich Momente einer „selbstbewußten“ Verarbeitung seiner Philosophie ausbildete, die aktuell von Belang sind und an denen einsichtig wird, warum und an welchen Stellen der historisch-soziale Gegenspieler Proletariat von der Philosophie Nietzsches profitieren könnte, nicht nur als Kontrastfolie, sondern von der Sache her.

história cultural anterior e para a compreensão das contradições específicas do século XX. Reschke ainda menciona um livro de um autor chamado Masek, *De la Apollo la Faust*, que realizaria essa aproximação.

Reschke afirma que na RDA haviam abordagens positivas que vão além do que foi expresso no artigo de Brobjer. Afirma também que na crítica marxista ocorrem repetidamente expressões positivas sobre Nietzsche. Nesse contexto, o programa cultural de Nietzsche pode ter se tornado, pelo menos parcialmente, algo como uma utopia de estados não alienados¹⁰² (IDEM, p. 100), como uma tentativa teórica de autoafirmação da subjetividade humana, e como uma reapropriação da sociabilidade e “sensualidade” humana suprimida dentro da moral cristã¹⁰³ (IBIDEM). O que Rescher entende como uma leitura que possa trazer os elementos “emancipatórios” do modelo de pensamento de Nietzsche às considerações necessárias do desenvolvimento cultural futuro. Tais ideias tomam forma no processo da recepção marxista de Nietzsche e descrevem o exame crítico do assunto. Sem superestimar tais abordagens, elas são, no entanto, uma expressão dos pequenos primeiros passos para abolir as consequências de negligências e de uma disputa permanente.

O próprio Brobjer em resposta reconhece que dentro do quadro do marxismo da Europa Oriental, sempre houveram tentativas de dar um tributo positivo a Nietzsche e até a uma aproximação entre Nietzsche e Marx. Que ele, inclusive, menciona quando fala de Danko Grlić. Brobjer chama a atenção para o fato de que, assim como em Grlić, seja, novamente, uma tentativa feita fora da Alemanha, onde o entendimento de Marx é considerado mais aberto do que nas interpretações redutoras e sistemáticas da Alemanha Oriental. Brobjer ainda afirma que nas universidades americanas não ocorre uma objeção às aproximações entre os autores em questão.

Meus jovens colegas de universidades americanas não têm objeção a palestras ou seminários com títulos como "Marx, Nietzsche e o problema da alienação humana" ou "Marx e Nietzsche: o assalto à moral cristã-burguesa". (IDEM, p. 101)¹⁰⁴.

De mesmo modo liberal em países fora da Alemanha é tratada a visão da relação entre Marx e os românticos, que estão interligados, conforme Brobjer exemplifica, pelo fato de que o conceito de mundo mecanicista e estático do século XVIII foi superado por uma inter-relação ativa e dinâmica entre o mundo e o homem. No período romântico e, principalmente, em Feuerbach, estão os pontos de partida mais fecundos para um debate produtivo sobre as relações entre Marx e Nietzsche.

No período romântico e acima de tudo em Feuerbach, acredito que os pontos de partida mais férteis para um debate produtivo sobre as relações entre Marx e Nietzsche - um debate que, em minha opinião, é

¹⁰² „werden als Utopie nichtentfremdeter Zustände“.

¹⁰³ „werden als Utopie nichtentfremdeter Zustände, als theoretischer Versuch der Selbstbehauptung menschlicher Subjektivität, als Antizipation einer wieder anzueignenden Sinnlichkeit und Sozialität“.

¹⁰⁴ Meine junge Kollegen an amerikanischen Universitäten haben durchaus keine Bedenken, Vorlesungen oder Seminarübungen abzuhalten mit Titeln wie „Marx, Nietzsche, and the Problem of Human Alienation“ oder „Marx and Nietzsche. The assault on Christian-Bourgeois Morality“.

uma das tarefas filosóficas mais importantes do nosso tempo¹⁰⁵.
(IBIDEM).

O próprio Brobjer afirma já ter participado de uma oficina onde um crítico literário de Moscou, A. S. Dmitriev, em 1977, desenvolve um ensaio pioneiro sobre a importância do romantismo alemão para o patrimônio cultural socialista, no qual também expressou uma recepção positiva de Schopenhauer e Nietzsche como continuadores do romantismo de Jena.

Brobjer demonstra estar convencido de que, se considerarmos a temática de Nietzsche e do socialismo ou de Nietzsche e o marxismo numa base que não seja apenas a estreita das fontes alemãs, incluindo Lukács, se chegaria a resultados bastante surpreendentes sobre tais relações. Desde o final do século XIX até os dias de hoje, sempre houveram jovens pensadores revolucionários que foram atraídos para Marx e Nietzsche ao mesmo tempo, e isso é natural, porque são dois filósofos desafiadores com muitos pontos de interesse em comum.

Muitos intelectuais que se voltaram para Marx foram sob o feitiço de Nietzsche, e foi na atmosfera da Rússia no início do século XX que surgiu o assunto do “marxismo nietzschiano” pela primeira vez. Bogdanov¹⁰⁶ é mencionado como um dos principais representantes deste desenvolvimento. Essa fase da recepção de Nietzsche deveria ser explorada incondicionalmente para se opor à visão persistente de que não poderia haver linhas de comunicação entre Marx e Nietzsche.

Brobjer conclui que as possíveis conexões entre as posições filosóficas de Friedrich Nietzsche e Karl Marx são oriundas do problema de alienação, da teoria da emancipação, da ideia de uma personalidade humana plenamente desenvolvida e da necessidade de desenvolvimento da criatividade individual e que remonta ao começo da disputa socialista com Nietzsche.

Verificou-se que essas tentativas emanam do problema de alienação, da teoria da emancipação, da ideia da personalidade humana plenamente desenvolvida e da necessidade da criatividade individual do homem e remontam ao começo da disputa socialista com Nietzsche¹⁰⁷. (IDEM, p. 109)

¹⁰⁵ In der Romantik und vor allem in Feuerbach liegen meiner Ansicht nach die fruchtbarsten Ansatzpunkt für eine produktive Debatte über die Zusammenhänge von Marx und Nietzsche – eine Debatte, die meiner Ansicht nach zu den bedeutendsten philosophischen Aufgaben unserer Zeit gehört.

¹⁰⁶ Alexander Aleksandrovich Bogdanov (1873-1928) foi um filósofo, economista, médico, escritor de ficção e revolucionário bielo-russo. Alexander Bogdanov foi um bolchevique, tendo se unido ao partido em 1903. Em 1909, porém, foi expulso, após divergências teóricas. Ele sustentava que o partido só poderia trabalhar através de organizações ilegais (devido à supressão dos partidos políticos durante este período). Após 1911, do ativismo político passa a escrever sobre filosofia, cultura e economia. Não volta a fazer parte do partido, porém se torna um dos líderes e organizadores do Proletkult. Em 1921 deixa definitivamente a política, dedicando-se inteiramente a ciência. Também desempenhou importante papel no que diz respeito produção literária, principalmente no campo da ficção científica.

¹⁰⁷ Dabei wurde festgestellt, daß diese Versuche von der Entfremdungsproblematik, der Emanzipationstheorie, der Idee der voll entwickelten menschlichen Persönlichkeit und dem Bedürfnis

Em contraste com esta abertura dialógica, a atitude da filosofia marxista-leninista, no geral, em relação a Nietzsche, expressada acima em todas as declarações da Alemanha Oriental e no livro de Oduév, é implacavelmente negativa, embora reconheça o grande valor da filosofia nietzschiana. O horizonte que se busca deve permitir olhar além de uma redutora perspectiva marxista-leninista.

Expostos os motivos da construção dessa intrincada e antagonista relação entre os autores em questão e partindo da importância que Brobjer atribui à continuação do debate Nietzsche-Marx tentando fugir das interpretações redutoras (como adjetivou Brobjer) herdadas da tradição alemã, arrisca-se um diálogo. Para apontar o encontro do ponto em comum dentro da análise das doutrinas políticas modernas, antes de tudo, é necessário compreender claramente como Nietzsche recebe a política moderna em sua filosofia.

Após esse mapeamento que torna mais claro os contornos da apreensão que Nietzsche detinha do pensamento de Marx e das linhas gerais do marxismo, torna-se possível uma tentativa de construção dialógica (ainda que pela via do confronto, em uníssono com um horizonte agonístico); que mostre onde uma perspectiva situa-se em relação à outra na conjuntura de seus respectivos pensamentos, apontando as críticas, os deslizamentos interpretativos, complementações que um viés pode oferecer ao outro enquanto chave de leitura da realidade, falhas e lacunas, bem como possíveis aproximações (especificamente no que diz respeito ao legado político moderno, essencialmente democracia e suas derivações).

2. Nietzsche e a *décadence* nos ideais da modernidade política; *Perspectivismo, pequena e Grande Política*.

Em termos específicos, trata-se de estruturar a pesquisa em relação a Nietzsche em três eixos: 1) analisar a ideia de *perspectivismo* em Nietzsche e sua estreita relação com a ideia de renúncia de uma perspectiva soberana e fundamentação de seu ideal de *Grande Política*; 2) explicar a oposição nietzschiana entre *pequena política* (onde situam-se os ideais políticos modernos de igualitarização, democracia e socialismo em suas diferentes formas, incluso o socialismo de matriz marxiana) e *Grande política* (o contradiscurso nietzschiano); e 3) articular o conceito de *perspectivismo* com a *Grande política* e a demanda pelos “filósofos legisladores”; Com fim de trazer à tona as críticas de Nietzsche ao cenário político e as perspectivas oriundas da modernidade e expor a

nach individuellem Schöpfertum des Menschen ausgehen und bis in die Anfänge der sozialistischen Auseinandersetzung mit Nietzsche zurückreichen.

relação dessas diretamente com a perspectiva unilateral de um projeto civilizatório cristão e o ideal heurístico nietzschiano de contraposição.

Embora existam discrepâncias na pesquisa em torno do significado de perspectivismo na pesquisa Nietzsche, podemos tomar como ponto central, segundo o verbete de Jakob Dellinger, como sendo “o ponto nevrálgico do perspectivismo de Nietzsche [...] a rejeição da concepção de verdade objetiva, independente de interpretação e interesse” (NIEMEYER(org.), 2014, p. 441, verbete de Jakob Dellinger). Todo conhecer é um produto interpretativo e temporal, sendo assim não é possível a reivindicação de um espaço transcendental ou olhar privilegiado. Os próprios conflitos inerentes à obra de Nietzsche podem ser entendidos como parte do perspectivismo.

O perspectivismo nietzschiano parte da concepção de que há apenas um ver perspectivo, apenas um conhecer perspectivo e parcial, tendo um sentido totalmente interpretativo ligado a carências, disposições, afetos e interesses. Dessa maneira o mundo não é guardador de um sentido derradeiro, mas de inúmeros. Os ditos “fatos”, portanto, sempre deparam-se com forças interpretativas, não havendo fatos em si, apenas conflitos interpretativos: “fatos não há, apenas interpretações” (Fragmentos póstumos 1885-7, 7[60]). Sendo que somente a partir de uma interpretação, de um sentido e significado designado podemos obter um fato: “um sentido precisa primeiro ser inserido para que possa haver um fato.” (FP, 1885-7, 2[148]).

Um tema discutível é se o perspectivismo de Nietzsche deixa de lado as diferentes interpretações de realidade externas, de maneira que só seja possível constituir objetividade dentro de um certo círculo interpretativo ou se há espaço para uma forma amena e desinfalada de correspondência com a realidade. Isso porque Nietzsche deixa entrever a possibilidade de alcançar por meio de combinações de pontos de apoio uma espécie do que se poderia chamar de objetividade, além de distinguir interpretações melhores e piores, sendo as “melhores” aquelas mais amplas e abrangentes:

(...) preparação do intelecto para sua futura ‘objetividade’ – a qual não é entendida como ‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’ (...) Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. (GM, III, 12)

Nietzsche por meio da noção de diferentes olhos possibilitando uma perspectiva mais abrangente deixa entrever certa “objetividade”, todavia, diante da sua conhecida rejeição à oposição entre coisa em si e fenômeno, essa objetividade

difficilmente poderia ser tomada como uma maior adequação da mente humana a um mundo objetivo. Causa certas confusões quando se compara tais linhas de raciocínio com as noções nietzschianas de encontro entre “mundo aparente” e “mundo verdade”. Certamente, pontos bastante controversos. Muitas questões ficam em aberto, como até onde perspectivas normativas seriam cabíveis dentro do perspectivismo e quais seriam os critérios para designar um sentido como mais abrangente e viável do que outro em um conflito perspectivo, assim como a aparente inconsistência de dizer que tudo é perspectivo, o que implica a própria posição como sendo apenas mais uma entre inúmeras outras guiada por um sentido de verdade. Nesse sentido, sob certa ótica, a crítica de Nietzsche ao cristianismo e à moral aparentemente é incompatível com o perspectivismo, minando pretensões normativas. Todavia, nem a moral, tampouco o cristianismo são negados em Nietzsche no jogo de interpretações, sendo o próprio Nietzsche completamente dependente dos mesmos no desenvolver de suas ideias.

A fundamentação de qualquer possível “doutrina” metafísica da *vontade de poder* “parece – pelo menos quando interpretado ontologicamente –, à primeira vista impossível, em face do perspectivismo” (NIEMEYER (org.), 2014, p. 443, verbete de Jacob Dellinger). Todavia, por outro lado, a sentença resumidora do perspectivismo de não existirem fatos, apenas interpretações, não objetiva um subjetivismo vulgar, o próprio “sujeito” é constituído por meio de uma pluralidade de forças “interpretadoras” entendidas como vontades de poder.

A partir de cada um de nossos impulsos fundamentais há uma avaliação perspectiva diversa de todo acontecimento e de toda vivência. No que concerne a cada um dos outros impulsos, cada um desses impulsos sente-se inibido, ou fomentado, embevecido, cada um tem sua própria lei de desenvolvimento (seu para cima e para baixo, seu ritmo, etc.) – e esse se acha morrendo quando aquele outro ascende. (...) O homem como uma pluralidade de ‘vontades de poder’: cada uma com uma pluralidade de meios de expressão e formas.” (FP, 1885-1887, 1 [58]).

Se pudermos falar em “sujeito” em Nietzsche, seria, portanto, através de uma ótica perspectivista onde inúmeros impulsos encontram-se em conflito que dão tonalidade para uma interpretação, sendo que “a interpretação é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo” (Fragmentos póstumos 1885-7 2 [148]), é uma vontade de poder. Toda reinterpretação seria assim um novo assenhorar-se.

A grande problemática em torno do que diz respeito ao caráter inteiramente perspectivo ou não da existência é que nosso próprio intelecto não possui as ferramentas descompromissadas e neutras que tal tarefa exige para um parecer que seja não perspectivo. Não sendo a nós concedida permissão para olharmos por fora de nossos próprios olhos.

“(...) se, por outro lado, toda existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivadas e

apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações.” (GC, 374).

Diante de um cenário onde não podemos trazer um parecer neutro e inquestionável, surge a necessidade de um cultivo da “virtude da modéstia” intelectual, da compreensão que não existem “mãos limpas”, posições descompromissadas e capazes de olhar o quadro perspectivo de fora, sempre revelamos uma posição, condição ou interesse no que se trata de conhecimento e compreensão da realidade. “São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos.” (FP, 1885-1887 7[60]).

Uma das características mais marcantes no filosofar nietzschiano é seu caráter conflituoso, sua pulsão agonística, que é pano de fundo para a ideia de *perspectivismo*. O ponto crucial do *perspectivismo*, conforme mencionado, é a negação de uma concepção rigorosa e engessada de verdade metafísica, uma verdade exclusivamente “objetiva” para além de interpretação ou interesse. “De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa, fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’.” (GM, 3, 12). O *perspectivismo* será a ideia possibilitadora do método psicofisiológico¹⁰⁸ de

¹⁰⁸ O trecho a seguir retirado do aforismo 2 do prólogo de GC expressa muito bem o pressuposto de que se parte para uma análise psicofisiológica: “Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e as forças. O primeiro necessita de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos. Mas naquele outro caso, mais frequente em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia -: que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à pressão da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível. De modo análogo ao do viajante que planeja acordar numa determinada hora e tranquilamente se entrega ao sono: assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos”.

A análise psicofisiológica consiste na construção de tipologias para extração dos pressupostos que omitem as afirmações de uma dada filosofia e para que tipo de vida esta aspira, ou, em outras palavras, que tipo de vida seu progenitor possui ou almeja. O ponto de interrogação de uma leitura psicofisiológica orbita em torno da moral em questão que carrega, que prega ou que omite como preconceito cristalizado uma determinada filosofia. Nietzsche traz um filosofar embebido de uma grande suspeita, pois com relação a moral sempre “faltou a suspeita de que ali havia algo de problemático” (ABM, 186), reconhecendo a grande gama de fatores que influenciarão na construção de uma filosofia, ciente de que não se olha para o mundo a não ser a partir dos próprios olhos, e que a homem algum foi dado o direito de retirar seus olhos para olhar o mundo de fora. A aspiração a olho de Deus peca ao generalizar onde não deve ser generalizado, ao impor-se como legislador tendo a si como referencial,

leitura e compreensão filosófica de indivíduos, correntes de pensamento, vertentes políticas ou culturas. O perspectivismo nietzschiano guarda em seu bojo a pretensão de expansão de horizontes interpretativos, ferramenta crucial na contraposição de interpretações que se arroguem unilaterais.

Nietzsche torna claro que a realidade tal qual foi interpretativamente estruturada até então, poderia ser vista de inúmeros outros modos, bem como pode vir a ser compreendida de outra maneira sem que com isso se mova um milímetro aquém ou além do ponto a que a metafísica tanto alçou voo em direção chamado “verdade”. Em Nietzsche novas ontologias são possíveis, a realidade não é mais um enigma guardador de uma verdade, mas de inúmeras. O pensamento de Nietzsche não trabalha em direção a um relativismo estéril ou vulgar, negando a noção de verdade em *lato sensu*, mas dá ênfase a historicidade do conhecimento, bem como sua impossibilidade de total desvinculação a uma cultura ou modo de vida. “As verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são” (VM, 2008 p.36), contudo, ainda assim essas são extremamente necessárias. Nietzsche torna visível o valor da ficção para a existência humana. O perspectivismo se destina a ser uma contraposição à crença ou interpretação unilateral que se arroga não ser “uma” verdade, mas “a” verdade que fala, desta postura advém a *hýbris*¹⁰⁹ e uma *Éris*¹¹⁰ negativa. Já alertara Heráclito de que “Mais do que incêndio é necessário apagar a *hýbris*.” (DK 22 B 43).

padecendo de um protagonismo radicalizado – “Eu Protágoras sou a medida de todas as coisas!”-, sem reconhecer que o faz, ainda que seu autor seja sincero em seu proceder, permanece iludido pela certeza de imparcialidade. Sendo assim, “um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele não pode senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância- precisamente esta arte da transfiguração é filosofia.” (GC, prólogo, 3).

O fato de Nietzsche ter sido um mestre em transfigurações, vestir máscaras, bem como caricaturar-se, o que envolve o leitor em aparentes contradições tem nessa citação uma justificativa, pois tendo passado por inúmeros estados de saúde psíquica e física não poderia isentar-lhes de sua filosofia ainda que reconhecendo ser ele uma coisa, outra seus escritos, pois estes não poderiam mais, depois de manifestos, expressar um ser em perpétua transmutação. A plena concordância consigo mesmo consiste em falta de veracidade para com si ou nas palavras de Nietzsche: “A vontade de sistema é uma falta de retidão.” (CI, I, 26). Portanto, após um desbravador exercício de autoquestionamento, aprende-se a “olhar mais sutilmente para todo filosofar que houve até agora” (GC, prólogo, 2), questionando mais severamente, profundamente e “maldosamente”. Apenas a partir de um filosofar com capacidade de uma hermenêutica da suspeita a níveis psicofisiológicos se produz um médico e termostato da cultura: “Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo- alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, uma raça, da humanidade -, que tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação; em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...”(IDEM).

Sua interpretação psicofisiológica se levanta sumariamente contra “toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora,” estas “permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo” (GC, prólogo, 2). Método filosófico de interpretação similar à leitura marxiana por meio do conceito de ideologia. Tal aproximação será mais esclarecida adiante.

¹⁰⁹ “*Hýbris*”, termo com que os gregos antigos denominavam todo comportamento arrogante, arbitrário, desrespeitador dos direitos do próximo e das normas da cidade. Traduzido comumente por desmesura, desmedida, falta de temperança.

¹¹⁰ “*Éris*”, deusa da noite e personificação da discórdia. Na Teogonia, Hesíodo coloca a *Éris* como uma das forças primordiais, em *Os trabalhos e os dias* diferencia duas *Éris*, uma má e outra boa, a primeira é

Olhando para o perpétuo devir do conhecimento e a incessante batalha de interpretações em detrimento de uma unilateralidade interpretativa, conseqüentemente, da impossibilidade de uma perspectiva privilegiada ou soberana, Nietzsche reconhece que “tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (HDH, 2). A perspectiva nietzschiana, evidentemente, não arroga ser privilegiada, no sentido de ser um “olho de Deus” ou uma visão descompromissada, do contrário deslegitimaria sua própria máxima. E é justamente por não ser privilegiada que sua máxima se faz legítima – aquele que levantasse a acusação de que a própria sentença é apenas uma interpretação a comprovaria. Há que se enfatizar que Nietzsche não objetiva a postulação de uma verdade fundante no *perspectivismo*, mas em sentido pragmático-vital, como instância acolhedora da boa *Éris*, dando vazão ao conflito possibilitador do novo, impossibilitando assim as perspectivas unilaterais que se autopostulem como únicas, e que se estas chegam à condição de hegemonia isso se deu justamente por meio de uma prejudicial negação do *agon*, motor da criação do mais forte e da renovação.

A ideia do *perspectivismo* pode ser tomada como uma pedra-angular para a renúncia da soberania, pois apenas no reconhecimento de que não se parte de uma perspectiva ou vontade privilegiada, (conseqüentemente não é aceitável uma condição de unilateralidade) tornam-se possíveis as condições para a liberdade e para a criação do novo.

Nietzsche critica todo o histórico de unilateralidade interpretativa em que foi construído o pensamento e o modo de vida ocidentais. Sendo o *agon*¹¹¹ (ou boa *Éris*)

filha da noite e a outra é o espírito da boa competitividade, de emulação, colocada no mundo por Zeus como espécie de força motriz, de móbil. É desta conflituosidade que também nos fala Heráclito ao designar Pólemos pai e rei de todas as coisas. “Combate é pai de todas as coisas e de tudo rei; e uns revelou como deuses, outros como homens; a uns fez escravos, outros livres.” (DK 22 B 53). Nietzsche usa a *Éris* como exemplo de multiplicidade interpretativa, e uma ferramenta para expor crenças cristalizadas ou preconceitos morais no aforismo 38 de AU: “O mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da covardia sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou agradável sentimento da humildade, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e chamado bom. (...) Assim os mais antigos gregos olharam a inveja de forma diferente de nós; Hesíodo a inclui entre os efeitos da boa, benéfica *Éris*, e não era ofensivo reconhecer algo de invejoso nos deuses; mas a competição era avaliada e estabelecida como algo bom”.

¹¹¹ Nietzsche reconhece no *agon* a quintessência da criação do grandioso. O aforismo 200 de ABM torna nítido o papel crucial que a conflituosidade agonística pode vir a possibilitar ao indivíduo sob sua perspectiva: “se numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida mais -, e se, além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si: então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução, cujos mais belos exemplos são Alcibíades e César (-aos quais eu gostaria de juntar o primeiro europeu a meu gosto, Frederico II Hohenstaufen), e, entre os artistas, talvez Leonardo da Vinci. Eles surgiram precisamente nas épocas em que avulta aquele tipo fraco, que aspira ao repouso: os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas”. Nietzsche encerra sua sentença falando justamente do terreno de onde desabrocha tanto o homem mais elevado, as grandes singularidades, como os ditos “últimos homens”, os homens do espírito de rebanho, que no cenário político serão manifestos justamente na *pequena política*, onde se intensifica a massificação do homem, conseqüentemente obriga os homens superiores a transcender tal cenário inóspito para sua perpetuação. Irônico e, justamente por isso, soa

ponto nevrálgico no pensamento nietzschiano. “As disputas (...) sob o signo do agon, são tomados como um radical conflito pluralista de perspectivas, entendido como criação de legislação e criação axiológica” (VIESENTEINER, 2006 p. 177), legislação e criação axiológica que só podem ser realizadas por meio da renúncia à perspectiva soberana ou da má Éris.

Para Nietzsche “aquele que vive de combater um inimigo tem interesse em que ele continue vivo” (HDH, 531), tal concepção advinda da “sede de inimigos, resistência e triunfo” (GM I 13) é ponto crucial em sua “ética belicosa” de sabedoria da escola de guerra da vida que representa bem o proceder da boa Éris, onde o guerreiro não almeja a obliteração de seu adversário, pois sabe que do embate e reconhecimento que advém sua glória.

A chamada unilateralidade perspectiva fundadora de civilização se imbricará em todas as instâncias do modo de vida ocidental, de onde Nietzsche diagnosticará estarmos sob uma mesma interpretação político-moral. Faz-se necessário destacar o sentido do termo unilateralidade aqui utilizado, para Nietzsche toda perspectiva tem por pretensão ser dominante e impor-se diante das demais, contudo toda *vontade de poder*¹¹² é dependente das outras em sua oposição para poder ser efetivamente entendida enquanto tal, pois esta tem por eixo paradigmático o caráter conflitual, o *agon*. Sendo assim, a absolutização de uma perspectiva, ainda que permitida, torna-se extremamente prejudicial¹¹³ no momento em que se pretenda absoluta, culminando na não-

bastante característico ao pensamento nietzschiano que endosse indiretamente, justamente, aquilo que combate.

¹¹² Termo extremamente controverso pelos abusos sofridos, tendo sido utilizado pela irmã de Nietzsche como título de um projeto que compilava ideias nietzschianas objetivando uma sistematização e obra principal. Projeto que o próprio Nietzsche abandonou. Embora seja uma expressão associada ao nome de Nietzsche como nenhuma outra, e, ainda que presente em sua obra o mais tardar apenas por volta de 1877, somente por volta de 1880 assume uma posição “conceitual”. Estando presente de modo bem mais limitado em sua obra publicada do que comumente se concebe: *Za Dos mil e um fins*, *Da autossuperação e Da redenção*; ABM 8, 13, 22, 23, 35, 186, 198, 211, 259; GM II 12, 18 e III 15 e 18; GC 349; CW, epílogo; CI, incursões de um extemporâneo, 20, 38, *O que devo aos antigos* 3; AC 6, 16, 17; EH prólogo 4, NT 4, CW 1, *Por que sou um destino* 1. O termo daria título, posteriormente, às lições de Heidegger durante a Segunda Guerra Mundial como subterfúgio para um afastamento dos nazistas, apresentando a *vontade de poder* como filosofia do nacional-socialismo, último estágio da tradição metafísica de apoderamento do mundo.

“Quando muito uma tendência sistemática no conceito de vontade de poder pode ser vista numa crítica às concepções pós-kantianas da vontade, em que Nietzsche se apoia, sobretudo, em Mainländer, que critica Schopenhauer por defender uma concepção transcendente: não poderia se tratar de uma ‘vontade de nada’, como o formula Schopenhauer – isto é de um ir além da vida –, mas, no máximo, de uma ‘vontade de vida’ imanente. Nietzsche retira daí duas consequências, em consonância e contraste com Mainländer: primeiramente, que a ideia de uma vontade de vida seria paradoxal, pois algo que vive não quererá simplesmente viver, mas quererá antes assenhorar-se de outros. Assim, a suposta vontade de vida seria na verdade vontade de poder. Por outro lado, a vontade não pode ser somente uma; antes ela se manifesta de modo múltiplo, razão pela qual deveríamos falar da vontade de poder no plural. De fato, Nietzsche tentou, contra este pano de fundo, buscar na literatura de sua época sobre física, cosmologia e biologia uma ‘prova’ para sua reflexão de princípio.” (NIEMEYER(org.), 2014, p. 575, verbete de autoria de Stephan Günzel)

¹¹³ Prejudicial no sentido de ser nociva ao emergir do novo, do inusitado, conseqüentemente dos homens mais elevados, dos criadores. A chamada “pequena política” é para Nietzsche prejudicial “precisamente para os homens elevados” (ABM, 228), impedindo, de certa maneira, surgir de um homem mais elevado, criando um terreno arenoso e pedregoso, duro para o florescer das grandes individualidades, para o

correspondência desta com a *vontade de poder* entendida como conflito de forças, sempre de forma plural. Uma perspectiva é sempre tomada em relação com outras possíveis perspectivas. “Esta relação se dá a partir da intuição de um jogo que possui como dinâmica precisamente o conflito entre diversas perspectivas, ou interpretações que estão em constante mutação, mas que em hipótese alguma se confundem com o extermínio entre si.” (VIESENTEINER, 2006, p.22).

A *pequena política*, a encarnação objetivada na pólis da unilateralidade advinda da moral cristã, estando presente em todo o subterrâneo da cultura ocidental, será o objeto de crítica de Nietzsche¹¹⁴. Padecemos da submissão à perspectiva que se alega única e soberana, e habita todas as esferas da cultura até então: “nos é imputado quase como culpa o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das ‘ideias modernas’, as expressões ‘rebanho’, ‘instinto de rebanho’ e outras semelhantes” (ABM, 202), as mesmas empregadas, por assim dizer, ao cristianismo, “Que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa visão”(IBIDEM). “Nossa visão” consiste em não enxergar de outra maneira que não por nossos olhos com suas perspectivas cristalizadas não percebidas, mas que obstruem tal qual catarata¹¹⁵, pois não nos foi permitido ver de outra maneira. “Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porquanto Eu, o SENHOR teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam” (Êxodo, 20:5), converte-se em “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” (ABM, 202), contudo, somente mais uma moral humana dentre outras, das quais, sobretudo, mais elevadas poderiam ser. A unilateralidade moral engessa uma estrutura e impede a elevação do homem, o que, evidentemente não exclui sua manifestação mais secularizada na esfera política.

advento dos filósofos legisladores. Contudo, mesmo este terreno, e justamente por este ser pouco afeito para o surgimento das grandes individualidades, deste terreno estas emergirão, como enfatiza o prólogo do CI “até mesmo na ferida ainda se encontra a força curativa”. O terreno conflitual e adverso mostra-se o mais propício para o despertar das naturezas mais sólidas, fortes, guerreiras, grandiosas e conquistadoras, todo desfavor e resistência externa, todo tipo de atribulação e vale de lágrimas o dito “mal”, na interpretação nietzschiana são os bons ventos da fortuna para as naturezas mais sutis e elevadas: “Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais (...) O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama veneno.” (GC, 19).

¹¹⁴ Devendo se enfatizar que não há um pensamento exclusivamente político, em sentido tradicional, em Nietzsche, mas uma análise crítica de perspectivas políticas que são sempre entendidas em um sentido político-moral. Bem como o fato de Nietzsche por sua radical heterodoxia e constante pretensão a expandir horizontes interpretativos não poder ser enquadrado em moldes ou rótulos políticos tradicionais, como direita, esquerda, reacionário, liberal, conservador ou revolucionário. A “revolução” a que suas aspirações almejam é de cunho “espiritualizado”, é estrutural em sentido axiológico.

¹¹⁵ Incapacidade de ver, sobretudo, diante daquilo que é mais evidente, da interpretação que se parte sem ter sido formulada ou em momento algum questionada. Sabe-se na Europa de Nietzsche, bem como em todo ocidente, sujeitos a influência de um olhar unilateral justamente aquilo que Sócrates (469, 399 a.C.) alegava não saber. Nas palavras de Nietzsche “o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar” (ABM, 202), o “velho embusteiro” Sócrates, o que são bem e mal, e a questão nem sequer foi posta. Aquilo que se glorifica e que é motivo de represália, que foi chamado bom é não mais que “instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica que é sintoma.” (IBIDEM).

Nietzsche não vê na modernidade e nas ideias modernas a concretização de uma conquista de maior liberdade como comumente se compreende, mas justamente o oposto; Reconhece nas instituições liberais, o orgulho da modernidade, apenas a máscara pseudohumanitária para um processo de massificação e apequenamento, constituindo estas, na verdade, em colaboradoras para uma privação de liberdade (no sentido em que Nietzsche a entende: Como conquista, como expansão de *vontade de poder*, de responsabilidade por si mesmo¹¹⁶, de autoafirmação, uma liberdade de caráter agonístico, um “ser livre para”, como algo que se deseja e não se quer, pois implica responsabilidade, que se tem e não se tem, que se conquista):

As instituições liberais deixam de ser liberais no mesmo instante em que são alcançadas: posteriormente, não há nenhum dano tão ruim e mais radical para a liberdade do que as instituições liberais. Sabe-se bem que o que levam a termo: elas minam a vontade de poder, são a nivelção da montanha e vale elevada à moral, tornam pequenos, covardes e deleitosos, - com elas o animal de rebanho a toda hora triunfa. Liberalismo: dito claramente, animalização em rebanho... Essas mesmas instituições produzem efeitos completamente distintos enquanto ainda se combate por elas; promovem a liberdade, então, de uma maneira efetivamente poderosa. Visto com mais precisão, é a guerra que produz esses efeitos, a guerra por instituições liberais que enquanto guerra, deixa que perdure os instintos não liberais. E a guerra educa para a liberdade. O que é pois liberdade?! Que se tenha a vontade de responsabilidade por si mesmo. (CI, IX, 31)

A *pequena política* constitui para Nietzsche clara herança da perspectiva moral cristã, encontramos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático é o herdeiro direto do movimento cristão, assim como suas versões radicais: anarquistas e socialistas:

(...) o ranger de dentes cada vez mais ostensivo dos cães anarquistas que erram hoje pelos becos da cultura europeia: aparentemente em oposição e ideólogos da revolução, pacificamente laboriosos, e mais ainda aos broncos filosofastros e fanáticos da irmandade, que se denominam socialistas e querem a “sociedade livre”, mas na verdade unânimes todos na radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não o rebanho autônomo. (IBIDEM)

Nietzsche será um opositor violento das características que marcam aquilo que ele compreende como *pequena política*, como a dinâmica de apequenamento do homem, de formação de moscas da praça, de “últimos homens”, bem como de um pseudo-humanismo - “O veneno da doutrina dos ‘direitos iguais para todos’- o cristianismo o semeou do modo mais radical” (AC, 43) - e de uma aspiração a um lugar ideal, de raiz muito próxima ao pensamento de matriz metafísica, oriundo de um cansaço diante da vida, mas, sobretudo seu enfoque se direcionará para a unilateralidade perspectiva que a partir de uma pulsão niilista homogeniza. Pulsão esta que exclui as diferenças visando a tornar todos um só rebanho, interpretação que se autoproclama

¹¹⁶ Ideia que será crucial no pensamento moderno e da qual Marx e Nietzsche serão ainda extensões. Hegel compreendeu que algo é livre, “especialmente uma pessoa, se e somente se, for independente e autodeterminante, não determinado por ou dependente de alguma coisa que não de si mesmo”. (INWOOD, 1997, p. 205). Bem como o trilhar do próprio Espírito se dá tendo por objetivo e direcional a liberdade: “A liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para qual toda a história do mundo sempre se voltou.” (HEGEL, 2011, p.66).

absoluta e universalmente válida, que “generaliza onde não pode ser generalizado” (ABM, 198). Típico proceder de como legisla o apequenamento da moral da *décadence* que ingenuamente declara como deveria ser o homem, a “realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um próprio jogo e alternância de formas: e algum pobre e vadio moralista vem e diz ‘ecce homo!’ ”(CI, V, 6).

Os conhecimentos de Nietzsche em relação às literaturas socialistas como anarquistas, conforme atesta o mapeamento realizado, eram razoáveis, mas ainda assim limitados, embora nem tão pueris como frequentemente se concebe, o que é bastante compreensível; Ele detinha o conhecimento que o meio acadêmico europeu de sua época em geral detinha, ainda que ele venha a ser evocado por representantes de ambas as correntes (Porém, isso não chega de maneira nenhuma a desqualificar ou reduzir a força de seu diagnóstico destes movimentos como herdeiros do movimento cristão). O que explica a não percepção de Nietzsche para a aspiração à elevação e criação de homens superiores que as correntes em questão partilham, em alguma medida, direta ou indiretamente, com seu próprio pensamento, bem como as críticas desferidas contra a estrutura estatal (ver *Do novo ídolo em Za* ou *Um olhar sobre o Estado em HDH*), assim como contra a religião (ainda que as correntes revolucionárias mantenham sua raiz na valoração cristã). A associação comum entre Nietzsche e o pensamento do neohegeliano Max Stirner, rotulado anarco-individualista, ainda que este nunca tenha vindo a declarar-se como tal, colabora para essas aproximações.

Nietzsche se vale da figura da “democracia”, dos “socialistas” e “anarquistas”, como invólucros para combater a ideia de apequenamento, vulgarização e massificação do homem, bem como para idealistas com altas aspirações que tendem a negar a dureza da realidade e deixam de encará-la com virilidade, sagacidade e a querendo tal qual é (*Amor fati*), desprezadores da vida e apaziguadores de seu conflito natural enquanto *agon*, representantes das ideias modernas, “crentes incorrigíveis” no progresso oriundo de uma radicalização da perspectiva iluminista, “românticos herdeiros” de Rousseau. Com tais associações não necessariamente correspondendo diretamente com o que estas perspectivas defendem, tal qual fizera com suas habituais e propositais interpretações caricaturais para fins de diferenciação e exposição de ideias, leituras imagéticas e tipologias de Sócrates, Platão, Epicuro (341-270/1 a.C.), Kant, bem como o próprio Rousseau, além de fazer de si próprio uma figura de pensamento (ver *EH*, *Por que sou tão sábio*, 7).

Nietzsche assim como os teóricos modernos da democracia, socialismo e anarquismo (independentemente de terem feito um bom ou mau uso desta) partilham da concepção de que “o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos” (ABM, 203). Nietzsche, contudo, alerta sensatamente contra os perigos da radicalização

estatal¹¹⁷, como bem o comprovam os terríveis gulags stalinistas ou a Alemanha nazista com seus campos de concentração.

A *pequena política*, conforme expresso, para Nietzsche, procede por uma “estratégia de isolamento, negação e extermínio de perspectivas diferentes e também possíveis (diferenças políticas, raciais, éticas, religiosas, etc.) que almeja por um lado a eliminação do conflito, mas, por outro, só o executa, pois objetiva a autoconservação” (VIESENTEINER, 2006, p. 24). Nietzsche evocará o ideal heurístico de *Grande Política*, como opositora ao nivelamento e pretensão mediocrizante do ser do homem oriundas da *pequena política*, onde se almeja uma unidade cultural, uma espécie de governo da terra, mantendo a pluralidade antagônica e agonística em seu âmago¹¹⁸, pois “Somos fecundos apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos jovens apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz” (CI, V, 3).

A *Grande Política* terá por pedra de toque o *perspectivismo*, tendo por pano de fundo a conflituosidade agonística e expansão dos horizontes perspectivos, em outros termos, a consciência de que outros modos de ser são possíveis, de que “muitas outras morais são possíveis, sobretudo mais elevadas são ou deveriam ser possíveis” (ABM, 202). A *Grande Política* seria ferramenta de basilar importância para a *transvaloração* e possibilitador do terreno mais fértil em antagonismos para o eclodir das grandes singularidades, que virão a ser os *filósofos legisladores*.

Esse movimento de feição decadencial que se desenrola ao longo da cultura ocidental, e que o ideal da *Grande Política* deve fazer frente, tem no niilismo sua razão de ser, tendo por objetivo sustentar um determinado tipo de vida degenerativa e homogeneizá-la. Lógica esta que possibilitou a proliferação dos “últimos homens” e seu achatamento das aspirações à grandiosidade no tipo homem, perspectiva essa que justamente manda para o manicômio todo aquele que pensa diferente e que erige uma igualdade de massificação acinzentada em detrimento da conflituosidade e de uma vida mais elevada.

Para Nietzsche, nas ideologias políticas modernas, sejam estas socialistas, nacionalistas, liberais ou afins, não se encontra a ideia de que a liberdade pressupõe um conflito produtivo, de feição agonística. A liberdade requer uma sociedade que afirme a diferença irreduzível entre os indivíduos e que compreenda a formulação desta para o conflito criador, assim também uma garantia da pluralidade de valores. A liberdade

¹¹⁷ Ideia de radicalização estatal que não é originariamente e teoricamente pertencente à boa parte das teorias socialistas, mas que foi o que se viu em uma dita sociedade comunista ou “pós-capitalista”, como compreendeu István Mészáros (1930-2017) – Ricardo Antunes afirma: “O sistema do capital, segundo o autor, antecede o capitalismo e tem vigência também nas sociedades pós-capitalistas” em nota de Rodapé no texto-introdução *A substância da crise em MÉSZÁROS*, 2011, p. 10.

¹¹⁸ “Um outro triunfo é nossa espiritualização da inimidade. Consiste em compreender profundamente o valor de possuir inimigos: numa palavra, em agir e concluir de modo inverso àquele como antes se agia e se concluía. Em todos os tempos a Igreja quis a destruição de seus inimigos: nós imoralistas e anticristos, vemos como vantagem nossa o fato de a Igreja subsistir... Também na política a inimidade agora se tornou mais espiritual, muito mais sagaz, pensativa, moderada. Quase todo partido vê que está no interesse de sua autoconservação que o partido oposto não esgote sua força, o mesmo vale para a *Grande Política!*” – iniciais maiúsculas e itálico meus - (CI, V, 3).

agonística e responsabilidade, pois, conforme já mencionado, liberdade em Nietzsche pressupõe reponsabilidade, são possíveis apenas em uma sociedade que defenda a ideia de que a grandeza do ser humano se reflete na sua vastidão e multiformidade. Em Nietzsche “a humanidade não tem objetivos outros que não grandes homens e grandes obras” (25 [1], outono de 1877 citado em HEIT, s.a, p. 18).

Será analisada a dinâmica da *pequena política* partindo da relação *niilismo e decadence* que configuram-se como elementos fomentadores na formação da unilateralidade.

Apesar de suas frequentes e ásperas críticas ao cristianismo, Nietzsche não subestima sua crucial importância cultural. Tendo a moral cristã se desenvolvido como o grande remédio para o *niilismo* no passado. Diante do incessante vir-a-ser e condição de aniquilamento, o cristianismo atribuiu ao homem um valor incondicional, por meio de sua escatologia, trouxe sentido à existência, impregnando de significado os males do mundo, além de construir uma fundamentação que assegurava ao homem que era possível ter conhecimento dos supremos valores de bem e mal, analisar a vida em conformidade com essa axiologia e assim possuir o conhecimento adequado e o valor das coisas. Porém, no cenário da modernidade e na esteira da ciência moderna, da ascensão do darwinismo, na dessacralização e secularização do mundo, os humanos modernos, para Nietzsche, já não podem mais habitar na segurança de acreditar em realidades supraterras, em outras realidades mais elevadas e mais verdadeiras.

Conforme escreve Viesenteiner, as postulações valorativas são os elementos basilares de qualquer estrutura social: “os valores são as condições de conservação e crescimento de uma formação, de um povo, de maneira que se estas condições degeneram ou declinam, emerge o fenômeno da decadence que se expressa como crise de valores” (VIESENTEINER, 2006, p. 36). Crise valorativa essa que permanece ainda não sanada, não havendo, na perspectiva nietzschiana, até então, outra fundamentação axiológica que possa ocupar o lugar dos valores cristãos que se encontram ainda engendrados em todas as esferas da cultura. De onde se perpetua uma lógica pautada em uma interpretação unilateral. Lógica de unilateralidade essa que Nietzsche compreende como oriunda do que ele denominou *instinto judeu*¹¹⁹ (*jüdischer instinkt*) no qual o cristianismo se encontra imerso, instinto este que diante do duro horizonte à frente de dissolução de uma nação, de um povo, de um modo de ser, entre a terrível escolha entre

¹¹⁹ Há que ressaltar, ainda que isso já tenha sido tocado inúmeras vezes, que qualquer acusação de antissemitismo se mostra completamente vazia de fundamentos. Qualquer leitura antissemita da filosofia de Nietzsche procede única e exclusivamente por meio de má fé e deturpações, sendo o próprio Nietzsche um admirador do povo judeu. O termo *instinto judeu* deve ser entendido como mero artifício retórico e imagético para a ideia de unilateralidade perspectiva como sustentáculo para o modo de vida que subsiste na negação. O aforismo 251 de ABM atesta essa admiração: “Mas o judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa; eles sabem se impor mesmo nas piores condições (até mais que nas favoráveis), mercê de virtudes que hoje se prefere rotular de vícios – graças antes de tudo, a uma fé resoluto, que não precisa se envergonhar frente as ‘ideias modernas’ (...)”. Ver 475 HDH – “(...) povo que não sem culpa de todos nós, teve a mais sofrida história entre todos os povos e ao qual devemos o mais nobre dos homens (Cristo), o mais puro dos sábios (Spinoza), o mais poderoso dos livros e a lei moral mais eficaz do mundo”.

ser ou deixar de ser opta por ser a todo custo: “Os judeus são o povo mais notável da história universal, já que enfrentando o problema de ser ou não ser, preferiram, com uma consciência absolutamente inquietante, o ser a qualquer preço” (AC, 24). Estratégia essa de ser de qualquer maneira que procede por meio da negação de tudo aquilo que é diferente, aniquilação de qualquer outra perspectiva.

A ascensão da perspectiva axiológica judaica por meio da negação de toda alteridade configura os passos iniciais para elevação da própria unilateralidade, tendo como móbil a dinâmica interna do *niilismo*, que será operado pelo cristianismo como valoração hegemônica para o Ocidente, culminando na derrocada da interpretação moral do mundo que, para Nietzsche, não tem mais nenhuma sanção depois de ter tentado refugiar-se no além. Essa *dynamis* decadencial aparece em solo judeu, mas tem todo seu processo desenrolado pela religião cristã, que é por Nietzsche sempre compreendida não apenas como religião, mas como proposta moral hegemônica, como projeto valorativo abrangendo toda a civilização ocidental, operando por um processo niilista de igualitarização e extermínio daquilo que lhe é estranho, negação “de toda outra espécie de perspectiva de valores de utilidade”, é a prática “dos mesmos procedimentos de autoconservação aconselhados pelo instinto judeu” (AC, 44). O cristianismo é, portanto, uma “consequência lógica desse instinto” (judeu), “uma inferência maior em sua espantosa lógica” (IDEM, 24). A perspectiva cristã é, para Nietzsche, “o judeu duplicado, ainda triplicado” (IDEM, 44). Sendo o *instinto judeu* o possibilitador de seu triunfo como perspectiva e valoração hegemônica.

Tendo o cristianismo ascendido à condição de fundamento civilizatório, todas as esferas que se encontram no bojo dessa civilização estarão fortemente impregnadas por suas designações axiológicas (por mais secularizadas que estas sejam ou aleguem ser, como filosofia, política ou arte). Sendo o movimento cristão, compreendido por Nietzsche, como uma maximização do *instinto judeu*, conseqüentemente, uma radicalização da dinâmica niilista, ao se pautar no “ódio aos que pensam de outro modo” (AC, 21), e na aniquilação destes. Deixam de existir possíveis novas perspectivas valorativas, deixando estas de existir, uma derrocada de valores constitui não apenas uma mudança axiológica, mas a derrubada da própria civilização em questão.

Entendida como um processo, a *décadence* é direcionada pela negação, por uma vontade de nada, de aniquilação, que se manifesta axiologicamente. Sendo o *niilismo* não causador, mas apenas o desenrolar da *décadence*. Portanto, *décadence* será pensada sempre em relação com o niilismo, com uma força negadora, um esvaziar e um atentar contra a vida:

Estaria a humanidade mesma em *décadence*? Sempre esteve? – Certo é que lhe ensinaram sempre os valores de *décadence* como os valores supremos. A moral da renúncia de si é a moral de declínio par excellence, o fato “eu pereço” traduzido no imperativo: “todos devem perecer” – e não só no imperativo!...Essa única moral que até aqui foi ensinada, a moral da renúncia de si, traz uma vontade de fim, nega em seus fundamentos a vida. – Ficaria aberta a possibilidade de que não a humanidade estivesse em degenerescência,

mas aquela espécie parasitária de homem, a dos sacerdotes, que através da moral elevou-se fraudulentamente a definidora dos valores, que na moral cristã divisou o seu meio de alcançar o poder... E esta é de fato a minha percepção: os professores, os guias da humanidade, teólogos todos, foram todos decadentes: daí a tresvaloração de todos os valores em algo hostil à vida, daí a moral... Definição da moral: Moral – a idiosincrasia dos decadentes, com o oculto desígnio de vingar-se da vida – e com êxito. (EC, Por que sou um destino, 7)

A construção de um terreno cultural propício para o desenrolar do processo de *décadence* e seu conseqüente triunfo, finaliza-se por levar a interpretação matriz da mesma em um processo de homogeneização e hegemonização, transformando a própria negação em condição de crescimento das forças decadentes. Ao invés de refutar tal processo, Nietzsche o reconhecerá como um processo necessário. O próprio Nietzsche se reconhece como um *décadent*, “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário” (EC, Por que sou tão sábio, 2).

Nietzsche quer efetuar a lógica da *décadence* por completo, quer realizar seu processo de autossupressão, encontrando no próprio processo o móbil da força reparadora, pois “mesmo na ferida ainda se encontra a força curativa” (CI, prólogo). Nietzsche trabalha em seu filosofar exclusivamente em questões das quais ele se reconhece em sua inteireza, de onde advém sua “autoridade” na abordagem da temática da *décadence*:

Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos- significa também, infelizmente recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*. Necessito dizer, após tudo isso, que sou experimentado em questões de *décadence*? Conheço-a de trás pra frente. Inclusive aquela arte de filigrama do prender e aprender, aqueles dedos para nuances, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*- este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração de valores”. (EH, Por que sou tão sábio, 1)

Da mesma maneira, em um cenário marcado pela doença, pela vontade de perecer, pode se originar ali mesmo a força propulsora, em um mecanismo de autossupressão, como estímulo para o eclodir de grandes singularidades, de saúde e de vontade de vida, “um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições desfavoráveis” (ABM, 262). Nietzsche compreende que para “alguém tipicamente são (...) o estar enfermo pode ser até um enérgico estimulante ao viver, ao mais viver” (IDEM, 2). Para Nietzsche esse processo decadencial está, paradoxalmente, entre as coisas mais desejadas que poderiam acontecer, uma necessidade até.

O objetivo diante do filósofo é a realização por completo e consequente superação da *décadence*, contudo, esta nunca é um fim em si mesmo, mas apenas um meio. Esse acolhimento da “doença” deve ser então entendido como um avanço, um progresso, uma intensificação da própria vida¹²⁰, pois a “a própria doença pode ser um estimulante a vida” (CW, 5), doença que quando compreendida como um estímulo à vida, desafio a ser superado, obriga as naturezas mais fortes a efetivaram-se enquanto tal, a desabrocharem e tornarem-se manifestas, impõe ao que estava presente apenas enquanto possibilidade a fazer-se visível.

Há que se descobrir novos caminhos, oásis no deserto, flores em terreno pedregoso, inventar nas piores condições de adversidade o proveitoso e o vital, há que se incorporar a máxima de sabedoria de guerra da vida de que o que não mata fortalece, o cenário moderno de desenrolar do processo de *décadence* é, para Nietzsche, o palco próprio para isso, pois “é preciso ter necessidade de ser forte” (CI, IX, 38).

Para a formação de espíritos livres e nobres resistência se faz necessária: “O tipo supremo de ser humano livre teria de ser buscado ali onde a suprema resistência é continuamente superada” (IBIDEM). Nietzsche, portanto, constrói uma relação ambígua com a *pequena política* e suas diferentes roupagens, ao mesmo tempo que compreende essa como uma doença, uma violação e desagregação dos instintos, é também capaz de perceber nessa a fonte para a solução do processo decadencial. Sendo assim o mesmo socialismo, como Nietzsche o compreende, como apequenamento do tipo homem, como niilismo imperfeito não superado, poderia vir a ser um forte estímulo para a eclosão e rompimento das grandes singularidades latentes que surgiriam na oposição a um cenário opaco para sua perpetuação.

No aforismo de número 446 de HDH, Nietzsche torna claro que ainda que sendo um ferino crítico do socialismo, enquanto representante e invólucro da *pequena política*, não deixa de tentar extrair desse terreno o que lhe há de mais proveitoso para a formação de uma cultura superior. Como manifestação da *pequena política*, consequentemente, o terreno mais desfavorável-favorável para o emergir da *Grande Política* e das grandes singularidades, os *filósofos legisladores*. Nietzsche até mesmo se questiona, no já mencionado aforismo 446 de HDH (ver págs. 17-18), quanto ao possível poder em proveito da humanidade que o socialismo carrega.

Esse proceder é bastante comum no filosofar de Nietzsche, frequentemente se contrapõe a tipologia que faz de um indivíduo ou corrente de pensamento, ainda assim tentando extrair o que há de proveitoso e salutar ali. No caso especificamente da *pequena política* não são tão raros os aforismos em que Nietzsche se contrapõe à

¹²⁰ “De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não a teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de vida, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante anos de minha menor vitalidade que deixei de ser pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me de uma filosofia da pobreza e do desânimo... E como se reconhece no fundo a vida que vingou? Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos (...) Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado; seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece.” (EH, Por que sou tão sábio, 2)

democracia ou ao socialismo, ou ao que ele compreende como tal, contudo, ainda tentando lhe tirar algum proveito. Também não é difícil reconhecer alguns possíveis pontos de aproximações entre o pensamento de Nietzsche e os anarquistas ou liberais (“Ali, onde acaba o Estado, começa o homem que não é supérfluo; ali começa o canto dos que são necessários, a melodia única e insubstituível.”- Za- Do novo ídolo).

Não é rara a evocação de seu nome em favor de valores democráticos, por sua filosofia afeita ao louvor das singularidades e proliferação de diferentes identidades, uma necessidade de proporcionar espaço para o raro, para o único: Para Ansell-Pearson em HDH 438¹²¹ Nietzsche “parece pensar, que a democracia não significa inevitavelmente a morte da cultura elevada e dos valores nobres, conquanto que as duas – cultura e política- possam chegar a um acordo acerca dos objetivos de cada uma, e que se proporcione espaço para a prática de ambas.” (ANSELL-PEARSON, 1997, p.104).

Os aforismos mencionados tornam claro que a leitura luckásiana não considera certos aspectos importantes da obra de Nietzsche, por isso a leitura reducionista de que sua oposição à modernidade decadencial tem por foco e por inimigo-mor o socialismo é simplória, quando este para Nietzsche ainda permanece sob “a sombra da cruz”, sendo apenas uma retomada secular dos ideais cristãos, ainda uma corrente política que trafega na esteira do cristianismo, a interpretação majoritária. Assim como torna claro que o socialismo, como é compreendido por Nietzsche, procede do mesmo modo desmedido que o cristianismo, sendo unilateral, almejando o novo e tentando romper o cordão umbilical com o passado, contudo advindo dessa mesma tradição da qual tenta se libertar. Porém, estando o socialismo no bojo da *pequena política* pode vir a ser um forte elemento de fomento, ainda que pela via da oposição, do eclodir das grandes singularidades, de espíritos livres. Nietzsche reconhece que o socialismo não é uma abrupta ruptura com a modernidade, berço dos ideais de emancipação e por outro lado também força propulsora do capitalismo, mas uma extensão dos mesmos, assim como compreendia o próprio Marx.

O *instinto judeu* responsável pela sobrevida do cristianismo se deu pela sua capacidade de atuação no campo valorativo, absolutizando seus valores e tornando-os dogmas. Essa completa inflexibilidade é o que fará da interpretação cristã a interpretação por excelência, a moral mesma e nada além merece esse título, fazendo de si uma meta e a interpretação para além do jogo interpretativo.

O cristianismo fez de si uma meta, seus valores não são valores para o bem viver, estes não são mais instrumentos dos homens, mas os homens que agora devem curvar-se a eles. Negando seu lugar de origem, qualquer nacionalismo, e

¹²¹ “Além do mais, se em toda política a questão é tornar suportável a vida para o maior número de pessoas, que esse maior número defina o que entende por uma vida suportável; se confiam que o seu intelecto achará também os meios certos para alcançar esse fim, de que serve duvidar disso? Eles querem ser os forjadores da própria felicidade ou infelicidade; e, se, este sentimento de autodeterminação, o orgulho pelas cinco ou seis noções que sua mente abriga e manifesta, realmente lhes torna a vida agradável a ponto de suportarem com gosto as fatais consequências de sua estreiteza: então não há muito a objetar, desde que a estreiteza não vá ao cúmulo de exigir que tudo deve se tornar política nesse sentido, que todos devem agir e viver conforme esse critério.”

universalizando-se, o cristianismo conseguiu “aliados em todas as partes” (AC 51), assim afirmando-se como “valor de todos os valores” (IBIDEM). Nietzsche propõe, então, a pergunta pelo inquestionado, o valor do valor mesmo. O olhar para o que não foi percebido por encontrar-se cristalizado, “realiza uma psicologia do ver além do ângulo” (EH, Por que sou tão sábio, 1). Nietzsche, portanto, nega não a moral enquanto estrutura axiológica que é orientação para um melhor viver e como cimento social, mas a moral que se arrogue ser a única, sua contraposição destina-se ao entrave para o surgimento de novas e melhores morais, oriundas do conflito entre as mesmas: “eu nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou a vigência e domínio de moral em si – a moral da *décadence*, falando de maneira mais tangível, a moral cristã” (EH, Por que sou um destino, 4).

Tendo em vista que o processo de *décadence* procede por meio de uma lógica de supressão e negação da diferença, os valores que advém da esteira da mesma alcançam a posição de hegemônicos, assim a vontade niilista, a vontade que nega, que quer para fora e para trás, consegue fornecer uma nova tábua valorativa, afirmando obstinadamente ser esta a moral mesma que fala e não considera nada além dela como sendo moral. Cenário onde está o desejo de perpetuação de uma vida degenerativa. Onde irá ocorrer o engendrar da unilateralidade político-moral nas ramificações oriundas da vontade de nada, pois, claramente, qualquer forma governamental, teoria ou práxis política se efetivarão tendo como eixo orientador a moral da *décadence*, que permanece como dada, como nunca formulada, como nunca questionada, como um preconceito cristalizado, de uma crença não reconhecida como tal ou sequer percebida. Essa lógica de negação da alteridade segue na direção de uma pretensa homogeneização e igualitarização de todos, negando tudo o que é livre e criador, princípios vitais e vontade de saúde por excelência. “Nenhum pastor, e um só rebanho! Todos quererão o mesmo, todos serão iguais; e quem pensar diferente entrará voluntariamente num manicômio” (Za, Prólogo, V), essa é a ideia com que Nietzsche se defronta, sendo a *pequena política* e suas distintas manifestações apenas diferentes avatares da mesma:

A ascensão da interpretação cristã ao plano hegemônico significa, finalmente, a efetivação concomitante da hipótese levantada sobre aquilo que Nietzsche denominou de pequena política. Compreender o mundo moderno é compreendê-lo a partir da força plástica que o engendra. À pergunta de Nietzsche “como se comportam em relação a esta questão biológica fundamental, os supremos valores até aqui?” deve-se necessariamente remontar à própria interpretação que os engendrou e, por fim, poder reconhecer que esta interpretação está presente em todas as esferas da cultura ocidental, ou seja, “a filosofia, a religião, a moral, a arte, etc.” (VIESENTEINER, 2006, p. 42)

O socialismo marxiano, sob a ótica nietzschiana, procederia de modo análogo impondo sua interpretação como direcional e valoração-mor para os rumos da humanidade, enquadrando toda individualidade enquanto classe reacionária ou revolucionária, sob moldes e ideologias de raiz político-econômica.

Os principais ocorridos e teorias oriundas da modernidade, muito longe de configurarem uma ruptura com a tradição como aspiravam os ideais iluministas, na interpretação trazida por Nietzsche, configuram não mais do que uma extensão da mesma tradição a que ela almejou desvincular-se. Os mesmos instintos de degeneração, negação da vida e projeção em um além intangível configuram a modernidade, sendo o democrata/socialista/anarquista e o cristão representações aparentemente distintas de um mesmo projeto; “(...) minha luta contra o *cristianismo latente* (por exemplo, na música, no socialismo).” (Fragmentos Póstumos, 1885-1887, § 137).

A unilateralidade que vigorava no *instinto judeu*, mecanismo possibilitador da sobrevivência do povo judeu, assim como possibilitou o cristianismo sobreviver e firmar-se como moral hegemônica e formador cultural, habita na *pequena política* pelos ideais de direitos iguais a todos, liberdade, fraternidade, progresso, pelas teorias liberais, democráticas, social-democratas, socialistas e anarquistas, reverberações do iluminismo. Tanto a chamada tradição como os tempos modernos, habitam o terreno da *décadence* e procedem por uma via niilista, uma via niilista ainda imperfeita, ainda inábil para vislumbrar ou cogitar sua superação, esforçando-se por ainda manter-se sob a égide de um Deus morto, pela falsificação de um novo ideal. Nietzsche aspira à superação dessa modernidade decadencial e do cristianismo engendrado em todos os seus porões, consequentemente da *pequena política* por meio de uma *transvaloração de todos os valores*, levando a lógica da *décadence* e do *niilismo* a uma radicalização como meios para um processo de autossupressão. Nesse processo a *Grande Política*, o ideal heurístico, que terá papel de destaque, como possível mecanismo de maximização do caráter agonístico, que compreende em seu âmago as mais variadas perspectivas políticas em sua conflituosidade.

O ideal da *Grande Política* tem como sua tarefa principal “o desenvolvimento superior da cultura” (NIEMEYER (org.), 2014, p. 251, verbete de Josef Schmid), ponto que, todavia, o conteúdo Nietzsche não especifica. Conforme traz ABM 208: “o tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz o combate pelo domínio da terra – a compulsão à Grande Política”. Ansell-Pearson a associa ao aristocratismo¹²²

¹²² O aristocratismo nietzschiano pode ser caracterizado como sendo do mesmo tipo de concepção trazida por Heráclito, não se tratando de um aristocrata de tipo plutocrático ou de uma nobreza em prol de descendência sanguínea, mas de tipo “espiritual”, de empenho, capacidade de autossuperação, autocriação, de inovação, característica ligadas à criatividade e a genialidade. No sentido como é trazido no fragmento 49 de Heráclito segundo a compilação Diels-Kranz: “Um vale para mim por dez mil, desde que seja ótimo (ou todo bom, áristos).” Conforme traz Frei Damião Berge em sua obra *O Logos heraclítico: Introdução ao estudo dos fragmentos*: “Não é nem a linguagem nem o sangue, e muito menos a propriedade, que constitui os áristoi: aristocracia é qualidade seleta, é seleção. Como o vulgo não é nenhuma classe, mas um comportamento e uma mentalidade, a encontrar-se em todas as classes, a seleção aristocrática também não é apanágio de umas poucas famílias, mas superior a qualquer nobre estirpe, é aplicável aos elementos valiosos de todos os grupos. Evidentemente, quem professasse doutrina tão revolucionária, não poderia ter continuado na posse de privilégios régios multisseculares, pois o princípio de seleção é autenticamente democrático.” (BERGE, 1969, p. 53). Damião Berge claramente se reporta a conhecida história da abdicação de Heráclito de sua condição de nobreza em função de seu irmão.

Nietzsche se encontra na mesma esteira, não estipulando em momento algum quem são os nobres a que se refere, se uma classe social, um grupo étnico ou qualquer especificação do tipo, mas apenas deixando entrever comportamentos, ações. Sendo assim, sua concepção de áristoi transcendendo

espiritual, estando tal projeto político “não mais a serviço de nações e impérios” (IBIDEM), mas da cultura e seres supramorais, e com isso se remete a superadores e não a negadores. Havendo uma virada de um ponto apolítico, ou pelo menos apolítico dentro da modernidade, para uma tentativa de superação da mesma, todavia não enquadrando-se em seus moldes estabelecidos. Mas, política como guerra de espíritos, muito longe da guerra do chumbo e da pólvora: “Somente a partir de mim haverá Grande Política na terra.” (EH, Porque sou um destino, 1); da mesma maneira o cenário de *aristóis* que tem de assumir para si a *Grande Política*: A fim de criar novos valores e horizontes de sentido, é preciso uma radical mudança de educação e cultivo. Ideal esse que só pode existir em confronto com os demais ideais, não podendo proceder pela mesma lógica de unilateralidade que se perpetuou ao longo do desenrolar da cultura. Assim a *Grande Política* trabalha pelo acolhimento da perspectiva tradicional, dessa maneira: “A continuidade do ideal cristão faz parte daquelas coisas mais desejáveis que existem” (KSA 12, 10(117))¹²³, com o objetivo de manter uma arena conflitual onde um jogo de contraposições tome o lugar de uma guerra de aniquilamento. O horizonte que está a frente de Nietzsche é de efetivação por completo da *dynamis* da *decadence*.

A Grande Política de maneira alguma tem um caráter profético de auto-realização, mas surge como contradiscurso em relação a um desenvolvimento de caráter decadencial, sendo ao mesmo tempo uma denúncia em seu aspecto de declaração de guerra. Em uma interpretação dialética da *Grande Política*, como realiza Viesenteiner, não em moldes hegelianos, abstendo-se de um *Aufhebung*, não havendo uma finalidade a ser atingida nesse processo, além da conflituosidade mesma, mas em um processo de autossuperação que se dá por meio do “esgotamento de todos os horizontes de expectativas erigidos ao longo da modernidade político-moral, a fim de operar, ao cabo desse esgotamento, um movimento de auto-reflexão extraíndo conclusões contra si mesma.” (VIESENTEINER, 2006, p. 206). Realizando assim a lógica de autossupressão. “(...) a todo processo de superação são dadas as novas condições para outro embate agonístico, e assim ininterruptamente” (IBIDEM), e o jogo interpretativo toma novas roupagens e sentidos. Assim sendo, a *Grande Política* só tem valor enquanto antagonista a *pequena política*, e não poderia ser diferente, do contrário incorreria no mesmo erro da unilateralidade. Sendo justamente sua função romper com os eixos limítrofes da *pequena política*, não podendo converter-se nos moldes da mesma.

essas meras mesquinhas, não demarcando um território, mas aspirando por um pano de fundo cultural que colabore para o advento das grandes manifestações de nobreza e autossuperação do próprio homem, o filósofo não está preocupado com os sujeitos agentes em questão, mas sim nas atitudes do tipo homem em geral. Nietzsche, contudo, não tem no passado um modelo a ser seguido: “Nietzsche visita el pasado em busca de instruccion y no para encontrar em él un orden político adecuado para el futuro” (LEMM, 2013, p. 66), conforme atesta o 377 de GC: “Não ‘conservamos’ nada, tampouco queremos voltar a algum passado”, contrário aos conservadores sejam morais ou partidos políticos de seu tempo “de modo algum é possível uma regressão, um retorno em qualquer sentido e grau” (CI, IX, 42).

Nietzsche, evidentemente, não vê na democracia em seu fundamento psicofisiológico um ambiente propício à proliferação dessas ações e desse tipo de singularidade, sua condenação não se destina ao caráter de inclusão e maior participação popular, mas ao que ele entende como achatamento do tipo homem.

¹²³ Citado em VIESENTEINER, 2006, p. 80.

A unidade cultural reivindicada pela *Grande Política* se daria pela própria conflituosidade e oposição, pois sua “unidade encerra uma pluralidade antagonônica e agonística de perspectivas, de modo que a tensão e o conflito em seu interior jamais cessem” (IBIDEM), mas justamente o oposto, favoreçam sua manutenção. A máxima trazida no aforismo 3 do CI, capítulo *Moral como contranatureza*, “só se é fecundo ao preço de ser rico em antagonismos” pode ser tomada como configurando a fórmula básica da unidade cultural da *Grande Política*.

As reivindicações da *Grande Política*, tal como o *Übermensch* e a *transvaloração*, vêm como clamores de busca de novos para-quê em resposta a morte do sentido, ou em outras palavras como consequência da morte de Deus. Ainda em nossos dias se vive a queda contínua e a ausência de horizonte, que nós mesmos apagamos, o qual narra o homem louco (GC, 125). O homem caminha em um mundo destituído de grandes projetos, o último deles, o iluminismo e suas derivações entram em processo de, cada vez maior, descrédito e declínio, todavia, estes ainda se encontram na esteira do projeto maior que ruiu. Ainda tentamos rodear seu cadáver o adornando com nova roupagem, porém nosso contexto se apresenta como um “estágio terminal de todos os seus horizontes de expectativas” (VIESENTEINER, 2006, p. 207). Momento em que o autoengano não mais se sustenta e restando apenas a coragem para o combate de novos para quê, que não podem mais partir de uma lógica de supressão da alteridade.

No aforismo 235 de HDH temos um claro exemplo da feroz crítica que Nietzsche desfere contra a tipologia que constrói da figura do socialista, perfeito exemplo do perfil cristão secularizado, que entronou um novo ideal, um novo ídolo, porém oriundo da mesma gênese axiológica - onde Marx, especificamente, pode ser situado como representante da *pequena política*. O socialista como Nietzsche o compreende almeja a própria aniquilação, ainda é um niilista. Em sua aspiração por uma condição de bem-estar que se destina ao maior número de pessoas possível, não percebe que se tal estado perfeito fosse alcançado esse mesmo cenário seria responsável pela destruição do “terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer a grande energia” (HDH, 235). Se tal estado verdejante, por assim dizer, fosse alcançado, a própria humanidade se tornaria fraca.

Na interpretação de Nietzsche, o gênio, as grandes singularidades, os espíritos livres são gerados no seio da adversidade e do conflito. Sendo assim, não se deveria buscar justamente o oposto do niilista e “desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas?” (IBIDEM). Assim o “coração cálido” e desmedido do socialista, que quer a eliminação dessa chama violenta e selvagem, não vê que esta é a mesma que possibilita o seu *páthos*, seu fundamento.

A lente da leitura psicofisiológica nietzschiana do tipo socialista mostra que este faz uma compreensão moralizada da realidade, sem se dar conta de sua crença cristalizada, não sendo inteligente o bastante para perceber que “a vida se coloca também acima da bondade” e o sábio precavido em sua reflexão tem de vê-la “como

algo a ser avaliado no computo geral da vida” (IBIDEM). No mesmo aforismo Nietzsche ainda afirma ser o sumo objetivo do Estado: “proteger os indivíduos uns dos outros: se exagerarmos no seu enobrecimento, o indivíduo será enfim debilitado e mesmo dissolvido por ele- e então o objetivo original do Estado será radicalmente frustrado” (IDEM). Nietzsche, todavia, vê no Estado justamente a redução e apequenamento do homem, mentindo em sua representabilidade do povo. Objetivo original esse de contraposição ao Estado que Nietzsche menciona e ao qual aspira o socialismo marxiano e aqueles de matrizes bakuninianas e proudhonianas, o chamado socialismo libertário ou anarquismo, que visam tornar o homem um ser para além do Estado.

Nietzsche, diferentemente dos socialistas e anarquistas, embora se oponha ao Estado como redução do indivíduo, entende que esse nunca poderia ser eliminado, tendo a função crucial de força opositora e impulso fornecido aos indivíduos para combatê-lo. Nietzsche, porém, conforme enfatizado, não enquadra-se em moldes tradicionais em seu “anarquismo”, sendo-o em um sentido cultural-espiritual, um “anarco”, não reconhecendo nas autoridades extrínsecas ao indivíduo uma forma de força, mas de fraqueza e redução do criador, do novo e ao que aspira a grandiosidade. É importante salientar que as distinções entre governantes e governados em Nietzsche são meramente contingentes, logo, sempre reversíveis e questionáveis. Assim Nietzsche é bastante crítico em relação às ideologias que almejem a superação da diferença entre governantes e governados. Sendo essas mesmas distinções abolidas, Nietzsche entende, que seriam abolidas também as possibilidades de se “alcançar uma liberdade genuína, porque esta só pode ser preservada através da luta contra o governo”¹²⁴ (LEMM, 2013, p.83), mantendo assim o seu caráter agonístico. Sobretudo, seu ideal se dá para além das instituições, que são sintoma de nossa fraqueza, ou de nossa “menoridade”, em terminologia kantiana¹²⁵, mas na construção de indivíduos autárquicos, capazes de

¹²⁴ “alcanzar una liberdade genuina, porque èsta sólo puede ser preservada a través de la lucha contra el gobierno”

¹²⁵ No famoso texto *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento (Aufklärung)* de 1783 Kant lança o desafio à humanidade de superar sua condição de menoridade - “sua incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2013, p. 63) – sendo o próprio homem responsável pela mesma, em sua preguiça e covardia. Kant traz assim uma das roupagens de como a autonomia da razão se manifesta como uma necessidade em sua filosofia, um claro germe dos ideais de emancipação: “Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de espírito do povo e, no entanto, estabelece para ela limites intransponíveis; um grau menor daquela dá a esse espaço o ensejo de se expandir tanto quanto possa. Se, portanto, a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao pensamento livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com que este se torna capaz cada vez mais de agir de acordo com a liberdade), e finalmente até mesmo sobre os princípios do governo que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples máquina, de acordo com sua dignidade.” (IDEM, p. 71). Kant, evidentemente, almejava uma sociedade de esclarecidos tanto quanto possível, em outras palavras, de individualidades autônomas. Bem como em seu imperativo categórico- “Temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral” (KANT, 1988, p. 62)- como capacidade de autolegislação que se encontra fundada na ideia de autonomia. O que soa muito similar em *Za, Da Guerra e dos guerreiros*: “Para o verdadeiro homem de guerra soa a mais agradavelmente o ‘tu deves’ do que ‘eu quero’. E o que mais gostais, faze-o como se vos ordenassem.”. Nietzsche faz do ‘tu deves’ e do ‘eu

darem lei a si mesmos. “Rebelião, eis a nobreza do escravo.” (Za, Da guerra e dos guerreiros). Nietzsche, todavia, não aspira a escravos, mas a nobres.

Chama a atenção como a análise crítica nietzschiana da relação Estado e povo soa, em certa medida, similar com a análise marxiana, todavia, de forma diametralmente oposta quanto ao objetivo de Marx da dissolução estatal ou incorporação dessa estrutura por parte da sociedade civil, que é sua origem como enfatiza na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que adiante será abordada. Nietzsche terá olhos para essa nova interpretação da relação entre Estado e povo, contudo, senão de forma crítica, mas com ressalvas:

(...) o governo não é nada senão um órgão do povo, e não um providente e venerável “acima” que se relaciona a um “abaixo” habituado à modéstia. Antes de aceitarmos tal formulação do conceito de governo, que até o momento é a-histórica e arbitrária (...) vamos considerar as consequências: pois a relação entre governo e povo é a mais forte relação exemplar, o modelo segundo o qual se forma involuntariamente o comércio entre professor e aluno, pai e família, patrão e empregado (...) Mas como deverão elas se transformar e se deslocar, mudar de nome e de natureza, quando esse novíssimo conceito tiver se apoderado de todas as cabeças! – para o que, no entanto, talvez necessite de mais um século. Nisso nada é mais desejável do que cautela e uma lenta evolução (HDH, 450)

Havendo um forte fundamento moral por detrás dessa concepção, de um melhoramento e enobrecimento dos indivíduos, que agora não seriam mais liderados por um Estado ou moral, mas seriam o Estado mesmo e a moral mesma, encarnados e manifestos. Seriam capazes de autogestão, de autogoverno, “*ni Dieu ni maître*”(nem Deus, nem senhor), a máxima do “rebanho autônomo” (ABM, 202) que causará aversão em Nietzsche, pautado na concepção basilar da modernidade de sujeito autônomo - que estará de forma crucial também no pensamento do próprio Nietzsche, levado as suas últimas consequências, seja no *indivíduo soberano* ou no ideal do *Übermensch*¹²⁶.

quero’, na obrigação pra consigo mesmo, o que ele entende como responsabilidade, outro nome para liberdade e autonomia.

¹²⁶ No desenrolar do amadurecimento de sua filosofia, as noção de liberdade e responsabilidade sofrem metamorfoses, chegando ao nível de afirmar que o tipo homem de mais elevado valor consistiria justamente naquele que desenvolveu a capacidade de evocar para si a responsabilidade de tal maneira, que ele julgaria os demais a partir desta rara liberdade, da liberdade de responder por si mesmo, da capacidade de prometer, de comprometer-se, de poder escolher. Tal singularidade única, ao qual preceitos generalizantes não abarcam e nela a moral foi, não negada, mas superada, se tornando de tal maneira, para essa singularidade, pequena, que não mais lhe diz respeito, sendo este único não apenas capaz de a cumprir sem constrangimentos, como de ir além dela, trata-se da apresentação da figura do “indivíduo soberano” no aforismo 2 da segunda dissertação da GM. Pautado na ideia basilar da autonomia, é possível compreender nessa figura a radicalização que Nietzsche realiza do ideal moderno, “o fruto mais maduro da sua árvore”: “(...) o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência ele desperta (...) O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nessa posse a sua medida de valor, ele honra ou despreza”. (GM, II, 2).

Assim, Nietzsche configura-se em seu projeto crítico em relação à modernidade um radicalizador do fundamento da mesma.

Tal causa demasiadamente elevada a que destinam-se os melhoradores da humanidade, como Nietzsche os compreende e os alcunha, que se creem para além dos demais ideais, que acalentam os idealistas, não é percebida por estes, por não quererem acreditar que sua causa precisa “exatamente do mesmo esterco malcheiroso que requerem todos os demais empreendimentos humanos” (HDH, 490), a conflituosidade mesma, o *agon* que em toda empreitada humana se faz presente, falando não em sentido metafísico, que habita o âmago mesmo da vida.

Nietzsche parte da hipótese de que uma cultura superior só pode surgir em uma sociedade pautada em duas castas - hipótese essa retirada do modo de ser da Antiguidade - “Assim nos fala a voz cada vez mais distante, dos distantes, dos tempos antigos.” (HDH, 439) - uma de ociosos e outra de trabalhadores, uma de trabalho livre e a outra forçado, e que “consideração da partilha da felicidade não é essencial, quando se trata de produzir uma cultura superior; mas de todo modo a casta dos ociosos é mais capacitada para o sofrer, sofre mais, seu existir é menor, e sua tarefa, maior” (IBIDEM), contudo estas “castas” não são engessadas¹²⁷, mas dentro da hipótese, essas forças conflituais estão em movimento:

Se acontece uma troca entre as duas castas, de modo que as famílias e os indivíduos obtusos e menos intelectuais da casta superior são rebaixados, para a inferior e os homens mais livres desta têm acesso à superior, atinge-se um estado além do qual se vê apenas o mar aberto dos desejos indefinidos (IBIDEM)

Nietzsche vê na hierarquia uma necessidade constitutiva para que surjam grandes homens, mesmo entre as classes mais baixas (enquanto para Marx é justamente

O indivíduo soberano seria aquele que, diferentemente de nós homens modernos que necessitamos de um sustentáculo externo, de um amparo moral, tendo nas instituições uma necessidade para suprir nossa fraqueza da vontade e necessidade de regulação externa, é portador de criteriosidade, é autárquico. Mede os demais a partir de sua capacidade de prometer, de força de vontade, que dá sua palavra de forma segura, pois é forte o bastante para mantê-la, de dar lei e medida a si, essa não lhe é externa e estranha.

O *Übermensch* é o ideal nietzschiano de um transfigurador da existência, anunciado por Zarathustra logo no prólogo de *Za*, não podendo o homem retornar ao animal deve superar o próprio homem. Deve superar em si mesmo. O homem deve erguer em si mesmo o que é corporeidade, animalidade, e o que é espírito, deve ser o terreno onde o transcendente e imanente se encontram – de onde deriva a metáfora da serpente e da águia (*Za*, prólogo, I), os animais de Zarathustra – O *Übermensch* é fiel à terra, não a nega, traz a desrazão da razão em seu aspirar supraterrâneo de volta à concretude, conciliando corpo e razão, deixando o homem de ser uma mescla de ser “híbrido de planta e fantasma” (IDEM, III), mas novamente assenhorado de sua existência.

Em Nietzsche o ideal grego da *sophrosyne* grega está muito presente. O *Übermensch* seria aquele portador dessa força sapiencial, entrelaçador de reino dos céus e da terra novamente, aquele que é criador, que não teme o devir, mas nesse encontra seu terreno, sem perder a aspiração do criar, do gerar o novo. Tal ideal tem por direcional a perpétua recriação e autossuperação, portanto é um ideal referencial, um direcional ao homem, por isso “o sentido da terra” (IBIDEM), que tão logo fosse alcançado deixaria de ter seu sentido, sendo necessário um novo sentido, logo um ideal da autossuperação incessante, dado que a vida não cessa de superar-se (“E eis o segredo que a vida me confiou: ‘Vê – disse-me ela – eu sou aquela que deve sempre superar-se a si mesma’.” - *Za*, Do domínio de si).

¹²⁷ O que não torna tal perspectiva menos cruel para nossos olhos de “homens modernos” de ver o mundo.

uma hierarquização de caráter plutocrático o grande problema), pois, do contrário, se cairia em um estado de apaziguamento e apequenamento de alma, que não lhes incitaria uma revolta interior que funcionaria como aderente para lutar por seu próprio crescimento e evolução. Nietzsche evidentemente não defende uma hierarquia plutocrática, mas de caráter agonístico em moldes antigos como os manifestos em Heráclito, reconhecendo a hierarquização como tendo caráter imprescindível para a elevação da cultura, cimento social aderente das individualidades para que estas não caiam em uma condição de fragmentação, enquanto o ideal de viver como iguais do círculo axiológico cristianismo-socialismo desemboca em uma massificação acinzentada, paradoxalmente, com singularidades dispersas.

Como acontece com quase tudo com que Nietzsche entra em diálogo, há também uma relação ambígua com o socialismo, como já mencionado. Ainda que um crítico do messianismo socialista, bem como anarquista, Nietzsche reconhece e partilha, sob certa ótica, desses pressupostos, essa presunção, essa superestimação desejosa de si que é o que possibilita a transformação do *status quo*, apenas quando se “atribui, a si mesmo e a seus iguais, mais força na mente e no coração do que os representantes da ordem vigente” (HDH, 443) que faz possível desejar a dissolução de uma ordem social, ou de uma interpretação axiológica que impregnou todo um projeto civilizatório em seus mais variados desdobramentos. Assim Nietzsche partilha dessa “altivez” que é típica daqueles que aspiram e propõe a si mesmos ser o primeiro tiro e o exemplo a ser seguido e radicalizado contra a velha ordem. Contudo, pouco adiante em HDH Nietzsche reprova a mesma arrogância socialista que louvará e da qual comunga. Afirma que os socialistas não podem arrogar-se novos educadores da humanidade em relação à propriedade privada, em outras palavras, aboli-la dentro da conjuntura em que encontram-se, e apagar os fundamentos violentos e sórdidos que a possibilitaram e a legitimaram. Nós, modernos e herdeiros desse passado, não podemos ainda aniquilá-lo pois a “disposição injusta se acha também na alma dos que não possuem, eles não são melhores que os possuidores e não tem prerrogativa moral, pois em algum momento seus antepassados foram possuidores” (HDH, 452). Não são necessárias novas distribuições, para Nietzsche, mas sim graduais transformações no pensamento: “em cada indivíduo a justiça deve se tornar maior e o instinto de violência mais fraco.” (IDEM).

A justiça socialista em seu exigir da igualdade de direitos é um produto muito mais da cobiça e do ressentimento do que propriamente do justo, sendo possível apenas um tratamento como iguais entre os homens se ele advir de uma vontade moral da classe dominante, que nesse caso específico exerceria “a justiça com sacrifícios e renúncias” (HDH, 451).

Nietzsche vê o perigo no idealismo exacerbado socialista, sobretudo, em seus acólitos que julgam estar defendendo uma suprema causa desinteressada, aqueles que são portadores da verdade mesma e futuros educadores da humanidade. Posição desinteressada que é uma completa ilusão. Se estes projetam sua causa aos filhos e netos não têm seu egoísmo reduzido, mas, na verdade, prolongado. Contudo, o próprio Marx

trabalha sempre com a noção, tal como Nietzsche, de que não há nunca posição desinteressada e a-ideológica. Nietzsche compreende as perspectivas revolucionárias ou subversivas, conforme já expressei, como herdeiras diretas do pensamento de Rousseau, “que acredita, numa miraculosa, primordial, mas digamos, soterrada bondade da natureza humana, e que culpa por esse soterramento as instituições da cultura” (HDH, 462), toda subversão dessa natureza não colabora para o aperfeiçoamento da humanidade, mas é oriunda dos terrores e excessos dos ressentidos.

Marx seria, assim, compreendido dentro de uma ótica nietzschiana, como um fanático moral, tal como Rousseau, que, inspira futuras revoluções escravas, um aspirante a líder de revoltas de rebanhos cristãos ainda que não se compreenda como tal, que sucumbe a uma perspectiva soberana, não compreendendo outro modo de vida senão o do rebanho autônomo. “A crítica de Nietzsche a Rousseau é também uma crítica ao espírito revolucionário que tem inspirado as políticas da era moderna”¹²⁸. (ANSELL-PEARSON, 1991, p.20).

Ansell-Pearson cita Karl Löwith (1897-1973) em passagem acurada sobre a relação de Nietzsche com Rousseau: "Ele é um Rousseau ao inverso: um Rousseau, por causa de sua crítica igualmente penetrante à civilização européia, e ao inverso, porque seus padrões críticos são o exato oposto do ideal de homem de Rousseau"¹²⁹ (IBIDEM). Ansell-Pearson entende que Nietzsche está próximo a Rousseau¹³⁰ (consequentemente, indiretamente/diretamente, a Marx também) ambos almejam uma transfiguração da “natureza humana”, obviamente não em sentido metafísico, mas a expressão é trazida aqui no sentido de transmitir o modo de ser da humanidade tal qual se apresenta para os autores em questão. Essa transfiguração que para ambos:

(...) deve ocorrer no contexto de uma civilização decadente. O que separa os dois é como eles interpretam o problema da decadência, o que pode ser visto em suas concepções opostas de como a humanidade do futuro deve ser cultivada. Rousseau deseja que a humanidade perceba, de uma forma modificada, sua "bondade natural", enquanto Nietzsche ensina que a humanidade precisa aprender a se tornar mais "má". (IDEM, p.20)¹³¹.

¹²⁸ Nietzsche's critique of Rousseau is also a critique of the revolutionary spirit which has inspired the politics of modern age.

¹²⁹ He is a Rousseau in Reverse: a Rousseau, because of his equally penetrating criticism of European civilization, and in reverse, because his critical standards are the exact opposite of Rousseau's ideal of man.

¹³⁰ Rousseau was without doubt a key thinker for Nietzsche, one who played an important adversarial role in his construal of modernity, and whom he had to come to terms with in order to clarify his own status as a philosopher and educator. (...) In Nietzsche's account of modernity Rousseau plays the role of the moral fanatic whose writings inspire the slave revolts in morality of the modern era (notably the French Revolution). But, in conceiving his relation to Rousseau in such antagonistic terms, Nietzsche reveals just how important Rousseau is to him.

¹³¹ (...) must take place in the context of a decadent civilization. What separates the two is how they construe the problem of decadence, which can be seen in their opposing conceptions of how the humanity of the future is to be cultivated. Rousseau wishes humanity to realize, albeit in a modified form, its 'natural goodness', while Nietzsche teaches that humanity must learn how to become more 'evil'.

Processo decadencial pela qual passa o ocidente que Nietzsche compreenderá como a migração de uma base valorativa de cunho cristão para todas as esferas da cultura, dentre elas, a política: O que um dia foi “todos são iguais perante Deus”, na modernidade converte-se no princípio de isonomia, “todos são iguais perante a lei”; O que era “Pai, Filho e Espírito Santo” torna-se “Executivo, Legislativo e Judiciário”; O amor cristão entre os homens converte-se no princípio de fraternidade universal, a salvação da alma em autonomia, a redenção em revolução, e o reino dos céus em sociedade sem classes. Marx realizará o mesmo diagnóstico na obra de 1844 *Sobre a questão judaica*. Ao tomarmos Marx como uma versão radicalizada de Rousseau (que leva às últimas consequências certos pressupostos e conclusões rousseauianas), sob essa ótica, a crítica nietzschiana à modernidade política até mesmo toma contornos mais bem definidos contra a figura de Marx do que de Rousseau.

O socialismo, dentre eles o socialismo de matriz marxiana, encontra-se enquadrado no pensamento nietzschiano, como sendo um herdeiro direto, embora secularizado da unilateralidade cristã via modernidade. Estando no centro do furacão das aspirações libertárias de visões políticas advindas do iluminismo. Embora Marx seja um crítico do mesmo, sua revolução e ruptura violenta com essa tradição burguesa têm por força motriz o mesmo fundamento axiológico que movia o iluminismo, logo ele é tomado como mais um defensor de uma perspectiva soberana, construindo uma teoria homogeneizante.

Nietzsche compreende o socialismo como sendo reacionário no sentido mais profundo do termo, em sentido estrutural, pois, este segundo sua interpretação, visa à retomada de um arcaico estado despótico de maximização estatal e consequente eliminação das individualidades. O socialismo não questiona as prerrogativas axiológicas das quais deriva, trafegando na esteira da unilateralidade judaico-cristã e prolongando seu alcance. Para Nietzsche, socialismo é o “visionário irmão mais novo do despotismo” (HDH, 473) e arroga-se seu herdeiro, empunhando o brasão da justiça liderando legiões de “massas semi-instruídas”, ele teme esse cenário por ser uma radical redução e achatamento das individualidades, pois só há indivíduo real para além da estrutura estatal.

É nítido que aqui se mostra uma insuficiência teórica de Nietzsche em relação às vertentes socialistas (ou no mínimo uma caricaturização tipológica) como a marxiana que aspira a dissolução estatal no seio do próprio povo, tendo por fim o encontro entre a sociedade civil e o Estado. Também fica clara que os esforços filosóficos protagonizados por Nietzsche se destinam à produção de um contradiscurso direcionado a qualquer interpretação que tenha por objetivo a supressão e redução do tipo homem, bem como a construção de uma proposta de elevação das individualidades, que não poderia se dar por ideologias políticas e partidarismo que repousem ainda no seio da *pequena política*.

O próprio Platão é tomado por Nietzsche como uma caricatura do tipo socialista em sua afinidade com governos despóticos: “Devido à afinidade, o socialismo sempre

aparece na vizinhança de toda excessiva manifestação de poder, como o velho, típico socialista Platão na corte do tirano da Sicília” (IBIDEM), o socialismo seria responsável pelo Estado despótico em caráter cesáreo, por aspirar ser seu herdeiro. O socialismo seria o brado moderno de maximização estatal sob a ótica nietzschiana.

Ansell-Pearson afirma que do “primeiro ao último de seus escritos, o pensamento de Nietzsche caracteriza-se por uma oposição entre *Geist* (espírito) e ‘*Reich*’.” (1997, p. 21), sendo que para ele o que a humanidade precisa não é de uma revolução política violenta, a derrocada das estruturas de forma feroz, mas de mudanças educacionais e em seu modo de pensar (sobretudo o Nietzsche do período 78-82, em destaque HDH, que, como já mencionado, surpreendentemente flerta com os objetivos do iluminismo e uma teoria racionalista e crítica). A humanidade precisa fundamentar o “*Geist*” em uma concepção de cultura (*Bildung*). Em Nietzsche uma concepção adequada da política é aquela capaz de ver nela própria um meio e não um fim em si mesma, tendo por objetivo a produção da cultura e da grandeza humana. “A revolução que Nietzsche procurou não foi uma revolução política, mas educacional e cultural. Ele deixa isso claro em seus escritos do primeiro ao último” (IDEM, p. 22). A cultura, tal como nos antigos gregos, seria a ferramenta capaz de assegurar e fortalecer o homem diante do abismo do vazio da existência. Ainda que suas leituras de uma estetização da existência não estejam onipresentes em sua obra, perduram em fortes traços.

Nietzsche vê grandes perigos encobertos nas realidades políticas, na indústria ascendente, na democracia, nos movimentos socialistas e anarquistas, assim como na economia monetária, sendo a modernidade caracterizada por um mal-estar social e um fundamento axiológico vazio. O que culmina em uma atomização social à custa da ação pública, dando origem a uma cultura política desvigorada, onde o Estado, o “monstro frio” (Za, Do novo ídolo) que alega ser o povo, passa a dominar a vida pública. Nietzsche, que enfaticamente criticou a estrutura estatal, não parece perceber claramente o fim último na mesma oposição à estrutura estatal na teoria de Marx¹³², tendo em sua dissolução na própria sociedade civil um dos fins mais elevados de sua teoria, assim como a superação da ordem atomizada moderna (claramente oriunda de suas influências hegelianas).

Nietzsche reconhecia no socialismo uma extensão do liberalismo (que é compreendido como um fator fomentador dessa atomização), ainda que essa derivação seja verdadeira, ele compreende, paradoxalmente, no socialismo o encontro entre a fragmentação e a massificação homogeneizante. Porém, o potencial da *pequena política* como terreno para a elevação e ressureição do tipo homem se encontra justamente no

¹³² Para boa parte dos grandes nomes das correntes de pensamento progressista, em suas mais distintas vertentes, como em Rosa Luxemburgo (1871-1919), István Mészáros (1930) ou Noam Chomsky (1928), a URSS, bem como os demais regimes ditos comunistas presentes ao longo do século XX são compreendidos como um claro exemplo de “capitalismo de Estado”, não constituindo propriamente um sistema político e socioeconômico distinto da estrutura capitalista, sendo-o apenas em um formalismo vazio, não configurando, portanto, uma derrota para o socialismo, mas apenas de uma aspiração fracassada ao mesmo que se deu sob roupagens capitalistas incapazes de superar o tripé Capital-Estado-Trabalho alienado, além de contrapor-se à proposta comunista basilar de unificação internacional.

fato desta ser a mais alta radicalização da *décadence*, e o terreno mais hostil para a formação dos grandes indivíduos, pois: “No leito de enfermo da política, geralmente um povo rejuvenesce e redescobre seu espírito, que ele havia gradualmente perdido ao buscar e assegurar o poder. A cultura deve suas mais altas conquistas aos tempos politicamente debilitados” (HDH, 465). Assim esse terreno inóspito para as grandes singularidades, paradoxalmente, tende ao eclodir de individualidades únicas a transgredir a própria lógica massificante.

Como folha de contraste será abordada, a seguir, a ótica marxiana de se receber a modernidade e seus constructos políticos, bem como onde Nietzsche estaria situado nessa abordagem e onde situa-se a conectividade entre as linhas de pensamento em questão no que diz respeito à democracia e suas derivações.

3. Marx e a necessidade de superação da modernidade capitalista; Nietzsche e as estranhas aproximações com Marx.

Tal como Nietzsche, Marx é bastante caracterizado por sua crítica à modernidade compreendida enquanto estágio capitalista, aspirando sua superação, todavia radicalizando os objetivos a que se dirigia o iluminismo¹³³, ponto crucial do pensamento moderno. Tendo por eixo direcional de seu pensamento a superação da condição de alienação em suas mais distintas formas; quer seja pela religião que projeta o ser do homem em uma esfera para além da concretude de sua corporeidade, que configura para Marx a origem de toda crítica (a crítica religiosa- *Crítica da filosofia do direito de Hegel*- Introdução¹³⁴) e que prepara o terreno para

¹³³ Sobretudo em sua raiz kantiana, como retirada da condição de menoridade e obscurecimento intelectual, na perspectiva marxista como superação da condição de alienação. Havendo até mesmo leituras marxistas que compreenderão na razão cosmopolita kantiana o germe originário do comunismo, como em Slavoj Žižek: “hoje mais do que nunca, não devemos esquecer que o comunismo começa com o que Kant chamou de ‘uso público da razão’, com o pensamento, com a universalidade igualitária do pensamento (...) raízes étnicas, identidade nacional, etc. não são uma categoria de verdade; para usar termos kantianos precisos, quando refletimos sobre nossas raízes étnicas, praticamos o uso privado da razão, restritos por pressupostos dogmáticos contingentes, isto é, agimos como indivíduos ‘imatuross’ não como seres humanos livres que se concentram na universalidade da razão.” (ŽIŽEK, 2011, p. 8).

¹³⁴ Famosas são as palavras proferidas por Marx na Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (MARX, 2013a, p. 152). A projeção ilusória da humanidade em um além-mundo é a outra faceta da mesma moeda que carrega o semblante da miséria terrena, a tarefa da humanidade agora se destina ao reposicionamento de si no cerne da concretude para a realização dessa felicidade ilusória a que aspira e sua realização na concretude: “O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade.” (IDEM, p. 151). Famosa é também sua inversão da dialética hegeliana, que na leitura de Marx projetará o cerne da realidade não mais nas ideias, mas, originariamente, na concretude, embora as ideias possuam papel de crucial relevância na construção e mudança da própria concretude.

a crítica política e socioeconômica; esferas que, enquanto configuram-se sob a égide do capitalismo, na perspectiva de Marx, projetam o homem em uma condição de miséria financeira e existencial, impossibilitando-o de uma realização plena enquanto ser humano, privando-o de seu autodesenvolvimento, alienando-o daquilo que lhe é mais próprio, sua própria força de trabalho¹³⁵.

O ideal em direção ao qual Marx se dirige não é apenas a emancipação religiosa ou política que, enquanto tendo sua matriz ontológica no *modus operandi* capitalista de trabalho¹³⁶, é impróprio por sua natureza para possibilitar a plena realização de todos os homens¹³⁷. Marx compreende então, tal como Nietzsche, que o problema a que sua filosofia dirige-se é de cunho estrutural, contudo, não apenas na esfera axiológica, ainda que Marx não se demore na ênfase da mesma, mas compreendendo que a moral dominante é a moral das classes dominantes, bem como todas as ideias que são postas como hegemônicas, mas dirigindo-se principalmente à esfera socioeconômica, que é o que toca o homem de forma mais brutal, na concretude de sua corporeidade, causando-lhe uma condição de opulência e facilidade de acesso a bens de consumo em geral ou terríveis privações, sendo o segundo a grande maioria dos casos.

Marx projeta sua filosofia tendo como objetivo último sua realização enquanto emancipação humana, que não se limita à questão política, conforme foi dito, mas projeta-se ao ser do homem em sua inteireza. Assim a filosofia marxiana toma

¹³⁵ Força de trabalho que é compreendida como todo dispêndio de energia quer seja física ou cerebral para a produção de satisfação de necessidades humanas.

¹³⁶ O trabalho, que para Marx, é compreendido em um vasto sentido como toda ação que interage com o meio e o modifica alterando assim o próprio sujeito agente, o homem, sendo ontologicamente constitutivo para o mesmo e para o próprio ser social. Sendo o trabalho imprescindível em qualquer forma de sociedade, ainda que em diferentes graus de complexidade. Assim sendo, apenas quando a efetuação do trabalho possibilitar uma plena realização do homem, quando for realizado como meio de satisfação de necessidades físicas e do “espírito” de forma autogerida e não alienada poderá o homem ser compreendido como livre, do contrário encontra-se ainda em um estado de não-pertencimento de si, tendo sua “essência” desvinculada e projetada para fora de si, de maneira estranhada. Sendo a característica que distingue o trabalho humano, que lhe configura como constitutivo, dos demais animais sua capacidade de projeção, de postular uma ação em um “pôr teleológico”: “O trabalho é antes de tudo, um processo entre homem e natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade (...) Agindo sobre a natureza externa ele modifica ao mesmo tempo, sua própria natureza.(...) Pressupomos o trabalho numa forma que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera.” (MARX, 2013b, p. 255-256). Nas formas de produção atomizadas surgidas ao longo da modernidade e do desenvolvimento industrial capitalista o homem torna-se então estranho ao produto de seu trabalho, alheio ao resultado de seus esforços, servindo como mero “animal de carga”, como força motriz e ferramenta para manutenção de sua própria subsistência, na perspectiva de Marx ainda um escravo, embora na forma assalariada.

¹³⁷ Objetivos estes que se encontrarão presentes em praticamente toda trajetória intelectual marxiana, desde o jovem Marx democrata radical anterior a 1844 ainda em estágio latente, e que se explicitarão de forma mais vigorosa dos seus chamados escritos de juventude (*Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel, Glosas críticas marginais ao artigo “Rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano, Sobre a questão judaica e os Manuscritos econômico-filosóficos*) até seus escritos tardios.

moldes ontológicos, tal como a filosofia nietzschiana em sua radical crítica à valoração construída na esteira do cristianismo, sendo o homem o ser doador de sentido, de bem e mal ao mundo, este configura-se, ontologicamente, como necessitado de uma revolução paradigmática na esfera valorativa para reposicionar-se como protagonista de sua existência, que lhe foi retirada pela compreensão de ser do homem cristã. Marx compreenderá essa revolução necessária em outra esfera, ainda que esta se destine também aos valores.

A batalha intelectual de Marx em direção a seu objetivo de emancipação humana se dá contra à condição de alienação, ambos analisados já nos escritos juvenis. Quando Marx reflete sobre a alienação em seus *Manuscritos* de 1844 aponta seus quatro principais aspectos, em relação à natureza; a sua própria atividade laboral produtiva, à própria humanidade; e dos indivíduos, um em relação aos outros, vivendo em um mundo atomizado. Marx afirmou não se tratar disso de algo constitutivo da natureza, não é uma fatalidade natural, mas uma forma de auto-alienação. Não se tratando de uma força externa onipotente responsável por isso, quer seja natural ou metafísica, mas produto de uma dada forma de desenvolvimento sócio-histórico, fruto das manifestações humanas, logo, passível de ser alterado pela própria intervenção humana, consciente de si tendo por via um processo de transcender a auto-alienação do trabalho, aquilo que é ontologicamente constitutivo ao homem e fundamento para a existência de qualquer sociedade.

Já n' *A questão judaica*, um escrito de juventude, se havia definido o sentido de emancipação política, que é configurada pela superação da sociabilidade feudal, onde o modo de produção acabava por fundamentar uma radical desigualdade política e jurídica clara entre as classes. Em contrapartida, o modo de configurar as relações de produção capitalista, cujo ponto nevrálgico é a compra e venda da força de trabalho é gênese de uma sociedade caracterizada pela distinção entre público e privado, pela oposição dos homens entre si, pela exploração, dominação, pelo egoísmo, sede de poder, divisão em classes e seu caminhar em direção a um antagonismo que culminaria na oposição cada vez mais enfática entre proletariado, o sujeito revolucionário¹³⁸ destituído de meios de produção, a não ser sua própria

¹³⁸ Marx encontra na classe trabalhadora o sujeito agente de uma mudança radical justamente por ser este o mais prejudicado com a atual ordem de coisas, configurando-se como base social e força motriz para o funcionamento social, obrigado a ser destituído daquilo que lhe é mais próprio, tendo no trabalho não uma realização, uma satisfação, mas uma forma de degradação, por ser alienado, vendido para obtenção dos mínimos subsídios para a própria manutenção física, assim como sem plena consciência daquilo que é realizado, mas tendo caráter fragmentário. “O proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com sua existência” (MARX, ENGELS, 2010b, p. 47). Assim, o proletariado não tem algo substancial a perder com a derrubada da ordem estabelecida, “a não ser seus grilhões. Tem um mundo a ganhar” (IDEM, p. 69), constituindo-se, portanto, como a classe revolucionária por excelência, sendo um produto da própria modernidade, um produto da estrutura de mundo que nasceu do seio da burguesia, de onde Marx irá retirar a alegação de que “a burguesia produz seu próprio coveiro” (IDEM, p.51). A modernidade é caracteriza para Marx por uma simplificação dos antagonismos de classe que caminham em direção à contraposição entre burguesia e proletariado. A burguesia é produto de um longo processo de desenvolvimento, e várias transformações no modo de produção e circulação acompanhada de um processo político correspondente. Sendo o proletariado um

força de trabalho para alienar, para vender-se, literalmente produtor da prole, de novas peças de reposição humana como força produtora de mais-valor¹³⁹ em contraste à burguesia, detentores dos meios de produção, enfim, havendo uma fissura ineliminável em seu âmago. Por isso, se faz necessário, para o sistema poder reproduzir-se a instauração de uma igualdade formal, jurídico-política entre os homens, é preciso transformá-los em cidadãos. O que não elimina, mas em contrapartida, apenas enfatiza e consolida a desigualdade social. Em seu ponto crucial, o social permanece desigual, no âmbito da produção, que é a base da sociedade para Marx¹⁴⁰, de modo que impossibilita a construção de uma verdadeira

produto da necessidade burguesa. “O proletariado é o produto mais autêntico da grande indústria”(IDEM, p. 49).

¹³⁹ Para Marx a fonte base do valor não é a circulação do dinheiro, mas sim o trabalho humano, o dispêndio de forças do trabalhador. A força de trabalho não apenas conservam o valor das matérias primas por ele utilizadas, mas amplia o valor do produto, depois de pronto. Porém, os trabalhadores não se servem da força de trabalho em benefício próprio, mas esta é alienada, sendo os meios de produção pertencentes a outras pessoas e não aqueles que produzem. O trabalhador pelo contrato de trabalho entrega ao capitalista o valor de uso de seu dispêndio de forças físicas e mentais produtoras de bens e meios de sanar necessidades e recebe o salário em “retribuição” como valor de troca. Ao comprar a força de trabalho de um trabalhador qualquer o capitalista está pagando sempre abaixo do valor que ele vai produzir, o que para Marx independe da boa ou má vontade do capitalista em questão a lhe comprar as forças produtivas. A própria lei da livre concorrência impõe as leis iminentes da produção capitalista. Os trabalhadores realizam, então, um sobre-trabalho que transcende os valores que corresponderiam não apenas ao valor da matéria prima, mas do próprio valor correspondente ao que lhes é pago. Esse valor que sobressaía é o que Marx denominou mais-valor ou mais-valia. Que difere do lucro, pois a mais-valia abrange além do lucro capitalista o dinheiro que o capitalista é obrigado a destinar a manutenção e funcionamento de seu negócio. Toda mais-valia, independentemente da forma a que venha se cristalizar (juros, lucro, etc.) é, em Marx, sinônimo de materialização em mercadoria de tempo de trabalho que não foi pago. Mais-valor para o capitalista é menos-valor destinado ao trabalhador. “O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*).” (MARX, 2010a, p.80)

¹⁴⁰ O que Marx compreende por estrutura ou infraestrutura a base de produção no qual o todo social se assenta, de onde se ramificará a superestrutura, como expressa o trecho presente no Prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*: “Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e o qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente determina sua consciência”. (MARX, 1983, p. 24). A estrutura corresponde às forças produtivas e relações sociais de produção que constituem a base econômica, sendo um fator determinante para a produção da vida social no qual Marx nomeia de superestrutura – ideologia, Estado, política, religião, sistema jurídico, instituições e outras várias instâncias que compõem a organização social. Contudo, não se pode entrar aqui em uma esfera reducionista com a economia, sendo uma esfera fundante do ser social: “Marx é acusado, com frequência de ‘determinismo econômico’. Supõe-se que ele tem a ingênua ideia segundo a qual a economia determina, mecanicamente, todos os aspectos do desenvolvimento. Não é preciso dizer que tais acusações não podem ser levadas a sério. Pois- como já dissemos - na visão de Marx o primeiro ato histórico do homem é a criação de sua primeira necessidade nova, e nenhuma determinação mecânica pode explicar isso. Na concepção dialética de Marx o conceito-chave é a ‘atividade humana produtiva’ que nunca significa simplesmente ‘produção econômica’. Já desde o princípio ela é muito mais complexa do que isso, como de fato indicam as referências de Marx à ontologia. Defrontamo-nos aqui com uma estrutura extremamente complicada e as afirmações de Marx sobre a significação ontológica da economia só serão compreendidas se formos capazes de apreender a ideia marxiana das múltiplas mediações específicas, nos mais variados campos da atividade humana, as

comunidade propícia para a perpetuação das liberdades humanas. Não há como dizer que a emancipação política, manifesta pela cidadania e democracia, não represente um grande progresso, contudo, não é ainda a forma mais alta de emancipação, é apenas a forma mais elevada dentro da ordem vigente. Mantendo intacto ainda os fundamentos das desigualdades sociais, ainda é uma liberdade limitada, uma forma mais amena de escravidão.

Marx compreende a burguesia como desempenhando ao longo da história um papel altamente revolucionário, destruindo as relações “feudais, patriarcais e idílicas” (MARX, ENGELS, 2010b, p. 42), afogando os fervores sagrados da exaltação religiosa e os laços que prendiam o homem feudal, contudo, destitui a exploração dissimulada por uma exploração aberta e despudorada, concentrou a propriedade e os meios de produção em poucas mãos, fez um cenário onde convivem uma minoria opulenta e uma multidão necessitada e inquieta, fez da própria dignidade pessoal mero objeto de troca, tudo foi substituído pelo frio laço do interesse comercial. Tudo se converte em relações monetárias. Necessita-se revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, as relações de produção e com isso as relações sociais. “Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar (...), criar vínculos em toda parte” (IDEM, p. 43). Enfim, imprime um caráter cosmopolita do capital, desenvolve-se um intercâmbio internacional e uma interdependência de nações, assim se faz necessário que os proletariados nacionais convertam-se em uma classe cosmopolita. Dado que a burguesia “cria um mundo sua imagem e semelhança” (IDEM, p. 44), assim se põe o projeto ao proletariado de subverter a imagem de mundo de redução de tudo às relações mercadológicas, segregadoras e hierarquizantes, enquanto classe realizadora, ontologicamente fundamental, sendo por meio de sua força de trabalho que se produz as bases do social, tem a tarefa adiante de restituir o homem a sua centralidade com o trabalho autogerido e solidário. Pois, diante do regime burguês que age tal como um feiticeiro que evoca poderes que não é capaz de dominar, como ilustrou Marx (IDEM, p. 45), a humanidade tem a tarefa posta de superar um sistema de degradação e exploração para além de qualquer razoabilidade, tendo por fim unicamente o lucro, crendo ser o “céu” o limite, sem preocupar-se com o abismo a que caminha freneticamente em direção.

Criam-se crises periódicas que são sintomas de uma crise estrutural e o paradoxo da superprodução que convive com a carência, no ápice de sua produtividade alimentícia não se é capaz de saciar a fome de multidões:

quais não são simplesmente ‘construídas sobre’ uma base econômica, mas estruturam ativamente esta última, por intermédio de sua estrutura própria enormemente intrincada e relativamente autônoma. Só se compreendermos dialeticamente essa multiplicidade de mediações específicas, poderemos entender a noção marxiana de economia. Pois se esta é o ‘determinante último’ é também um ‘determinante determinado’: ela não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável das mediações concretas” (MÉSZÁROS, 2006, p. 108-109).

Cada crise destrói regularmente não só uma grande massa de produtos fabricados, mas também uma grande parte das próprias forças produtivas já criadas. Uma epidemia, que em qualquer outra época teria parecido um paradoxo, desaba sobre a sociedade – a epidemia da superprodução. A sociedade vê-se subitamente reconduzida a um estado de barbárie momentânea; como se a fome ou uma guerra de extermínio houvessem lhe cortado todos os meios de subsistência; o comércio e a indústria parecem aniquilados. E por quê? Porque a sociedade possui civilização em excesso, comércio em excesso. As forças produtivas de que dispõe não mais favorecem o desenvolvimento das relações burguesas de propriedade, pelo contrário, tornam-se poderosas demais para estas condições (...) lançam na desordem a sociedade inteira e ameaçam a existência da propriedade burguesa. O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para conter as riquezas criadas em seu seio. E de que maneira consegue a burguesia vencer estas crises? De um lado, pela destruição violenta de grandes quantidades de forças produtivas; de outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. A que leva isso? Ao preparo de crises mais extensas e mais destruidoras e à diminuição dos meios de evitá-las. (IBIDEM)

Configurando-se como um modo de sociometabolismo - como veio a denominar posteriormente o marxista húngaro István Mészáros – em última instância impossível de controlar e destrutivo para Marx, o capital não trata do valor de uso (o qual correspondente literalmente à necessidade) de algo, mas de seu valor de troca (seu valor comercial), com estes encontrando-se cindidos, estando à estrutura mais basilar do capitalismo, a mercadoria, caracterizada com o que se poderia denominar uma fissura ontológica dentro da ordem vigente, de modo que o primeiro é subordinado ao segundo. O que quer dizer que uma mercadoria pode variar de uma extremidade a outra, ter seu valor de uso efetivado ou nunca ser usada, sem nem por isso deixar de ter para a lógica do capital sua função expansionista e reprodutiva. Constituindo para Marx um sistema que não possui limites em sua expansão, não buscando necessariamente o atendimento de necessidades, mas apenas expansão sem se preocupar com a limitação de recursos, quer seja de matéria prima ou de mão-de-obra, para tanto, de forma desmedida a privilegiar uma pequena parcela da população em detrimento da grande maioria.

Apenas minando os fundamentos da desigualdade social, logo da estrutura capitalista e do processo do próprio capital¹⁴¹, poderá o homem retirar-se de sua condição de alienação e reconhecer-se como demiurgo de sua própria existência. Derrubada da ordem vigente que não poderá ser configurada de bom grado, havendo

¹⁴¹ Marx intitula seu trabalho-mor sobre economia-política de *O capital*, não de “O capitalismo”, pois a superação do mesmo não poderia se dar sem a compreensão de seus fundamentos e superação dos mesmos: “Capital é uma categoria histórica dinâmica e a força social a ela correspondente aparece – na forma de capital ‘monetário’, ‘mercantil’ etc. – vários séculos antes de a formação social do capitalismo enquanto tal emergir e se consolidar. De fato, Marx estava muito interessado em apreender as especificidades históricas das várias formas do capital e suas transições de uma a outra, até finalmente o capital industrial se tornar a força dominante do metabolismo socioeconômico e objetivamente definir a fase clássica da formação capitalista.” (MÉSZÁROS, 2011, p. 76). O mesmo é válido para as mercadorias que são produzidas ao longo de todo tipo de sociedade humana e na configuração capitalista encontram sua cisão. A importância dessas percepções não é meramente retórica, mas são fundamentais para a inteligibilidade do capitalismo e de sua possível superação. Podendo ainda este processo sobreviver em uma sociedade “pós-capitalista”.

uma condição de explorados e exploradores, seria ingenuidade pensar que aqueles que assentam-se sobre as costas dos que labutam e produzem o essencial para a satisfação das necessidades humanas e são esteio do social iriam renegar sua condição privilegiada em função de um progressista horizonte de igualdade social e de trabalho comum a todos. Sendo assim, a derrubada violenta¹⁴² do *status quo* é compreendida por Marx como crucial para a construção de uma nova sociedade de matriz socialista - literalmente que terá como referencial o que é pautado no bem social-, de uma nova estrutura e de uma nova compreensão de ser do homem e de sua relação com seus semelhantes. Encontrando no proletariado o sujeito agente a protagonizar tal tarefa e a reconfigurar os modos de ser. Para tanto a unificação a nível internacional dos trabalhadores é ferramenta crucial para tal empreitada, pois do contrário todos os esforços sucumbirão. Nova configuração esta que Marx denominara comunismo, termo retirado da inspiração exercida por Gracchus Babeuf (1760-1797)¹⁴³ tendo por fim a cada um conforme suas necessidades e a cada um conforme sua capacidades.

Estando a emancipação humana plenamente realizada apenas quando o homem individual realmente tiver recuperado para o si cidadão abstrato e seus direitos, que foram construídos a imagem e semelhança do mundo burguês, “ente genérico”, se torne universal na qualidade de homem singular em sua vida empírica, em seu trabalho e produção individual, organizando suas próprias forças como forças sociais, não mais separando de si a força social em força política. Reconhecendo nos demais homens, não concorrentes e inimigos, mas aliados em objetivos coletivos e colaboradores em objetivos individuais, sem barreiras segregadoras ou ídolos. O internacionalismo, além de ser a estratégia chave do movimento socialista é expressão de um humanismo revolucionário, onde a emancipação de toda humanidade é o valor supremo.

Marx, tal como Nietzsche, constrói sua filosofia tendo por via um projeto crítico. Não é sem motivo que todos os seus trabalhos destinados à esfera econômica (questão sumária e problema nevrálgico que deve ser superado para que o homem moderno possa libertar-se de seus grilhões), nem que muitas de suas obras destinadas a outras questões se apresentem como crítica, seja à filosofia do Estado de Hegel, os autores chamados ironicamente de “a sagrada família” (Bruno Bauer e consortes), Proudhon (1809-1865), Stirner ou ao programa social-democrata que foi aprovado em Gotha. A ideia de crítica no pensamento de Marx está sempre ligada a uma compreensão de totalidade e de historicidade¹⁴⁴. Marx exerce sempre uma crítica ontológica do que vem a abordar, sendo inserido na totalidade social de que faz parte, conseqüentemente submetendo a

¹⁴² Contudo essa revolução de mudança estrutural não configura-se uma desvinculação com o que a história construiu até então, mas justamente da crítica do velho mundo se buscará as bases para a construção de um novo, como será mais adiante claramente explicitado.

¹⁴³ Nome pelo qual ficou conhecido o jornalista François Noël Babeuf, participou da Revolução Francesa tendo sido executado por seu papel na Conspiração dos Iguais. Ainda que os termos anarquismo, socialismo e comunismo não existissem na época em que viveu, eles foram usados posteriormente para descrever suas ideias. Engels e Marx reconhecem nele um precursor do comunismo e na Conjuração dos Iguais o "primeiro partido comunista". Babeuf é frequentemente considerado o primeiro militante comunista.

¹⁴⁴ Sendo assim não é casual que Marx tenha “dito certa feita que ‘só existe uma ciência, a ciência da história’.” (POGREBINSCHI, 2009, p. 7).

uma perspectiva histórica. Tal artimanha é o que lhe permite em seus estudos socioeconômicos compreender e mostrar que o capital não é uma coisa, mas uma relação social, longe de ser algo eterno, logo, sujeito a perecer. Assim também se dá com o Estado, sendo uma relação social que tem por fundamento a divisão da sociedade em classes em posições antagônicas, uma estrutura histórica destinada a desaparecer com a criação de uma nova ordem sem classes e sem mecanismos de exploração, tendo sua fundamentação na autonomia e na cooperação, o ideal do comunismo.

O objetivo-mor dentro da esfera política em Marx é a superação da cisão entre sociedade civil e Estado. Tal contradição é o que “caracteriza, segundo Marx, a modernidade política, isto é, a compreensão da política a partir da ideia de um Estado que se encontra definitivamente separado da sociedade civil desde a Revolução Francesa” (POGREBINSCHI, 2009, p. 17). Cisão essa que é base para outros dualismos abstratos que para Marx caracterizam a sociedade moderna, como universal e particular, formal e material, homem e cidadão e o político e o social.

Tal como em Hegel, o objetivo de Marx é ainda a superação das cisões que habitam no âmago da modernidade. Seu objetivo posterior à derrubada do Estado, ainda que este já esteja entrelaçado ao mesmo, é o ideal de livre associação entre os homens e seu livre desenvolvimento, de modo que de cada um seria condição para o livre desenvolvimento de todos. Sendo fundamental a dissolução da noção de propriedade privada em função da propriedade coletiva. O direito à propriedade privada, constitui para Marx, o direito de desfrutar a bel-prazer sem levar os outros em conta, mesmo em sua condição de miséria e penúria, ela faz com que cada homem veja no outro não sua realização, mas a restrição de sua liberdade, colocando uns contra os outros. Base da sociedade burguesa, que configura a liberdade do homem como mônada isolada recolhida em si, tendo em seus semelhantes inimigos e potenciais ameaças, constituindo-se uma sociabilidade fragmentária. Sendo o Estado não uma instância de unificação, mas de segregação e certificadora da manutenção da propriedade privada e da divisão em classes.

Marx tal como Nietzsche almeja a superação da política moderna tendo por via um “projeto dialético de negação criadora” (IDEM, p. 19), em uma maneira também similar, tendo por via a crítica da modernidade realizando assim uma ação criadora.

Todo criticismo é em alguma medida normativo. Uma crítica necessariamente contém juízo de valor, de modo que toda assertiva feita sobre algo não necessariamente implica afirmar, através do juízo negativo, o que esse algo deve ser. Marx revela-se um autor extremamente propício para esse tipo de exercício interpretativo; seu método dialético de discurso possibilita que sua crítica seja facilmente convertida em uma premissa construtiva. É nesse sentido que o projeto dialético de uma negação criadora busca fazer da negação da política a afirmação do político¹⁴⁵. (IDEM, p. 25-26)

¹⁴⁵ A autora faz a distinção entre “política” e “político”, com o primeiro remetendo à política fragmentária moderna, o segundo é entendido como Marx a almeja, não desmembrada do social. A “política” é entendida como poder organizado de uma classe para oprimir a outra, sendo expressão do antagonismo na sociedade civil, que identifica-se com a própria figura do Estado que na compreensão de

Marx visa pensar a política, não em moldes políticos, do contrário estaria ainda submetido aos mesmos. Tal qual Nietzsche procede em sua crítica, se faz necessário “um olhar “além do ângulo” (EH, Porque sou tão sábio, 1) Conforme foi explicitado nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844, de um modo fortemente influenciado por Hegel¹⁴⁶, já mencionado aqui na Introdução, o inteiro movimento da história é compreendido como vir-a-ser e autocompreensão desse processo. Marx busca, portanto, “compreender o ser (Wesen) do político, de modo a propô-lo como um ‘vir-a-ser’ (Werden)” (POGREBINSCHI, 2009, p. 21). O político é tomado como sendo uma esfera constitutiva da experiência humana, indissociável da mesma, a unidade do ser individual e social enquanto ser político é o ponto onde ancora-se o caráter ontológico do político em Marx. “Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há jamais, movimento político que não seja ao mesmo tempo, social.” (MARX, 2009, p.192) Assim Marx propõe pensar o ser do próprio homem, sendo sempre este entendido como um ser social, produto de uma estrutura sócio-simbólica, sendo a mesma um constructo humano, assim pensar o ontológico no social é sempre pensá-lo no homem para Marx.

Associar o político à experiência humana está para além do que propor que os aspectos políticos sejam buscados dentro dos limites do Estado e das demais instituições, também é mais do que reivindicar a afirmação do político na prática pública dos homens, que pode se realizar como contrária ao Estado, como na luta de classes. Essa vinculação significa outorgar centralidade ao homem e sua experiência, não unicamente como sujeito, mas como substância da investigação política; “É assim que a premissa ontológica converte-se em postulado normativo: se a política desde Aristóteles, pressupõe uma associação de homens, pensar o ser do político significa pensar o ser do homem e vice-versa.” (POGREBINSCHI, 2009, p. 22). Marx visa recuperar o sentido da pólis e da politéia, assim como Nietzsche visa uma retomada do *agon* dos *áristoi* do ideário grego. Concepção que destina-se, contudo, a um futuro para além do Estado e das divisões de classe.

Uma classe subjugada e oprimida é a condição vital, na perspectiva de Marx, de toda sociedade assentada no antagonismo de classes. A libertação da classe oprimida pressupõe a criação de uma nova sociedade, e esta só pode ocorrer quando todos os elementos necessários para sua eclosão vierem à tona, concomitantemente a ruína da antiga formatação de sociabilidade:

Para que a classe oprimida possa libertar-se, é preciso que os poderes produtivos já adquiridos e as relações sociais não possam mais existir uns ao lado de outras. De todos os instrumentos de produção, o maior

Marx garante a dominação de classes. Marx fala de um poder político que perdeu seu caráter público, de onde supostamente emanaria seu fundamento. Esse fundamento é o que ele busca recuperar, em outras palavras, trata-se do “político”. O poder que vem de fora do Estado, ao qual ele dirige-se quando disserta n’A *questão judaica* ao abordar o tema da emancipação humana, onde esclarece que apenas quando o homem tiver reconhecido e organizado suas próprias forças como forças sociais, de modo que a força não esteja separado dele como força política poderá ele verdadeiramente trabalhar em prol de sua emancipação.

¹⁴⁶ Influência que irá perdurar mesmo em seus escritos tardios sobre economia-política.

poder produtivo é a classe revolucionária mesma. A organização dos elementos revolucionários como classe supõe a existência de todas as forças produtivas que poderiam se engendrar no seio da sociedade antiga. (MARX, 2009, p. 191)

A condição necessária para a libertação da classe laboriosa é a abolição de toda e qualquer classe. A classe dos trabalhadores substituirá no desenrolar de seu desenvolvimento a antiga sociabilidade por uma nova associação para além de classes e seus antagonismos, não havendo mais poder político propriamente dito, já que este “é o resumo do antagonismo na sociedade civil” (IBIDEM). Com isso não se pretende afirmar que o progresso social exclui o movimento político. Todavia, somente em uma ordem de coisas em que não haja mais rupturas e antagonismos de classe, evoluções sociais deixarão de ser também revoluções políticas. Até que tal quadro se efetive na antessala de cada reorganização social, a última palavra será sempre o combate. Quando Marx fala em se alcançar uma sociedade para além de antagonismo de classe ele não está, de modo algum, buscando chegar em um ponto zero onde a conflituosidade mesma não tocará mais o social, mas essa conflituosidade agonística lhe é inerente, sendo essa a própria força móbil que obriga o homem a evoluir.

Uma sociedade para além de classes não pode deixar de realizar avanços, mas muito pelo contrário, em Marx essa é sua pré-condição para que estes ocorram em sua forma maximizada. Marx não nega o devir ou o *agon*, pois estes são justamente os fundamentos para sua crença no progresso, que não é inerente à historicidade, mas só pode ocorrer na perpétua reinvenção da própria humanidade, em seu próprio vir-a-ser. Marx postula direcionais a partir de observações, mas não pode definir um *télos* ao qual por si só a humanidade e a história caminham em direção. Todavia, tal ponto é motivo de controvérsias e acusações de teleologia não são incomuns.

O pronunciamento muitas vezes enfatizado na décima primeira tese contra Feuerbach, “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, P. 535) é frequentemente tomado de modo unilateral, como se remetesse a uma rejeição da filosofia e um chamado para superá-la, substituindo-a pelo socialismo “científico”. O que não se considera em tal interpretação é que a concepção de Marx para esse suprassumir (*Aufheben*)¹⁴⁷ não remete meramente a uma mudança teórica da filosofia para a “ciência”, mas a um complexo programa prático, cuja efetivação subentende a necessidade de uma unidade dialética entre “a arma da crítica” e “a crítica das armas” (MARX, 2013, p. 151), o que significa que a filosofia permanece sendo parte integrante da luta pela emancipação. Como explicitado

¹⁴⁷ “Aufheben tem três principais sentidos: 1. ‘levantar, sustentar, erguer’. 2. ‘anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender’. 3. ‘conservar, poupar, preservar’. (...) Hegel associa aufheben a muitas outras palavras: assim quando algo é suprassumido (aufgehoben(e)), é IDEAL (ideell), MEDIATIZADO (ou ‘refletido’), em contraste com o imediato, e um MOMENTO de um TODO que também contém o seu oposto. Aufhebung é semelhante à NEGAÇÃO determinada que tem um resultado positivo. O que resulta da suprassunção de algo, por exemplo, o todo em que ele e seu oposto sobrevivem como momentos, é invariavelmente superior ao item, ou a VERDADE do item suprassumido.” (INWOOD, 1997, p. 303) No caso em questão, a filosofia como elemento a encabeçar o proletariado, trazendo os alicerces teóricos da revolução, se suprassumiria em um objetivo maior, o ideal realizado do comunismo.

“é impossível abolir a filosofia sem a realizar” (IDEM, p. 150), realização da mesma que se daria via sujeito revolucionário, o proletariado: “Assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem suas armas na filosofia” e “A filosofia não pode realizar-se sem a supra-sunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia” (IDEM, p. 156). Concepção de proletariado que não se limita apenas a uma força sociológica diametralmente oposta ao ponto de vista do capital- e permanecendo assim na órbita deste -, mas como força histórica autotranscendente que não pode deixar de superar a alienação no processo de realização dos próprios fins, configurando-se como uma classe universal¹⁴⁸.

Tendo seu pensamento sido galgado no hegelianismo não poderia deixar de ter uma sólida relação com a ideia de vir-a-ser. Quando Hegel faleceu em 1831, Marx ainda era criança, logo, nunca teve oportunidade de presenciar as aulas de Hegel pessoalmente, todavia o ambiente em que Marx completou sua formação se encontrava imerso no hegelianismo. Marx aprende com a leitura de Hegel que na lógica formal a contradição é sempre manifesta como um defeito, também que a mesma tem seus limites e que nem todos os problemas da existência podem estar sob sua jurisdição¹⁴⁹. Na vida a contradição desempenha um papel insuprimível, não mero defeito. Certas

¹⁴⁸ “Os comunistas também são acusados de querer abolir a pátria, a nacionalidade. Os operários não têm pátria. Não lhes pode tirar aquilo que não possuem (...) Os isolamentos e antagonismos nacionais entre os povos desaparecem cada vez mais com o desenvolvimento da burguesia, com o mercado mundial (...) A supremacia do proletariado fará com que desapareçam ainda mais depressa.” (MARX, ENGELS, 2010b, p. 56). Sua nacionalidade tem por fundamento a mera espacialidade geográfica, portanto, tendo seu caráter nacional, mas de modo algum no sentido burguês.

¹⁴⁹ “Hegel quer o luxo do elemento estamental apenas por amor à lógica. O ser para si do assunto universal, como universalidade empírica, deve ter sua existência. Hegel não busca uma realização adequada do ‘ser para si do assunto universal’; ele se contenta em achar uma existência empírica que possa ser resolvida nessa categoria lógica; é, pois, o elemento estamental; e ele próprio não deixa de ressaltar quão deplorável e contraditória é essa existência. Em seguida, ele ainda censura a consciência comum (...) por ela não querer ver a realidade resolvida na lógica mediante uma abstração arbitrária, mas querer ver a lógica transformada em verdadeira objetividade” (MARX, 2013, p.88). Quando Marx realiza essa crítica em 1843, não era nomeado um socialista, ou comunista, mas um democrata radical, o que em certa medida justifica o depósito no mesmo bojo que realiza Nietzsche ao compreender as correntes modernas democráticas, socialistas e anarquistas, atribuindo-lhe um âmagos em comum. Podendo o próprio Marx ser entendido como um tipo de anarquista também, ao postular como meio de ruptura com o antagonismo de classes a dissolução estatal, sendo um dos fins últimos de sua filosofia que operam em direção ao objetivo maior: a emancipação do homem. Todavia, a famigerada ideia da ditadura do proletariado, não muito bem esclarecida, será ferrenhamente criticada pelos círculos anarquistas, tendo em Bakunin (1814-1876) um forte crítico que alertará antecipadamente quanto ao perigo da “burocracia vermelha” que emergirá do cenário soviético. No mínimo discutível, o termo ditadura carrega um peso difícil de desvencilhar, Marx e Engels forneceram pouquíssimos indícios sobre seu conteúdo, a despeito de Lenin (1870-1924) que vê não apenas como cerne do pensamento de Marx, mas acredita que este detalhou seu sentido.

Alguns comentadores, como Fernando Magalhães entenderão a ideia de ditadura do proletariado como um jogo linguístico, mal interpretado, que remeteria à contraposição a imagem de uma ditadura dos ricos, não podendo haver efetivamente uma ditadura em uma sociedade emancipada, onde se houvesse abolido as classes, o que soaria uma clara contradição em termos. Sendo a teoria de Marx uma radicalização democrática. “Em 1850, (...) Marx refere-se a ela por duas vezes sem entrar minuciosamente na questão. Menciona apenas que as reivindicações burguesas devem ceder lugar ‘à palavra de ordem revolucionária: Derrubada da burguesia! Ditadura da classe operária!, e que a ditadura dos exploradores (a República Constitucional) opõe-se à ditadura dos trabalhadores aliados, isto é, à República Vermelha’. Dois anos depois o tema retorna numa carta a Weydemeyer, com ligeira alusão a uma sociedade sem classes.” (MAGALHÃES, 2014, p. 80).

contradições surgem e outras se vão, são suprassumidas, mas sempre há contradições pendentes. Se valendo exageradamente dos princípios da lógica formal alguns filósofos compreenderam o vir-a-ser era mera alteração que se realizava na superfície do real. Em oposição a esses intelectuais metafísicos, Hegel ensinou que as coisas estão em perpétua mudança, que a própria vida é vir-a-ser, o movimento que é o próprio ser de todas as coisas¹⁵⁰ faz com que, parodiando Eclesiastes, sempre haja algo de novo debaixo do sol. O que será basilar para o pensamento marxiano.

Marx, embora a influência hegeliana lhe seja praticamente onipresente, já nos seus *Manuscritos econômicos-filosóficos* tem um divisor entre sua nascente ontologia materialista e a fenomenologia de Hegel, assim como o materialismo empirista de Feuerbach (1804-1872). Todavia, levando elementos cruciais de ambos, realizando a famosa inversão da dialética hegeliana, pelo menos de como Marx a compreendeu em alguns aspectos. Não sendo mais a natureza um momento segundo em seu pensamento, após o Espírito ter se alienado, sendo a natureza tomada ainda como uma abstração, tendo o Espírito uma “nostalgia” por um conteúdo. Postulando a natureza como o momento inicial, Marx faz o caminho de Feuerbach, mas o faz buscando compreender a história real dos homens em sua concretude, indo para além do estágio de alienação religiosa, buscando a superação da alienação humana em sua inteireza. Não se está partindo das “aventuras de um pensamento abstrato ‘entediado’, que busca enfim encontrar-se com o conteúdo real, como em Hegel, nem perante a denúncia de um fenômeno circunscrito à área da consciência (a religião) como em Feuerbach” (FREDERICO, 2009, p. 181). Para além da história do sistema hegeliano realizada pelo “pensamento abstrato entediado”, Marx propõe a história concreta do homem tendo sua autocriação pela atividade material, o trabalho. Marx vai ao fundamento das abstrações até à própria concretude, e às mudanças que se dão nessa e como interferem na consciência humana.

É a concretude que dita as ideias, de onde emergem as abstrações, não são as ideias que dão origem a concretude, embora a concretude apenas possa ser alterada mediante mudanças na consciência dos homens¹⁵¹. O material é de onde se origina o ideal, o material é o referencial para o ideal e o ideal direciona as mudanças para o

¹⁵⁰ Conforme é trazido no posfácio da segunda edição d’*O capital*: “Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação fatal, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto inclui o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência crítica e revolucionária.” (MARX, 2013b, p.91)

¹⁵¹ O materialismo de Marx diferentemente do reducionismo empirista de Feuerbach toma uma roupagem dialética, conforme traz a terceira tese contra Feuerbach: “A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que os homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen)./ A coincidência das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária.” (MARX, ENGELS, 2007 p. 537-538).

material. "Na atividade revolucionária, o transformar a si mesmo coincide com o transformar as circunstâncias." (MARX, ENGELS, 2007, p. 209).

Embora Marx compreenda que Hegel reclama para o homem o mundo objetivo, entende que para ele a verdadeira essência é o Espírito. Na filosofia hegeliana a história real dos homens acaba confundindo-se com o abstrato movimento do desenvolvimento do Espírito, "Fechado em si mesmo, relacionando-se com seus próprios objetos o 'pensamento em si mesmo' parece prescindir do mundo real: para ele o objeto real, diz Marx 'é um escândalo'." (IDEM, p. 183). Assim Marx coloca de ponta-cabeça a dialética hegeliana para que assim se encontre em sua posição correta. Hegel ao revelar pela primeira vez a função ontológica do trabalho havia trazido um direcional para que se possibilitasse a superação da condição de alienação, porém, por não distinguir, na visão de Marx, objetivação e alienação em seu formalismo abstrato, não é capaz de apontar a forma degradada de trabalho na sociedade moderna burguesa. Conforme traz Mészáros, Hegel, não pode realizar a distinção:

Na medida em que considera a "atividade" como condição absoluta da gênese, logicamente anterior à forma de sua exteriorização, ele pode na verdade, ele tem de – suscitar a questão de uma Aufhebung da alienação; pois esta última surge em oposição à unidade direta original do "Absoluto" consigo mesmo. Como, porém ele não pode distinguir, como já vimos, entre a forma "exteriorizada" da atividade suas manifestações "alienadas", e como é inconcebível negar a "exteriorização" sem negar a condição absoluta: a própria atividade, o seu conceito de Aufhebung não pode ser senão uma negação abstrata, imaginária, da alienação como objetivação. Assim, Hegel, no fim, atribui o mesmo caráter intrascendível de absoluto e universalidade à forma alienada da objetivação, bem como à própria atividade e, portanto, anula conceitualmente a possibilidade de uma superação real da alienação. (MÉSZÁROS, 2006, p.84-85)

A posição crucial da atividade produtiva na autoformação do homem deixa nítido que o trabalho em Marx não é apenas uma ação instrumental, sendo fundamento de qualquer civilização e construtora do ser do homem. Logo, sua retirada da condição de alienação, com o homem convertendo-se em um ser autogerido em todos os âmbitos, é o objetivo maior da filosofia de Marx¹⁵². Retirada da condição de alienação que apenas pode ser plena mediante a ação revolucionária e derrubada das divisões de classe, tendo o sujeito agente da mesma, o proletariado, a tarefa de libertar-se. Ideais esses e meios que, claramente, têm na ideia de autonomia seu fundamento, na medida em que apenas o proletariado pode ser o responsável por sua própria libertação.

Sendo o proletariado em sua essência uma classe universal, uma ruptura na ordem estabelecida, que surge do progresso da própria estrutura de exploração humana que o criou, pois não depende da exploração de outrem. Marx é um herdeiro direto da

¹⁵² Ainda como herdeira de Hegel: "A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade". (HEGEL, 2011a, p. 65)

modernidade e tem por objetivo sua superação a partir das próprias armas que a mesma o legou.

Breve exposição que recapitula alguns dos principais eixos reflexivos da filosofia marxiana no que é referente à sua relação com a modernidade, sem evidentemente lhe tocar as configurações últimas, apenas tendo por objetivo um rápido vislumbre do ideal heurístico que se configura como força motriz de seu pensamento para além da modernidade capitalista e como entrada de uma compreensibilidade de sua relação com a filosofia nietzschiana.

3.1: Crítica a Stirner: Possível redirecionamento a Nietzsche?

É sabido que Marx não teve contato com a filosofia nietzschiana, contudo defrontou-se ferrenhamente com o neohegeliano Max Stirner (1806-1856) e sua obra *O único e sua propriedade*, tendo lhe dedicado um considerável número de páginas em sua obra *A ideologia alemã*, Stirner que é tomado por alguns pensadores e comentadores da filosofia como uma espécie de precursor do pensamento nietzschiano, já contendo pontos estruturais de sua filosofia, como Rüdiger Safranski¹⁵³ (1945) apontou, não sendo, contudo consenso o conhecimento de Nietzsche com relação a Stirner¹⁵⁴. Em 1844, coincidentemente ano do nascimento de Nietzsche, o neohegeliano de esquerda, alguém que fez parte do círculo de Marx, Johan Caspar Schmidt, professor do Educandário para Moças Nobres em Berlim, publica, sob o pseudônimo de Max Stirner¹⁵⁵ *O único e sua propriedade*, que na ocasião causou alvoroço por uma radicalidade anarco-individualista, sendo rejeitado pelo meio filosófico acadêmico como absurdo. Muitos, contudo, ficaram fascinados pela obra¹⁵⁶, como o próprio Marx que veio a escrever uma crítica maior do que a própria obra original, sem nunca publicá-

¹⁵³ Filósofo alemão, autor de biografias de Friedrich Schiller, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger.

¹⁵⁴ Embora sejam trazidos no verbete sobre Stirner, de autoria de David Marc Hoffman, presente no Léxico de Nietzsche os elementos apontados por Safranski sobre o conhecimento do autor, bem como o acréscimo de que “Segundo as pesquisas de Bernd. A. Laskas, Nietzsche deve ter travado conhecimento com a obra de Stirner já em outubro de 1865, por ocasião de uma visita do pai de seu colega H. Muschack em casa do mesmo em Berlim. O pai de H. Muschack havia sido um grande amigo de Stirner.” (NIEMEYER(org.), 2014, p.532) e de que “Em 1898, o biógrafo de Stirner, J.H. Mackay, sustentou que Nietzsche teria conhecido a obra de Stirner” (IBIDEM). Porém afirma que “Köselitz posicionou-se inequivocamente com relação a essa questão em cartas pessoais: ‘mas eu acredito sem dúvida que ele nada sabia de Stirner. [...] Nietzsche não era como um daqueles que hauriam de fontes desconhecidas mentidas em segredo, pelo contrário, tão logo ele encontrava algo que ainda era estranho a seus conhecidos não descansava até que eles também o conhecessem’.” (IBIDEM).

¹⁵⁵ Stirner é um termo em alemão derivação de *Stirn* (Testa, frente), que remete a algo no sentido de grande testa, frente larga ou elevada, apelido que supostamente foi atribuído por Friedrich Engels.

¹⁵⁶ Segundo Safranski: “Feuerbach escreveu a seu irmão que Stirner era ‘o mais genial e livre escritor que conheci’, mas publicamente não se manifestou sobre esse autor. Esse efeito silencioso de Stirner continuou (...) Husserl falou certa vez da ‘força tentadora’ de Stirner, mas não o menciona em sua obra. Carl Schmitt, quando jovem ficou profundamente impressionado com Stirner, e só em 1947, na cela de prisão será novamente visitado por ele. Georg Simmel não se permite um diálogo com esse ‘tipo singular de individualismo’.” (2011, p. 113).

la. Estando presente no que nós conhecemos hoje como *A ideologia alemã*. Conforme nos traz Safranski, Nietzsche nunca o mencionou, contudo:

(...) pouco depois de seu colapso desencadeou-se na Alemanha uma disputa acirrada sobre se Nietzsche teria conhecido Stirner, ou se deixara estimular por ele. A posição mais extrema nesse debate, em que entre outros tomaram parte Peter Gast¹⁵⁷, a irmã, o amigo de muitos anos Franz Overbeck¹⁵⁸ e Eduard von Hartmann¹⁵⁹, foi assumida por aqueles que fizeram uma acusação de plágio. Hartmann, por exemplo, argumentou que Nietzsche conhecera a obra de Stirner, pois sua segunda “Extemporânea” criticara exatamente aquelas passagens da obra de Hartmann em que se tratava de uma rejeição explícita da filosofia de Stirner (...) Hartmann indica ainda paralelos de pensamento entre os dois, e então pergunta por que Nietzsche se deixara estimular por Stirner, mas sistematicamente se calava sobre ele”. A resposta evidente naquele tempo foi assim formulada por um contemporâneo: “Por toda parte no mundo das pessoas cultas ele (Nietzsche) teria ficado desacreditado para sempre se mostrasse qualquer simpatia por Stirner que insistia em seu egoísmo e anarquismo crus; pois a rigorosa censura em Berlim apenas permitiria que se imprimisse o livro de Stirner porque os pensamentos apresentados eram tão exagerados que ninguém concordaria com eles”. (SAFRANSKI, 2011, p. 114)

Safranski ainda sustenta que pesquisas de Overbeck mostram que, inegavelmente, Nietzsche fizera um aluno seu, a que ele refere-se como Baumgartner, pegar emprestado a obra de Stirner da Biblioteca de Basileia em 1874, entendida como uma medida de precaução para não ter seu nome associado à má fama de Stirner. Ainda traz um relato de um diálogo entre Ida Overbeck, esposa do amigo de Nietzsche, e o filósofo, onde ele teria dito se sentir “aparentado” com Stirner e dissera para seu aluno que sua obra era “a mais ousada e coerente desde Hobbes” (IBIDEM). Safranski afirma ser Stirner o mais radical nominalista¹⁶⁰, anterior a Nietzsche, descobrindo no âmagô do ser humano uma força criadora que gera “espectros” e “fantasmagorias”, as quais o homem se curva (Deus, moral, Estado). Pontos aos quais partilha com os demais neohegelianos de esquerda, Feuerbach desenvolve esse pensamento em uma crítica da religião, e Marx transfere para o trabalho e para o social, a estrutura que se torna uma prisão para seus próprios produtores, os trabalhadores. Mas Stirner direciona além sua crítica, declarando termos destruído o “Além” fora de nós (Deus e a moral nele

¹⁵⁷ Pseudônimo de Johann Heinrich Köselitz (1854-1918), foi um compositor alemão, mais conhecido por ter sido, durante muitos anos, amigo de Friedrich Nietzsche, que lhe deu o pseudônimo Peter Gast.

¹⁵⁸ (1837-1905) foi um teólogo protestante alemão, fora da Alemanha ficou mais conhecido por sua amizade e lealdade a Nietzsche. Mas atualmente é também considerado como um dos primeiros artífices da crítica da teologia liberal. Exerceu influência sobre pensadores do século XX como Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Löwith (1897-1973)

¹⁵⁹ Filósofo alemão (1842-1906), parte do exame dos resultados das ciências naturais tomando como a indução como método, Hartmann encontra a explicação dos fenômenos da natureza, e especialmente dos fenômenos orgânicos, na tese de um inconsciente criador do mundo, elemento ativo e cego. Análogo à ideia absoluta de Hegel e à vontade absoluta de Schopenhauer, seria, no entanto, anterior e mais abrangente que a ideia e a vontade, que constituiriam, justamente, seus atributos. O inconsciente é o incondicionado, o que não pode explicar-se por meio de nenhuma relação, é o absoluto. Terá papel importante na hipótese de linguagem como anterior à consciência em Nietzsche.

¹⁶⁰ Enquanto o nominalismo medieval defendera o Deus criador, inconcebível e inefável contra a razão que tentava apreendê-lo e aprisionar, Stirner defende justamente o Eu inconcebível e criador contra os conceitos universais, quer sejam religiosos, humanistas sociológicos e afins.

fundada), assim para Stirner cumpre-se a tarefa do Iluminismo, mas ao desaparecer o “Além fora” o “Além em nós” permanece intocado. Sentenciará “nossos ateus são pessoas devotas” (STIRNER, 2009, p. 239). “Deus está morto”, o reconhecemos como fantasma, mas há mais obstinados espectros que nos atormentam e mais do que depressa erigimos novos ídolos, Stirner censura os neohegelianos de esquerda por colocar no lugar do antigo Além, um Além internalizado. Isso, por um lado, claramente se assemelha à noção de superego trazida posteriormente por Freud (1856-1939), de clara influência nietzschiana. Mas também se refere aos essencialismos e universalismos e conceitos gerais erigidos dentro de nós. O “eu” quando desperta em sua consciência defronta-se com uma vasta rede de conceituações que possuem força normativa para nós, aos quais dão sentido à existência inominada.

Para Stirner é válido o jargão existencialista, sendo propositalmente anacrônico, a existência precede a essência, visando levar o indivíduo de volta a essa existência inominada e libertá-lo das prisões que são construídas por fantasmagorias essencialistas, sem realidade concreta por si mesmas. Porém, essas fanatasmagorias são causas de más realidades para o indivíduo quando incorporadas, pois tomam-se causas de egoístas que impõem suas próprias causas aos demais, as quais devem se sacrificar (a causa da pátria, de Deus, da humanidade, da autoridade, da verdade, da liberdade e inúmeras outras, exceto a causa de si mesmo) como se fossem minhas, assim ele opta ser ele mesmo o egoísta em detrimento de todos os outros egoístas :

Por isso: nada de causas que não sejam única e exclusivamente a minha causa! Vocês dirão que a minha causa deveria, então, ao menos ser a ‘boa causa’. Qual bom, qual mau. Nem uma nem outra fazem para mim sentido algum. O divino é a causa de Deus, o humano a causa ‘do homem’. Minha causa não é nem o divino nem o humano, não é o verdadeiro, o bom, o justo, o livre etc., mas exclusivamente o que é meu. E esta não é uma causa universal, mas sim... única, tal como eu. (IDEM, p.12)

Stirner defende o indivíduo em sua inefabilidade e singularidade únicas, compreendendo em sua própria individualidade o nada criador, não em sentido de um vazio, mas do qual eu próprio como criador e depositador de sentido crio tudo. Muito próximo de certas reflexões estoicas, no sentido de que não somos tanto influenciados pelas coisas, mas por nossas opiniões a respeito delas. Stirner enfatiza a criatividade do Eu, sendo nesta fantasmagoria onde é depositado e se produz o espaço de atuação no qual posteriormente ela se apoia.

A filosofia de Stirner foi um grandioso golpe de libertação, por vezes estranho e engraçado. (...) Nietzsche o deve ter experimentado como um golpe de libertação no momento em que tinha de criar espaço para o seu próprio pensar, quando, por causa da vitalidade da vida, refletia no problema do saber e da verdade, e em como se voltaria o “o aguilhão do saber contra o saber” (SAFRANSKI, 2011, p. 117)

Esse voltar o aguilhão do saber contra si, que Safranski menciona, significa um saber que não mais se ilude sobre si mesmo, que tem consciência de sua transitoriedade, sendo ele uma proteção contra o abismo do absurdo, uma ficção extremamente útil, não

mais fundamentação última e indubitável, mas portador da virtude da modéstia. O que leva Nietzsche a desferir sua famosa crítica contra a moral ocidental, que arroga ser imutável e imperecível, consequentemente, contra à racionalidade ocidental, pois toda moral pauta-se em um suposto princípio de razoabilidade, questioná-la é questionar esse princípio.

Nietzsche, muito provavelmente, deve ter percebido com algum estranhamento e talvez até certa repulsa, o aspecto pequeno-burguês de Stirner, pois, ainda que dê foco ao criativo no indivíduo, há certa teimosia no reclamar da propriedade para si¹⁶¹, que para Stirner parece significar tudo, não podendo evidentemente ser enquadrado em moldes anarquistas como de um Proudhon (1809-1865), Kropotkin (1842-1921), Bakunin (1814-1876) ou Malatesta (1853-1932), comungando com estes apenas na “negação” do Estado, porém não possuindo seus ideais igualitários de emancipação. Também desse fantasma da propriedade Nietzsche quer se libertar, “como escreveu certa vez numa carta, assumir a autêntica posse de si mesmo” (IDEM, 2011, p. 118), aspira a tal nível de força e autossuperação que mesmo isto não constituiria um empecilho. Contudo, apesar desse estranhamento, são perceptíveis em linhas gerais algumas reais similaridades, bem como entre o sentido do *Único* e o *Übermensch* ou o *indivíduo soberano*, aquele que transcende as regras do rebanho, a exceção que generalização alguma pode abarcar:

Sempre se pensou ser preciso dar-me uma determinação situada fora de mim, e por fim quiseram até impor-me a ideia de que eu deveria reivindicar o humano porque... sou homem. Este é o círculo mágico do cristianismo. Também o Eu de Fichte é esse mesmo ser fora de mim, pois cada um é eu e só esse eu tem direitos: “o eu” é então ele, e não eu. Todavia não sou um eu ao lado de outros eus, mas o eu único: eu sou Único. Por isso, minhas necessidades são também únicas, meus atos, em suma, tudo em mim é único. É só na qualidade deste eu único posso apropriar-me de tudo, só enquanto tal posso agir e evoluir: não evoluo como homem, não desenvolvo em mim o homem, mas desenvolvo-me a mim próprio como eu. É este o sentido do Único. (STIRNER, 2009, p. 466).

Apesar de similar, assim como o cão doméstico é similar ao lobo sem possuir sua força e ferocidade, Stirner, muito simplista em comparação à filosofia nietzschiana aparenta em seu ideal muito mais com o transgressor para o qual as regras não servem por essas não servirem a seu ser *Único*, enquanto ele não é passível de enquadrar-se as mesmas, buscando descredibilizá-las e transgredi-las em sua condição universalista de fantasmagoria que não toca sua singularidade. Enquanto o ideal nietzschiano não pauta-se em uma transgressão, uma fuga diante do confronto com as normatizações e valorações, mas em sua superação, em sua *transvaloração*, sendo necessário para tanto a capacidade para levar aquilo a que se busca superar até suas últimas consequências, seguindo de tal ponto à risca que se torne visível as insuficiências dessas mesmas

¹⁶¹ “Se te vires como mais poderoso do que os outros te querem fazer crê, terás mais poder; se te vires como mais, terá mais. Então serás não apenas destinado a tudo o que é divino, autorizado a tudo o que é humano, mas proprietário do que é teu, isto é, de tudo aquilo de que apropriaste por tua própria força, tu próprio és apropriado para tudo e tens direito a tudo o que é teu.” (STIRNER, 2009, p. 466).

valorações em um processo de autossupressão. Seu *Übermensch* é sinônimo de autossuperação, sendo, portanto, um perpétuo buscar não estagnante, sem ponto de chegada, não podendo, dessa maneira, ser esgotado, tão logo, de alguma maneira, este fosse alcançado deixaria de servir a seu propósito original, logo outro ideal referencial e força motriz de constante autossuperação se faria necessário, “o jogo de assenhoreamento e superação não chega a um fim” (VIESENTEINER, 2006 p. 138).

A constituição do pensamento marxiano propriamente dito se dá, em muito, a partir da recusa à exacerbada abstração do pensamento hegeliano, podemos perceber um ponto de convergência com Stirner, contudo Marx satiriza violentamente sua obra, a quem refere-se como “São Max” ou “Sancho” em alusão a Sancho Pança, personagem de Cervantes (1547-1616). E a *O Único e sua propriedade*, Marx designa como “O livro”, “que desceu do céu à terra em torno do final de 1844 e assumiu uma forma servil na editora de O. Wigand, em Leipzig” (MARX, 2007, 121), e explica os motivos do “santo egoísta” que se recusa a servir as causas de Deus, humanidade, verdade que se “impõe” sobre ele, e que se tivesse observado um pouco mais atentamente essas “causas” veria que seus “donos” são tão fictícios quanto elas mesmas, ao invés disso “o santo decide entrar em competição com ‘Deus’ e com ‘a verdade’ e fundou sua verdade em si mesmo” (IDEM, p. 124). Marx discorre longas páginas sobre o livro de Stirner de forma jocosa, refazendo todo o trajeto que o mesmo realizou, que por sua vez já configurava em uma sátira da trajetória do Espírito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. O depósito em si mesmo, no nada criador, protagonizado por Stirner, converte-se para Marx em um criador que nada cria.

Toda “verborragia” stirneriana, para Marx, é incapaz de mobilizar forças reais, nada mais realiza do que uma tentativa de fundamentação de posturas egoístas (uma guerra de Únicos) em uma sociabilidade fragmentária que trabalham para seu mútuo prejuízo. Em um raciocínio que parte, como Marx o compreendeu, ainda que Stirner tente negar justamente isso, de uma metafísica especulativa para depois se chegar a uma corporeidade solipsista. Stirner concebe, para Marx, as diferentes fases da vida, meramente como autodescobertas da consciência. Marx entende que as modificações físicas e sociais que ocorrem com os indivíduos não têm interesse real para Stirner. Por isso o homem em suas diferentes fases, aparenta encontrar o mundo já pronto, do mesmo modo como encontram a si mesmos.

Stirner concebe as diferentes fases da vida apenas como “autodescobertas” do indivíduo estas que se reduzem sempre a uma determinada relação de consciência. Aqui, portanto, a vida do indivíduo se resume à diversidade de consciência. Naturalmente, as modificações físicas e sociais que ocorrem com os indivíduos e que produzem uma consciência modificada não guardam nenhum interesse para Stirner. É por isso que, em Stirner, a criança, o adolescente e o homem encontram sempre diante deles o mundo já pronto, do mesmo modo como eles simplesmente “encontram” a “si mesmos” (...) Mas nem mesmo a relação da consciência é concebida corretamente, e sim apenas em sua distorção especulativa. Razão pela qual essa figuras tem também uma atitude filosófica diante do mundo- “a criança como realista”, “o adolescente como idealista” e “o homem” uma tentativa de solução dessa contradição filosófica. Essa solução, essa “negatividade absoluta”, dá-se apenas – como se percebe desde já- com a condição de que o homem confie cegamente nas

ilusões tanto da criança quanto do adolescente, acreditando, com isso, ter dominado o mundo das coisas e o mundo dos espíritos. (IDEM, p. 132)

Marx compreende em Stirner a história sendo convertida na história da filosofia ou da metafísica, uma história de espectros e fantasmas, realizando hierarquizações tal como nas fases do desenvolvimento do homem: em criança, adolescente e adulto, tornando-os análogos em um viés historicista ao desenvolvimento das civilizações, que Stirner irá expor em uma hierarquia racial, com os negros (realismo, criança), mongóis (idealismo, adolescente) e caucasianos (unidade negativa de realismo e idealismo, homem adulto), realizando, posteriormente essa mesma hierarquia em tríades na história da cultura caucasiana. Estando no terceiro estágio o homem voltado para si mesmo em seu egoísmo, fazendo das ideias joguetes, estas não mais o controlam, mas ele as domina. Para Marx, Stirner põe a consciência à história, como sendo um objeto sobre o qual se especula, não percebendo ser a mesma um produto e produtor daquilo a que se debruça. Curiosamente não se debruça a refletir a percepção da consciência do homem enquanto idoso, alegando como justificativa não ter chegado a essa fase, portanto, por não experienciá-la ainda não pode descrevê-la.

Toda estrutura das idades do homem já foi apresentada por Hegel em forma prototípica, na terceira parte da Enciclopédia e, “sob transformações várias” também em outras obras de Hegel. É natural que São Max, que persegue fins “próprios”, também tivesse que proceder, aqui, a algumas “transformações”; enquanto Hegel se deixa ainda guiar pelo mundo empírico o suficiente para poder retratar o burguês alemão como escravo do mundo que o cerca, Stirner tem de fazê-lo o senhor desse mundo, o que ele não é nem na imaginação. Do mesmo modo São Max alega por razões empíricas como justificativa por não ter se referido ao idoso (aqui, portanto, uma “vida humana”=sua vida Única como homem). Hegel prontamente constrói as quatro idades do homem porque, no mundo real [realen Welt], a negação põe a si mesma duplamente, quer dizer, como lua e como cometa (cf. Filosofia da natureza, de Hegel) razão pela qual, aqui a quaternidade assume o lugar da trindade. Stirner realiza sua unicidade (Einzigkeit) ao fazer coincidir lua e cometa e, assim, ao eliminar da “vida humana” aquele desafortunado idoso. (IDEM, p. 133).

Stirner desconsidera a vida física e social do indivíduo, em artifícios retóricos vazios, para Marx, não reconhecendo a universalidade empírica “em si” e na própria alteridade que ao apresentar-se diante de minha singularidade configura-se empaticamente como igual. Ao reconhecer sua perecibilidade compreendo a minha. Na percepção da contingência dos demais semelhantes a mim, percebo a minha própria. Stirner, para Marx, mergulha no idealismo especulativo. Para Marx na história da humanidade stirneriana não aparece pessoa alguma, mas “pensamentos ossificados” e “abortos hegelianos”.

Similaridades entre Nietzsche e Stirner, como já enfatizado, claramente existem, contudo, a filosofia nietzschiana não é passível de ser reduzida ao idealismo

especulativo egóico em que configura-se Stirner. Nietzsche não pode, de modo algum, ser tomado como um tipo solipsista, pois sua própria compreensibilidade de si se dá a partir do embate com a alteridade, de forma agonística, sendo o *agon* ponto basilar em sua filosofia, o que por si só já pressupõe alteridade, nem mesmo é alheio à vida social e política dos indivíduos, ainda que não tenha propriamente uma filosofia política, mas uma crítica política e um contradiscurso, que configura-se como negatividade afirmadora e possibilitadora de se repensar a vida do homem em sociedade. A filosofia nietzschiana ao amarrar no terreno da cultura a contraposição à fragmentação moderna, que diagnostica, e direcionar seu olhar para novas criações valorativas, bem como fundamentação para o surgimento de “grandes individualidades” (em sentido plural) claramente projeta-se para além de um mero jogo de egoísmos, ainda que a ideia de “egoísmo” tenha relevante peso em sua filosofia.

A crítica dirigida a Stirner, ainda que seja um dos pontos de intersecção indireto entre ambos (Marx e Nietzsche- a forte crítica e contraposição exercida pelo primeiro, bem como a possível influência que teve sobre o segundo e similaridade, sob certos aspectos) e contenha pontos germinais de uma possível crítica marxiana à filosofia nietzschiana não configura um ataque direto aos pontos centrais da mesma, já que claramente não a pressupõe em sua inteireza ou em alguns de seus pontos cardinais. Podendo a filosofia de Stirner ser um ponto ainda muito simplista para o terreno de elementos abordados propriamente na filosofia de Nietzsche. Contudo, é passível de ser extraída uma crítica de caráter marxiano nesses moldes à figura de Nietzsche quanto aos ideais postulados por ele, ainda que fosse um ferrenho crítico dos idealistas, não se abstém de seus próprios ideais, que em muitos pontos se mostram, enquanto fundados de maneira heurística, sendo portadores de lacunas e formalismos por demais vastos não possuindo claros sujeitos como possíveis realizadores dos mesmos. Sob uma ótica marxiana, chegando, talvez, até a cair em fraseologias literárias vazias, não havendo, assim para Nietzsche uma via de efetivação de sua filosofia, ainda que Nietzsche não chegasse a configurar um mero intérprete da realidade como a crítica presente na décima primeira tese contra Feuerbach, mas almejando uma radical mudança na esfera axiológica, uma transvaloração, não havendo as forças propulsoras claramente explícitas de efetivação de sua filosofia, que Marx depositara no proletariado. Sendo os espíritos livres, seu depósito de esperança, forças agentes que o próprio Nietzsche veio a idealizar por uma necessidade¹⁶². Assim, uma crítica sob roupagem marxiana nessas configurações, muito provavelmente direcionaria-se à filosofia nietzschiana tal como aos neohegelianos de esquerda em geral, ainda que aspirasse a projetar-se para além da

¹⁶² ¹⁶² “Foi assim que quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem como título *Humano, deamasiado humano*: não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediados – uma compensação para os amigos que faltam.” Prólogo de 1886 de HDH, 2.

filosofia especulativa, como caindo nas mesmas malhas idealistas a que ferrenhamente contrapôs-se.

3.2. Aproximações e similaridades:

Conforme diagnostica acertadamente Ansell-Pearson, os eixos que direcionam o pensamento de ambos em seu confronto com a modernidade destoam:

Onde Marx antecipava uma revolução social em que a estrutura econômica da sociedade seria radicalmente transformada, Nietzsche contemplava uma revolução cultural em que nosso apreço pela linguagem e nossas concepções de verdade e conhecimento passariam por uma transformação fundamental. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 47).

Marx e Nietzsche, sem dúvida, não são confundíveis, contudo, são perceptíveis pontos de aproximação, se olhando mais de perto em pontos específicos, que um olhar que se restringe a uma mera formatação geral e construção genérica de imagem de ambos os autores não permite. Ainda que mesmo na conjuntura de suas filosofias ambos tenham por metas “revoluções”, em distintas esferas, evidentemente.

3.2-1. Ideologia e leitura psicofisiológica: trazer preconceitos cristalizados à tona.

A ideia de ideologia presente em Marx, assemelha-se em muito com o proceder crítico psicofisiológico em Nietzsche, no sentido de serem métodos que têm por objetivo extrair crenças cristalizadas que são tomadas por constitutivas. Assim como dentro de uma leitura marxista “a verdade é que em nossas sociedades tudo está ‘impregnado de ideologia’, quer a percebamos ou não” (MÉSZÁROS, 2014, p. 57), em Nietzsche nunca há uma condição de neutralidade, sobretudo entre os filósofos, sempre se está comprometido com uma série de crenças que se carrega e não nos damos conta que as carregamos, não sabemos e sequer sabemos que não sabemos, que induzem a um modo de vida ascendente e saudável ou enfermo e degenerativo, ou ao sustentar da ordem estabelecida, fundamento dos meios de exploração ou a um modo revolucionário. Há uma necessidade de se tomar por verdadeiras nossas crenças não justificadas.

A primeira tarefa com que se destinou a forma de materialismo desenvolvida por Marx foi defrontar-se e explicar as formas de formação das ideologias. Tarefa a que se destinaria a obra *A ideologia alemã*. Todos os homens adotam e se valem ao longo de suas vidas de determinadas representações da realidade para dar sentido e valorar a mesma. Tão logo o homem primitivo passou a desenvolver o trabalho de modo minimamente mais sofisticado que um animal coletor e surgiu a divisão do trabalho e a propriedade privada, a escravização de outros indivíduos passa a valer a pena. A partir da divisão social do trabalho desaparece a possibilidade de um ponto de vista universal, em outros termos, comum a todos os homens. As conveniências dos indivíduos que se encontravam na condição de dominantes e que exploravam o trabalho de outrem

fizeram com que eles fossem levados a crer que seu ponto de vista particular era expressão natural de como as coisas são e expressavam o ponto de vista universal, benéfico a todos os homens. Queriam ter isso por verdadeiro.

As classes dominantes, para Marx, ao governarem a sociedade dividida, têm no aparelho estatal um mecanismo para inculcar nos indivíduos das classes exploradas a ideologia que justifica a exploração, ou que prejudica qualquer possível ação eficaz contra o sistema ou hierarquia que convém às classes dominantes. “As ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante” (MARX, ENGELS, 2009, p. 67). Claro que o poder das classes dominantes nem sempre consegue se exercer sem resistência, às vezes emerge uma classe a se contrapor ao estabelecido e questiona o que é tomado como dado evidente, contestando a legitimidade da organização vigente. A existência de autênticas ideias revolucionárias disseminadas no interior de uma sociedade só é sustentada, se já existe uma classe revolucionária atuando dentro dela. Esse tipo de manifestação seria um furo na ideologia vigente e surgimento de uma nova forma de ideologia contrária. Até então, para Marx, tanto as ideologias das classes dominantes, como das que se erguem contra a dominação tem sido formas unilaterais de representação do real. A consciência de tipo ideológico está ainda vinculada à ideia de divisão de classes, não exprimindo um ponto de vista da comunidade humana, mas classicista.

Como advento do capitalismo com o ascender de um incrível desenvolvimento tecnológico que impulsionou o trabalho a níveis altíssimos de produção surge também, por uma necessidade da própria indústria, o proletariado, assim estabelecendo as premissas necessárias para a superação desse estado de coisas, e para além, também o sujeito agente dessa mesma superação. Para Marx, no ascender do proletariado se prepara a instauração de uma nova sociedade, partida do ponto de vista universal tendo como figura a realiza-la o sujeito descomprometido com as classes e propriedade privada, mas arauto de uma nova sociabilidade humana, sendo despossuído para além de suas próprias forças de trabalho, já apresentando elementos que rompem com a unilateralidade deformadora que tem limitado o alcance das antigas ideologias, tendo seu alicerce em uma concepção de mundo sem classes.

O proletariado, evidentemente, não se encontra fora do jogo de ideologias, mas é claramente ideológico, não havendo um ilusório lugar a-ideológico, contudo, não se limita às velhas divisões binárias, mas, no ideal marxiano, visa à comunidade humana e a libertação de todos os homens. Marx, a sua maneira, contrapõe-se à unilateralidade de sentido burguesa, pois busca ainda um pé na “universalidade”, em sua preocupação com a “comunidade humana” que é sempre multiforme, obviamente seu contrapor-se se dá por razões totalmente outras a Nietzsche.

Marx tem como chave de leitura das concepções trazidas por uma filosofia a fundamentação de um determinado modo de vida que representa uma classe, sendo a alegação de posição para além da ideologia o que há de ideológico em sua forma mais

pura. Enquanto em Nietzsche, em sua leitura crítica psicofisiológica, “as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (ABM, 6). Em Marx isso se dá tendo por “raiz” o comprometimento com uma classe ou sociedade a que se aspira, sendo a indiferença sócio-política (a suposta posição a-ideológica) clara manifestação de alguém que já se comprometeu em favor da submissão ao vigente. Sendo toda grande filosofia até o momento: “a confissão de seu autor” (IBIDEM). Sendo o método de leitura nietzschiano análogo ao de Marx, buscando ao olhar uma filosofia, trazer à tona os preconceitos, que não são tomados como tais, mas como verdades auto evidentes, de seu autor. Assim para ambos os autores, em um filósofo absolutamente nada é impessoal, constituindo o suposto conhecimento para além de interesse um comprometimento ideológico ou, em terminologia nietzschiana, um preconceito.

Em Nietzsche a moral de um filósofo dá um testemunho cabal de quem ele é. Todos os filósofos constituem “advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’.” (ABM, 5). Assim, os mesmos se reconhecem como defensores de ideologia ou preconceitos, mas que se compreendem como tais. O que leva Marx a reconhecer no proletariado o sujeito agente da revolução, a figura a que destina-se sua filosofia, comprometendo-se. Assim como Nietzsche a voltar sua crítica contra si mesmo, como acometido por crenças cristalizadas. Nenhum dos dois pode sair ileso, ambos têm a obrigação de tomar uma posição.

3.2-2: Crítica ao Estado; Autonomia.

Outro ponto de possível aproximação entre os dois se dá por suas frequentes críticas ao Estado, em muito por sua alegação de representabilidade das individualidades, que se mostra de maneira meramente formal : “No Estado, (...) no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida real e preenchido com uma universalidade irreal.” (MARX, 2010b, p. 40-41), Nietzsche o compreende como criação da fraqueza humana e não de seus melhores instintos, um Moloch, um monstro moderno, devorador de individualidades, sendo sinônimo de “morte dos povos” (Z. Do novo ídolo), é falso em sua representação dos povos: “mente com aquela mentira rasteira que sai de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo’. Mentira! Criadores foram os construtores de povos, os que suspenderam sobre eles uma fé e um amor; serviram assim à vida” (IBIDEM). Tornou-se o deus dos supérfluos a substituir o antigo Deus: “Vem ao mundo homens em demasia; para os supérfluos inventou-se o Estado”. (IDEM). Somente fora da sombra do Estado podem surgir homens de verdade, constituindo o mesmo um achatamento do tipo homem, incorrendo ainda no erro da unilateralidade¹⁶³. O Estado é

¹⁶³ “Mas aqui experimentamos somente as consequências desta doutrina recentemente pregada em todos os lugares: que o Estado é o fim supremo da humanidade e que não há para o homem deveres mais elevados do que servir ao Estado; reconheço nisso não uma recaída no paganismo, mas na estupidez.

uma contradição e negação do indivíduo e da cultura. Para Nietzsche, “A cultura e o Estado – e não se engane neste ponto – são antagonistas”¹⁶⁴ (CI, VIII, 4). O que soa similar a Marx ao buscar a superação do Estado como superação da política moderna, sendo uma terrível ferramenta de dominação e manutenção dos mecanismos hierárquicos e de exploração, o Estado para Marx é representante dos interesses de classe: “O executivo no Estado não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda classe burguesa” (MARX, ENGELS, 2010b, p. 42).

Nietzsche, ainda que seja comumente classificado como sendo um “anarquista aristocrático”, como o compreendeu Georg Brandes¹⁶⁵ (1842-1927), e ainda que invocado por anarquistas como Rudolf Rocker¹⁶⁶ (1873-1958), não constitui propriamente um anarquista, ou portador de uma aspiração de dissolução estatal, pelo menos não em moldes tradicionais, diferentemente de Marx e tipos como Bakunin ou Kropotkin, entendendo que caso ocorresse uma vitória dos anarquistas na sociedade, eles se veriam forçados a impor uma nova ordem, tendo de usar, por isso, de violência, instaurando um novo Estado, caindo assim no mesmo erro que combatem. Contudo, a cultura e as individualidades que Nietzsche almeja estão para além de uma autoridade estabelecida, seja moral ou legal.

Tal como Marx, Nietzsche é um ferrenho crítico do Estado, contudo, Nietzsche compreende a aspiração anarquista como uma pulsão idealista de elevadíssimos padrões desengajada da realidade, ainda que reconheça a estrutura estatal como fundada em sangue e violência. Marx, por sua vez, reconhece na dissolução estatal, seu encontro com a sociedade civil, a resolução de uma cisão que habita no âmago da modernidade. O problema do Estado não pode ser dissociado do problema da alienação e da existência estranhada do homem, sendo, portanto, para Marx um problema basililar, sendo a superação do Estado uma necessidade para a real emancipação do homem, sendo tal estrutura o sustentáculo das relações de exploração, assim sua superação é necessária e inevitável para uma sociedade livre. Portanto, Marx, independentemente do que se entenda por ditadura do proletariado, sendo mero jogo terminológico para expressar uma democracia radical, ou um estágio transitório onde o próprio povo representa o Estado e que deve ser dissolvido¹⁶⁷, seu fim último a que aspira, podemos entender

Pode ser que o homem em questão, que vê no serviço do Estado seu dever supremo, não conheça efetivamente deveres mais elevados; mas isto não exime porém, que haja outros homens e outros deveres, que a mim me parece pelo menos ser superior ao do serviço ao Estado, exige destruir a estupidez sob todas as suas formas (...) Esta é a razão porque eu me ocupo aqui com uma espécie de homens cuja teleologia vai um pouco além do bem do Estado, o mundo da cultura. (SE, 4) em Escritos sobre educação, p. 165.

¹⁶⁴ Emma Goldman encontra em seu pensamento esse ponto similar quando a cultura sobre a política ao considerar que as revoluções políticas, além de políticas devem ser culturais.

¹⁶⁵ Georg Morris Cohen Brandes foi um crítico dinamarquês e um acadêmico de grande influência da literatura escandinava.

¹⁶⁶ Foi um propagandista, escritor e orador anarquista alemão, defensor do sindicalismo revolucionário.

¹⁶⁷ Conforme trazido em carta de Engels a Bebel: “O Estado popular foi sobejamente jogado em nossa cara pelos anarquistas, embora já o escrito de Marx contra Proudhon e, mais tarde, o Manifesto Comunista digam de maneira explícita que com a instauração da ordem socialista da sociedade, o Estado dissolve-se por si só e desaparece. Não sendo o Estado mais do que uma instituição transitória, da qual alguém se serve na luta, na revolução para submeter violentamente seus adversários, então é puro absurdo

como uma organização para além do molde moderno pautado na ideia de Estado como força maior. Para Marx “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis” (MARX, ENGELS, 2010a, p. 39).

Apesar das disparidades que Nietzsche traz em seu distanciar-se das correntes anarquistas, possui uma relação bastante ambígua com o anarquismo. Nietzsche é tanto um aristocrata como um anarquista em moldes espirituais na leitura de Vanessa Lemm, que a realiza sob inspiração da interpretação de Emma Goldman¹⁶⁸ (1869-1940) de que Nietzsche era um anarquista e que todos os verdadeiros anarquistas foram aristocratas¹⁶⁹. Para Lemm “sua visão de uma sociedade aristocrática futura remonta a uma aristocracia de espírito que poderia inscrever-se na tradição anarquista”¹⁷⁰ (LEMM, 2013, p. 67), sendo seu aristocratismo não de natureza política, mas poderíamos dizer que de caráter cultural-espiritual, chegando Lemm a afirmar que “o aristocratismo de Nietzsche representa uma forma de sociabilidade que se encontra, como a tradição anarquista, em direta oposição com a violência e crueldade da política estatal moderna.¹⁷¹” (IDEM, p. 67-68). Conforme sustenta Lemm, para Nietzsche o objetivo mais importante de uma sociedade aristocrática, como ele compreende o termo, é atribuir o mais elevado e o sentido mais profundo a irreduzível singularidade única de seus membros. A tarefa de uma cultura aristocrática superior seria:

superar (...) a falta de coragem no cultivo do gênio singular de cada qual. A cultura aristocrática é libertadora porque emancipa o indivíduo singular das formas (...) que o indivíduo adquire sob a pressão do ressentimento que há nas sociedades de massa modernas¹⁷² (IDEM, p. 69).

Nietzsche, para Lemm, na linha de leitura de Thomas Fossen¹⁷³, é altamente aristocrático não por propor uma teoria política alternativa, mas por buscar uma ética radicalmente aristocrática. Quando Nietzsche se refere a sua visão de uma aristocracia

falar de um Estado popular livre: enquanto o proletariado ainda faz uso do Estado, ele o usa não no interesse da liberdade, mas para submeter seus adversários e, a partir do momento em que se pode falar em liberdade, o Estado deixa de existir como tal.” (MARX, 2012, P.56).

¹⁶⁸ Foi uma anarquista lituana, conhecida por seu ativismo, seus escritos políticos e conferências que reuniam milhares de pessoas nos Estados Unidos. Teve um papel fundamental no desenvolvimento do anarquismo na América do Norte na primeira metade do século XX.

¹⁶⁹ Nietzsche para Goldman não foi um teórico social, mas um poeta, um rebelde e inovador, “su aristocracia no era ni de cuna de bolsillo, sino que de espíritu. A este respecto, Nietzsche era un anarquista y todos los verdaderos anarquistas fueram aristócratas.”, citado por Vanessa Lemm em LEMM, 2013, p. 67. Kropotkin, assim traz “a ideia anarquista apareceu de repente grande, irradiante, capaz de arrebatado e inflamar os melhores espíritos da época” (KROPOTKIN, 2007, p. 34). Carregando-lhe também de ares aristocrático-espirituais.

¹⁷⁰ “su visión de una sociedad aristocrática futura remite a una aristocracia de espíritu que podría inscribirse en la tradición anarquista”

¹⁷¹ “el aristocratismo de Nietzsche representa una forma de sociabilidade que se encuentra, como la tradición anarquista, en directa oposición con la violencia y crueldad de la política estatal moderna.”

¹⁷² perar (...) la falta de coraje en el cultivo del gênio singular de cada cual. La cultura aristocrática es libertadora porque emancipa al individuo singular de las formas (...) que el individuo adquire bajo la presión del resentimiento que se halla en las sociedades de massa modernas.

¹⁷³ Thomas Fossen é professor assistente de filosofia política na Universidade de Leiden (cidade e comuna neerlandesa localizada na província Holanda do Sul). Trabalha com temas como a legitimidade política, obrigação política, agon e teoria democrática deliberativa, votação e eleições, tendo como teóricos-referência: Jürgen Habermas, Robert Brandom e Friedrich Nietzsche.

futura, esta se apresenta como contraposta ao exercício do poder político. Não constituindo a posse do poder político algo enobrecedor para o indivíduo, na medida em que o poder “espiritual” do nobre é contrário ao poder do Estado¹⁷⁴. Curiosamente, Nietzsche quando se refere à nobreza vê “no povo, no povo baixo, especialmente, mais nobreza relativa de gosto e tato na reverência do que nesse semi-mundo do espírito que lê jornais, os homens cultos”, (ABM, 263). Surpreendentemente, Nietzsche se vale da palavra escravo ou escravidão para referir-se a homens de negócios, eruditos ou acadêmicos com mais frequência do que para referir-se a escravidão física propriamente, “considera, ademais, a ‘classe mais baixa como uma potencial fonte de virtude e sabedoria’”.¹⁷⁵” (LEMM, 2013, p. 74).

O próprio combate nietzschiano com a noção de igualdade moderna se dá por compreendê-la como deformadora das singularidades. Princípio muito similar aos que são guias para os ideais anarquistas, não reconhecendo em qualquer autoridade, legal ou moral, uma força legítima para sacrificar a singularidade distinta de cada indivíduo, nos advertindo que mesmo a “‘igualdade de direitos’ pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça” (ABM, 212) igualdade de direitos pode facilmente converter-se na igualdade para infringir direitos:

(...) quero dizer em uma guerra comum a tudo o que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar – hoje o ser-nobre, o querer-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de “grandeza” (IBIDEM)

O trecho em questão deixa bastante nítido o quão comprometido Nietzsche ainda se encontra com o ideal moderno de autonomia e autolegislação, a ponto de ser uma clara manifestação de sua radicalização. Bem como em Marx e nos anarquistas, onde o homem deveria converter-se no ser doador de sentido para si, realizador de sua maior elevação, de sua própria grandeza, aquele que é “o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade” que “pode ser tanto múltiplo como inteiro” (IBIDEM). Para Nietzsche em singularidades únicas, em Marx expandindo-se ao maior número de indivíduos a ponto de abarcar toda humanidade em seu ideal, e os anarquistas, em suas múltiplas manifestações, oscilando entre um ponto e o outro. A própria noção de hierarquia em Nietzsche tem valor político contrastando-se com o igualitarismo das sociedades de massa modernas para “assim promover a prática da autorresponsabilidade individual”¹⁷⁶ (LEMM, 2013, p. 82). Autorresponsabilidade, conforme já mencionado fundamento das mesmas correntes de pensamento político em questão, que Nietzsche

¹⁷⁴ ¹⁷⁴ O termo nobreza ou aristocracia em Nietzsche não deve ser entendido como uma posição política, social ou racial, como traz a citação feita por Lemm de Goldman: “Su idea maestra no tenía nada que ver con la vulgaridad de la posición social, casta o la riqueza. En lugar de ello, significaba la capacidad en las posibilidades humanas, capacidad en el hombre que lo ayudaría a superar las antiguas tradiciones y los desgastados-valores, para que pudiese aprender a convertirse en el creador de cosas nuevas e belas.” Citado em LEMM, 2013 p. 74.

¹⁷⁵ “(...) considera, además, a la ‘clase más baja como una potencial fuente de virtude y sabiduría”. A citação feita por Vanessa Lemm é de TAYLOR, *The Republic of Genius*, p. 45.

¹⁷⁶ “así promover la práctica de la autorresponsabilidade individual”.

veio a contrapor-se¹⁷⁷. Nietzsche, ferrenho opositor dos “cães anarquistas” ao mesmo tempo “que sua visão de uma sociedade aristocrática futura remete a uma aristocracia de espírito que poderia inscrever-se na tradição anarquista¹⁷⁸” (IDEM, p. 67)

Nietzsche, porém, conforme enfatizado, não enquadra-se em moldes tradicionais em seu “anarquismo”, sendo-o em um sentido cultural-espiritual, um “anarco”, não reconhecendo nas autoridades extrínsecas ao indivíduo uma forma de força, mas de fraqueza e redução do criador, do novo e ao que aspira à grandiosidade.

É importante salientar que as distinções entre governantes e governados em Nietzsche são meramente contingentes, logo, sempre reversíveis e questionáveis. Assim Nietzsche é bastante crítico em relação a ideologias que almejem a superação da diferença entre governantes e governados. Sendo essas mesmas distinções abolidas, Nietzsche entende, que seriam abolidas também as possibilidades de se “alcançar uma liberdade genuína, porque esta só pode ser preservada através da luta contra o governo”¹⁷⁹ (IDEM, p.83), mantendo assim o seu caráter agonístico. Sobretudo, seu ideal se dá para além das instituições, que são sintoma de nossa fraqueza, ou de nossa “menoridade”, em terminologia kantiana¹⁸⁰, mas na construção de indivíduos autárquicos, capazes de darem lei a si mesmos. “Rebelião, eis a nobreza do escravo.”

¹⁷⁷ Conforme trazem os fundamentos pensamento anarquista; veja Bakunin: “o homem quer a liberdade em todas as acepções e implicações desta palavra, ou então, ele não a quer absolutamente (...) Tudo o que emancipa os homens, tudo que, fazendo-os entrar neles mesmos, suscita o princípio de suas próprias vidas, de uma atividade original e realmente independente, tudo que lhes dá a força de serem eles próprios, é verdadeiro; todo resto é falso” (BAKUNIN, 2010, p. 44); ou Malatesta: “Acreditamos que a maioria dos males que afligem os homens decorre da má organização social; e que os homens, por sua vontade e seu saber, podem fazê-los desaparecer.” (MALATESTA, 2008 p. 61)

¹⁷⁸ “que su visión de una sociedad aristocrática futura remite a una aristocracia de espíritu que podría inscribirse em la tradición anarquista”.

¹⁷⁹ “alcanzar una liberdade genuina, porque èsta sólo puede ser preservada a través de la lucha contra el governo”.

¹⁸⁰ ¹⁸⁰ No famoso texto Resposta à pergunta: Que é esclarecimento (*Aufklärung*) de 1783 Kant lança o desafio à humanidade de superar sua condição de menoridade - “sua incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2013, p. 63) – sendo o próprio homem responsável pela mesma, em sua preguiça e covardia. Kant traz assim uma das roupagens de como a autonomia da razão se manifesta como uma necessidade em sua filosofia, um claro germe dos ideais de emancipação: “Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de *espírito* do povo e, no entanto, estabelece para ela limites intransponíveis; um grau menor daquela dá a esse espaço o ensejo de se expandir tanto quanto possa. Se, portanto, a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao *pensamento livre*, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com que este se torna capaz cada vez mais de agir de acordo com a liberdade), e finalmente até mesmo sobre os princípios do governo que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples máquina, de acordo com sua dignidade.” (IDEM, p. 71).

Kant, evidentemente, almejava uma sociedade de esclarecidos tanto quanto possível, em outras palavras, de individualidades autônomas. Bem como em seu imperativo categórico- “Temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral” (KANT, 1988, p. 62)- como capacidade de autolegislação que se encontra fundada na ideia de autonomia. O que soa muito similar em *Za, Da Guerra e dos guerreiros*: “Para o verdadeiro homem de guerra soa a mais agradavelmente o ‘tu deves’ do que ‘eu quero’. E o que mais gostais, faze-o como se vos ordenassem.” Nietzsche faz do ‘tu deves’ e do ‘eu quero’, na obrigação pra consigo mesmo, o que ele entende como responsabilidade, outro nome para liberdade e autonomia.

(Za, Da guerra e dos guerreiros). Nietzsche, todavia, não aspira a escravos, mas a nobres.

Contudo, essa é apenas uma das facetas de Nietzsche, como “apóstolo” do devir e de um nomadismo filosófico altamente heterodoxo. Nietzsche não poderia ingenuamente encarar a estrutura estatal como eterna. Nietzsche reconhece a ojeriza com as forças governamentais que se desenvolveram com a modernidade, bem como é partícipe da mesma, e com a suspeita em relação a todos que governam que advêm com esses novos tempos, e tem a percepção do que há de desgastante, inútil e degradante no interior da luta pelo poder político que leva os homens a “uma decisão totalmente nova: a abolição do conceito de Estado, a supressão da oposição ‘privado e público’.”(HDH, 472). Um claro objetivo das correntes emancipatórias, radicalizações da democracia moderna, sendo que “a democracia moderna é a forma histórica do declínio do Estado” (IBIDEM). Esse declínio e morte do Estado que Nietzsche reconhece como liberação da pessoa privada não, necessariamente, significa do indivíduo.

Se há algo que a história e o devir ensinam aos homens é que todos os impérios caem e formas de organizar a vida se reinventam, com o Estado desmoronando “não ocorrerá de maneira alguma o caos: uma invenção ainda mais pertinente que aquilo que era o Estado, isso sim triunfará sobre o Estado” (IDEM). Assim Nietzsche traz a possibilidade de que “uma geração posterior também verá o Estado se tornar insignificante em alguns trechos da Terra” (IDEM), o que pode configurar-se como via de mão dupla, tanto positiva como negativa, de entusiasmo e medo, pois ainda “ninguém pode mostrar as sementes que depois serão lançadas no terreno rasgado” (IDEM).

O Estado para Marx é incapaz de resolver os problemas humanos¹⁸¹, justamente por ser um causador, em boa parte, dos mesmos problemas que tenta combater. O Estado nunca verá em si mesmo e na organização da sociedade o motivo das mazelas sociais, onde houverem partidos políticos, cada um deles reconhecerá em seus adversários que venham a tomar a frente do Estado a causa de todo e qualquer mal. “Nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal na essência do Estado, mas em uma determinada forma de Estado, que querem substituir por outra” (MARX, ENGELS, 2010a, p. 38). Estado e organização social não são coisas distintas, o próprio Estado é a organização da sociedade, assim, para Marx, na medida em que o estado reconhece “anomalias” sociais tenta situá-las como estando enquadrada na lógica da natureza, ou seja, as naturalizando, ou no cenário da vida privada, ambas fora da alçada do Estado ou ainda na má administração, sendo nesse caso dependente

¹⁸¹ Embora, o Estado apareça em um primeiro momento, ao longo do desenrolar do processo emancipatório do homem, como mediador entre homem e sua liberdade: o homem irá se libertar do arranjo social feudal por meio do Estado, a emancipação política que o Estado traz, contudo, é definida por seus limites não constituindo ainda a emancipação humana, mas um limite para esta. Assim o Estado passa, em seu recuo da sociedade civil, a ser identificado como instrumento de processamento da alienação humana. E “Essa alienação só pode ser suprimida se o homem recuperar sua verdadeira essência, sua humanidade genérica, e isso só ocorre após o desvanecimento do Estado”. (POGRENBINSCH, 2009, p. 48).

dele, reconhecendo assim que a solução também depende de uma nova gestão. O Estado reconhece sua impotência administrativa, contudo é incapaz de eliminá-la, pois está limitado a pensá-la dentro de suas próprias coordenadas¹⁸², sendo que para eliminá-la, teria de eliminar a si mesmo:

Se quisesse eliminar a potência de sua administração o Estado teria de eliminar a atual vida privada. Se quisesse eliminar a vida privada teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe somente como antítese a ela. Porém nenhum vivente julgará que as deficiências de sua existência estejam fundadas no princípio de sua vida. (IDEM, p. 40)

O Estado não pode aceitar que a impotência é inerente a sua existência, ele pode somente admitir deficiências internas a sua própria administração e buscar corrigi-las, se tais modificações não surtem efeito, os problemas sociais são encarados como inerentes a natureza humana, uma lei divina ou a vontade dos particulares. Quanto mais forte for um Estado, menos estará disposto a buscar no seu próprio princípio, ou seja, na organização social, o fundamento das mazelas sociais. “O entendimento político é entendimento político justamente porque pensa dentro dos limites da política” (IBIDEM). Assim a política moderna não pode compreender o problema em si.

A partir do texto de 1844 supracitado, *Notas Críticas ao Artigo O rei da Prússia e a Reforma Social. De um prussiano*, Marx associará diretamente o tema do desvanecimento do Estado à ideia de revolução, que aparece definida no *Manifesto Comunista* como ato ao mesmo tempo social e político de derrubada do poder governante existente e que dissolve a antiga ordem.

Conforme traz Pogrebinschi, a “conquista do poder pelo proletariado” e a dissolução do Estado não são coisas distintas, mas um “único e mesmo evento”, também não são “duas etapas sucessivas de um mesmo evento” (POGRENBINSCHI, p. 52). Falar em fim do Estado, implica concomitantemente o fim da propriedade privada e da divisão do trabalho e vice-versa. Sendo tal nova sociabilidade integrada possível apenas quando suas bases já estiverem asseguradas, pois o movimento destrutivo de uma velha configuração social é indissociável de uma nova em seu lugar, não sendo isto um movimento abrupto, mas um redirecionar das antigas forças que já se encontravam latentes na sociedade anterior, visando-se por meio dessas forças em ebulição fazer com

¹⁸² O motivo do intelecto político ser incapaz de compreender as causas dos males e qual a origem dessa sua incapacidade surge como questão e a isso responde Marx dizendo que essa incapacidade inerente deriva da própria natureza do intelecto político, ou seja, do fato de ser político. E ele explicita que isso significa "O intelecto é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política". E acrescenta: "O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, ou seja, quanto mais bem acabado for o entendimento político, mais ele crê na onipotência da vontade, tanto mais é cego para as limitações naturais e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar a fonte das mazelas sociais." (MARX, ENGELS, 2010a, p. 41). Para compreender o que é o intelecto político é necessário ter nítido que há uma polarização que perpassa todo o texto. Essa polarização se expressa na contraposição entre intelecto político e social, entre emancipação política e emancipação humana, entre revolução política e revolução social. Uma polarização entre o político, que é a perspectiva burguesa, e o social, que expressa a perspectiva proletária.

que o proletariado saiba, quando chegada a hora, “converter as condições sociais e políticas, criadas pelo regime burguês, em outras tantas armas contra a própria burguesia” (MARX, ENGELS, 2010b, p. 69).

3.2 -3. Consciência e linguagem:

Outro ponto de possível aproximação se encontra em suas compreensões da noção de consciência. As concepções da hipótese que ambos trazem da relação entre consciência e linguagem soam, praticamente em uníssono. A consciência é para Nietzsche o último desenvolvimento do organismo, o que nele há de mais inacabado e frágil. A consciência é uma forma de decadência para o organismo em seu estado involuído em que se encontra. – Somente devido ao “conservador vínculo dos instintos”, o organismo não sucumbe ante os erros trazidos pelo “fantasiar de olhos abertos” da consciência. O motivo de crítica da consciência é que para Nietzsche uma função que não está plenamente desenvolvida em um organismo constitui para o mesmo uma fonte de perigo. – “Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo” (GC, 11).

Nietzsche criticará duramente a roupagem metafísica a que se tornou comum aos pensadores, filósofos e cientistas, ornamentar a consciência, inserindo-a em um fantasioso cenário do imutável, do eterno, do duradouro, colocam-na como algo primordial, inverte-se radicalmente a natural autoprodução de um organismo, ludibriados pelas malhas metafísicas da linguagem. A consciência passa por um processo de mumificação. Convencionou-se atribuir à consciência o “âmago do ser humano”. Tiranizando a consciência de tal maneira, colocando-a dentro de tal redoma de “sublimidade” acaba-se por estagnar seu desenvolvimento. Os homens crendo ter a consciência como um atributo maduro acabaram por abdicar de tê-la efetivamente. “Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la” (IBIDEM).

Para Nietzsche aquilo a que acostumou-se a denominar consciência ainda não foi suficientemente lapidado. A consciência, aos olhos do filósofo, ainda não consumou-se, não tornou-se “instintiva”. Por ser tomada como algo primordial, como fundamento metafísico e como estrutural, anterior à própria corporeidade, acostumou-se a “divinizá-la” e a concebê-la a nós mesmos como “divinos”, como seres metafísicos (portadores de uma essência intangível), negligencia-se a própria animalidade originária da consciência. Tomou-se a consciência como essencial, e não como o supérfluo, derradeiro, como algo epigonal (literalmente “nascido depois”), castra-se com isso o potencial de uma faculdade ainda latente e longe de sua total consumação. Se esquece de que a consciência nada mais é do que um nome para um atributo da própria

corporeidade, que já é produto da economia pulsional que se efetiva no corpo e que só depois ascende como “consciência” propriamente.

O que é tomado como o mais louvável no homem, sua consciência (seu “para- além da animalidade”) só é tirada de seu patamar metafísico e divinatório quando se torna visível, como diz Nietzsche, “que poderíamos passar sem ela” (GC, 354), a própria fisiologia e os estudos do reino animal tornam isso claro, trazem à tona o caráter posterior da consciência, sua aparição derradeira, um epílogo ao longo história do homem, ou mesmo da história animal- já que trata-se do mesmo, falar de homem para Nietzsche é falar de um arrogante animal: “A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento” (IBIDEM). Poderíamos passar sem necessidade alguma de que isso “nos entrasse na consciência”.

Diante do caráter supérfluo da consciência havemos que nos perguntar: Então para que esta se, no geral, mostra-se não mais do que supérflua? O filósofo sustentará a hipótese de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a mais primitiva necessidade, fazer-se entendível, “a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação” (IDEM). Surpreende o fato de que aqueles mesmos animais com as maiores necessidades sejam também os que mais tem de recorrer aos outros. Onde a necessidade forçou constantemente os homens a se comunicarem, a se compreenderem entre si de forma rápida e discreta, daí derivou um excesso, por um longo período de grunhidos trocados e percebidos como símbolos de necessidade de fuga, caça, ameaças, medos, daí emergiu um excesso.

A consciência não passa de uma rede de interligação entre os humanos, um ser predatório e tendo por hábito o isolamento não poderia desenvolver tal característica. Por uma necessidade de proteção surgiu a consciência, por necessidade de semelhantes. Para fazer-se compreensível por seus iguais o homem tinha de “saber” o que lhe faltava, como se sentia, o que pensava. A consciência surge então como a mais sutil de um vasto arcabouço de sutilezas, consciência ou saber que se sabe, saber que se pensa, pois esse pensar consciente de si ocorre por meio de palavras, ou seja, “em signos de comunicação, com o que se revela a própria origem da consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e (...) da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado.” (IDEM). Daí derivam inúmeros signos, terminologias, gesto, sons e “apavoneamentos” em geral como formas distintas de fazer-se compreensível. Apenas como animal socializável, como animal de rebanho o homem pode desenvolver consciência.

A consciência se dá, portanto, como uma forma de vulgarização, de generalização, de aproximação e de enquadramentos de estados de ânimos em um mesmo patamar. Enquanto indivíduos singulares todas nossas mais íntimas e sutis vivências são únicas, no entanto diante da normatização da consciência, essas passam por um processo comunicativo que as vulgariza a ponto de tornarem-se comuns, assimiláveis, superficiais, redutíveis ao que é expresso ou compreendido. Por isso

Nietzsche chega ao ponto de associá-la a uma enfermidade: “Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença” (IBIDEM). A consciência traz a ilusão de retirar o homem de sua irretirável condição de animalidade, de sua corporeidade, projeta no homem um fantasiar onírico desperto, imputa ao homem devaneios transcendentais, volta-se contra o próprio cerne de si mesmo, descrê na corporeidade, nos sentidos, constrói armadilhas metafísicas e teológicas contra si mesma e endereça seu animal portador, por seu estado ainda encontrar-se pouco evoluído, à mortificação e ao autoaniquilamento, a antinaturalidade. Percebamos a passagem a seguir:

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui somente pelo fato de que, no homem sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento posteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. (MARX, ENGELS, 2007, p. 34-35)

A citação supracitada foi retirada de um manuscrito intitulado *Feuerbach e História*, anexado com *A ideologia alemã*, produzido entre novembro de 1845 e abril de 1846, por Marx e Engels, impressiona não apenas a proximidade do conteúdo da ideia trabalhada, mas a própria estilística soa muito similar à nietzschiana. Muito em função de ser uma temática da época, sobretudo por ser uma noção fortemente carregada de elementos darwinistas, que influenciarão ambos autores.

Assim como em Nietzsche, a consciência, para Marx, advém de uma necessidade de comunicação, de firmar relações, de um intercâmbio com os demais indivíduos semelhantes que rodeiam o bicho-homem. Esse instinto gregário diante dessa necessidade se torna autoconsciente. A consciência é e será sempre um produto social,

um derivado de um modo de ser gregário. Consciência que, objetivamente, é sempre linguagem.

3.2-4. Crítica à religião.

Evidentemente a crítica à religião é um outro claro ponto de aproximação, que em muito deriva da leitura que ambos realizam da consciência. Marx em sua crítica a alienação religiosa contrapõe-se à projeção do ser do homem, de sua “essência” em um além-mundo retirando toda centralidade e sentido da própria existência empírica atirando-a nas entranhas do nada ou no mínimo do “insondável”. Constituinte desse tipo de constructo situado na superestrutura como claro exemplo de uma morfina ilusória aliviadora da dor e do sofrimento (“ópio do povo”), tal como a consciência estóica que para Hegel em sua incapacidade de objetivar na realidade sua liberdade imerge em si mesma¹⁸³, porém, vai para além, projetando-a em um “fora” da própria corporeidade, além do próprio eu, em um idealizado cenário pra além de toda dor, em um leito metafísico para reconfortar a alma cansada de uma existência que sofre. Sintoma do grito de toda dor de uma existência miserável suprimido que é reconfortado por uma fantasia.

De maneira similar Nietzsche vê na religiosidade essa esfera de reconforto que retira do homem as forças necessárias para que ele assenhere-se de si, fundamento religioso que será base para um projeto civilizatório, logo construção de toda uma cultura cujo cerne de sua existência foi deslocado e atirado ao vazio. Marx vê nessa um artifício para que se mantenha toda existência sofredora reconfortada e inoperante para mudar as relações de exploração reais. Ambos têm na alienação religiosa ou descentralização e projeção do eixo da vida para um cenário fora da mesma como problemas cruciais de suas filosofias. Basicamente uma mesma força motriz que encontrará distintas respostas posteriormente.

Para Nietzsche a “religião confere à massa uma atitude calma, paciente e confiante” (HDH, 472) por isso o governo julga viável sua manutenção, pois ao se reconhecer como responsável pela “tutela de uma multidão menor de idade” (IBIDEM) esta satisfaz o ânimo do povo em tempos de infortúnios, onde o governo se mostra incapaz de atenuar o sofrimento psíquico das pessoas. O aforismo em questão de HDH soa, em muito, similar à análise crítica da religião realizada por Marx na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel* onde compreende a religião como “suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.” (MARX, 2013, p. 151). Sendo assim essa luta contra a religião protagonizada por Marx necessária como primeira emancipação, configurando a crítica religiosa origem de toda crítica conforme já trazido, para que o homem deixe de projetar-se em um além supraterrano, e comece sua

¹⁸³ “No pensar, Eu sou livre; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo.” (HEGEL, 2011b, § 197, p. 152-153).

re-centralização de si no cerne de sua existência. A crítica de Marx, portanto, tem na religião mero invólucro destinando-se não a esta propriamente, mas a alienação em suas distintas formas, sendo preciso os homens libertarem-se de sua prisão metafísica para que se possam angariar força para efetivarem-se em sua existência, “a fim de que ele” (o homem) “gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol” (IDEM, p. 152). Sendo que a religião como “felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real” (IDEM, p. 151). Marx quer extrair o fundamento da religião, o homem, o ponto originário, dessa abstração ilusória e reconfortante que o coloca em condição submissa diante dos poderes estabelecidos, desmascarando assim tanto as formas sagradas de alienação como as não-sagradas. Conforme traz Nietzsche praticamente em uníssono:

Onde as deficiências necessárias ou casuais do governo estatal, ou as perigosas consequências de interesses dinásticos, fazem-se notórias para o homem perspicaz e o dispõem a rebeldia, os não perspicazes pensam enxergar o dedo de Deus e pacientemente se submetem às determinações do alto. (HDH, 472)

Podemos entender esse “homem perspicaz” de Nietzsche como o homem de Marx que deixou de ter na religião o sol ao qual gira ao redor. Marx reconhece na religião ponto crucial para manutenção dos poderes estabelecidos, sendo essa superada, por configurar a forma originária da alienação, tem-se dado já um grande passo em direção à crítica das esferas não sagradas, das demais instâncias da superestrutura, e conseqüentemente, à emancipação humana. Pois, “Sem a ajuda dos sacerdotes nenhum poder é capaz, ainda hoje, de tornar-se ‘legítimo’.” (HDH, 472). A essa legitimação sacra do status quo que Marx aspira superar, pautado no mesmo diagnóstico que será posteriormente realizado por Nietzsche.

Um pequeno ponto que chama atenção é a crítica que o próprio Marx realiza, que, em alguma medida, se aproxima da crítica nietzschiana ao socialismo, nesse caso em específico ao que ele denominou socialismo feudal, que recobre-se sobre o manto da religiosidade e aspira a um passado de uma conexão entre homem e Deus:

O cristianismo também não se ergueu contra a propriedade privada, o matrimônio, o Estado? Em seu lugar não pregou a caridade e a pobreza (...) a vida monástica e a igreja? O socialismo cristão não passa da água benta com que o padre abençoa o desfeito da aristocracia. (MARX, ENGELS, 2010b, p. 60-61).

Em Nietzsche, todavia, falar em socialismo cristão é sempre redundante.

3.2-5: Secularização e judaísmo. Democracia e cristianismo.

Ambos são teóricos que lidam muito frequentemente com a ideia de secularização, conforme exposto ao longo do texto sobre Nietzsche, e realizaram diagnósticos similares, porém tendo respostas divergentes para com tal diagnóstico. Marx, diferentemente do que traz a crítica nietzschiana ao socialismo, à democracia, à

pequena política em geral, reconhece no desenrolar da secularização, da dessacralização do mundo algo extremamente vantajoso, reconhecendo ainda sua fundamentação axiológica cristã e, para além disso, busca o fundamento do próprio fundamento, o homem, a “origem” das valorações cristãs.

Marx percebe mesmo a lógica de unilateralidade cristã, que constitui o fundamento de sua própria produção teórica, compreendendo tal fundação axiológica ainda que sendo um “reformista” em relação a essa fundamentação cristã. Marx, tal como Nietzsche está ciente de que não se pode partir de lugar algum para chegar a um objetivo, mas sempre da realidade dada¹⁸⁴, de onde retira o fermento para o desenvolvimento de suas ideias e para a projeção de seu ideal:

Pois o Estado cristão não é o assim chamado Estado cristão que confessa o cristianismo como seu fundamento, como religião do Estado, e, em consequência comporta-se de modo excludente para com as demais religiões; o Estado cristão consumado é, antes, o Estado ateu, o Estado democrático, o Estado que aponta à religião um lugar entre os demais elementos da sociedade burguesa. O Estado que ainda não deixou de ser teólogo, que ainda professa a confissão de fé do cristianismo em termos oficiais, que ainda não ousa se proclamar como Estado, ainda não logrou expressar de forma secular, humana, em sua realidade como Estado, o fundamento humano, cuja expressão entusiástica é o cristianismo. O assim chamado Estado cristão nada mais é do que o não Estado, porque o que nele pode efetuar-se em termos de criação realmente humana, não é o cristianismo como religião, mas tão somente o pano de fundo da religião cristã. (MARX, 2010b, p. 42).

Marx, em contrapartida a Nietzsche, vê o processo de “degradação dos valores” que perduram em instâncias que arroguem-se para além do cristianismo, ainda na esteira deste, como uma benéfica secularização, onde os reais fundamentos de toda valoração vem à tona, o homem. A questão a que seu pensamento dirige-se não é a uma estruturação totalmente nova de mundo, de sociedade, de homem, com bases no nada, para além do patamar de toda a história e de dois milênios de valoração e compreensão de mundo cristã, mas muito pelo contrário, tornando assim evidente que a humanidade não começará um novo trabalho, mas executará seu trabalho com consciência, agora para além da alienação na realização das liberdades individuais e coletiva.

¹⁸⁴ Conforme trazido em um trecho da carta de Marx destinada a Arnold Ruge (1802-1880) em maio e setembro de 1843 respectivamente: “a vantagem de nossa tendência é que não queremos antecipar dogmaticamente o mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica do antigo [...] A filosofia se tornou mundana e a prova cabal disso é que a própria consciência foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também interiormente. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à crítica inescrupulosa da realidade dada; inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos [...] (MARX, 2010b, p.70 e 71). E para além da crítica a exposição desnudada do fundamento humano da religião e da política, como forma de autoconscientização: “Nada nos impede, portanto, de vincular nossa crítica à crítica da política, ao ato de tomar partido na política, ou seja, às lutas reais, e de identificar-se com elas. Nesse caso, não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário com um novo princípio: ‘Aqui está a verdade, todos de joelhos!’[...] A reforma da consciência consiste unicamente no fato de deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, explicando-lhe suas próprias ações. Todo o nosso propósito pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente.” (IDEM, p. 72).

Marx vê na secularização uma forma de desmistificação da realidade, trazendo à tona verdades evidentes que se tornam embaçadas aos olhos do homem diante das instituições e sua pequenez frente aos ídolos que ele mesmo constrói e para os quais se curva, rompendo com isso o homem torna-se novamente senhor de sua existência e toma consciência de que ele próprio é responsável pelos deuses a que se curvara, o Estado, a religião, o capital, nação e afins. Para tanto o espírito “religioso” só pode ser realizado na medida em que o estágio de desenvolvimento do espírito humano, do qual ele é expressão em roupagem religiosa, emergir em sua forma secular. O que se busca é o âmago humano em todas as esferas. Os valores cristãos sobreviventes no ateísmo são de importância basilar para Marx. Contudo, o que chama a atenção e ponto a que se quer chegar é que Marx realiza o mesmo diagnóstico que Nietzsche, do “Estado democrático”, “ateu” como herdeiro direto do cristianismo, bem como sua unilateralidade “excludente para com as demais religiões”.

Marx reconhece que a democracia, tal como Nietzsche, é cristã pela manutenção das valorações do cristianismo, onde cada homem é considerado um “ente soberano”, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, corrompido por todo o molde da organização social, perdido para si, alienado. Estando o real fundamento do Estado democrático não no cristianismo propriamente, mas no fundamento humano do cristianismo. E diferentemente da leitura de Nietzsche, ainda que o terreno fundante judaico do cristianismo seja unilateral, o mesmo não procede assim para Marx, com a consciência religiosa regozijando-se diante da pluralidade e dos antagonismos religiosos, enquanto instância secularizada, enquanto “expressão prática”, em sua forma política, democracia (embora seu fundamento propriamente religioso seja unilateral como expressou a citação anterior):

O cristianismo chega em sua expressão prática de sua relevância universal ao agrupar lado a lado as mais distintas cosmovisões na forma de cristianismo, e não só isso: ao passar a nem mesmo colocar aos outros a exigência de seguir o cristianismo, mas apenas a religião em termos gerais, qualquer religião. (IDEM, p. 46)

Ainda que mantenedor de certas valorações cristãs enquanto valorações humanas, consideradas fora do viés da religiosidade, evidentemente, Marx não deseja a manutenção da religiosidade, configurando essa em um empecilho para a plena libertação humana não constituindo a emancipação do Estado em relação à religião, a emancipação do homem real em relação à religião, pois a emancipação política em relação à religião, permite que a religião subsista. Ou mesmo a emancipação política é apenas um meio: “a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana”(IDEM,p. 21). Mesmo reconhecendo na secularização da religiosidade um avanço no trilhar do “espírito” do homem, essa não se sustêm, tendo a religião de perecer, “o espírito religioso não pode ser secularizado realmente, pois o que é ele próprio senão a forma não secular de um estágio de desenvolvimento do espírito humano?”(IDEM, p. 45). Constituindo o Estado cristão em um “ferro de madeira”, não podendo destituir efetivamente o homem de sua alienação, não sendo radical, no sentido

de tomar as coisas pela raiz, o suficiente¹⁸⁵. Fazendo-se necessária a configuração de um processo de autossupressão enquanto trilhar do homem pra além de sua condição de alienação de religiosidade em todas as instâncias da vida humana, assim como deve ser com as demais estruturas sociais (o Estado e o sistema socioeconômico, desde sua base- em outras palavras dissolução da política, da religiosidade e da economia modernas para ir além delas, retomando sua base humana).

Começando a real “unilateralidade”, no sentido de ser um horizonte de unificação a que Marx almeja, apenas no “Estado” secular, humanizado, onde os homens se encontram como seres livres e iguais, em sua inteireza, em sua corporeidade, unilateralidade que na verdade configura-se em um ponto de encontro de homens autoconscientes de si, podendo assim trazer um cenário sócio-político que lhes permita construir seus próprios caminhos, conseqüentemente abarcando a proliferação de singularidades em suas mais diversas formas.

Ainda fortemente influenciado por uma perspectiva hegelina, Marx verá na democracia o enigma resolvido da política, onde o “Espírito” abdica de sua roupagem religiosa-simbólica e se manifesta em forma conceitual, racional, secular. Assim como o comunismo seria o enigma resolvido da história, radicalizando os princípios democráticos e efetivando as ideias em ebulição do passado, extraindo do capitalismo aquilo que lhe há de mais forte, sua capacidade produtiva, todavia agora de forma autoconsciente, racionalizando essa força em prol da humanidade como um todo.

A democracia seria um degrau de autoconscientização de si da humanidade, fugindo do linguajar hegeliano, o que Marx objetiva é sua efetivação plena, fugindo do mero formalismo para sua substanciação. Realizando o encontro da sociedade civil com o Estado, realizando o comunismo. Devolvendo à sociedade civil aquilo que lhe está estranhado, aniquilando a alienação estatal, como gestora dos negócios da burguesia, em função da autogestão das pessoas por si mesmas, realização do objetivo último da modernidade, uma sociedade de livres e iguais, efetivação da autonomia e saída da minoridade, em linguajar kantiano, chegar a uma sociedade esclarecida, sob ótica iluminista.

Nietzsche reconhece no *instinto judeu* o germe da unilateralidade cristã que se envereda por todos os âmbitos da cultura, Marx em *Sobre a questão judaica* reconhece na emancipação com relação ao “judaísmo prático”, portanto, em relação ao negócio e ao dinheiro, mais especificamente ao capital, a emancipação necessária para a emancipação humana em geral. Ambos, portanto, têm na figura do judaísmo uma imagem emblema em, suas respectivas filosofias, a ser combatida enquanto unilateralidade de sentido e negação do diferente na necessidade de sobreviver a todo custo enquanto interpretação majoritária e como práxis que perpassa todos os elementos

¹⁸⁵ “Diante de sua própria consciência o Estado cristão oficial é um dever-ser, cuja realização é inatingível, que só consegue constatar a realidade de sua existência mediante mentiras contadas a si próprio e que, em consequência disso será um constante objeto de dúvidas para si próprio, um objeto não confiável, problemático”. (MARX, 2010b, p. 44)

da civilização, fazendo-se de pano de fundo de todas as relações, que faz de tudo passível de ser economicamente valorável, tudo se transforma em mercadoria, mesmo pessoas e virtudes. Evidentemente, nenhum incorre em antissemitismo, o que já se encontra mais do que fora de questão. Essa lógica “judia”, enquanto figura de pensamento, se insere os principais elementos combatidos por ambos, em sua unilateralidade e em seu engendramento em todas as esferas da civilização.

A democracia moderna, bem como suas derivações diretas (socialismo e anarquismo), aquilo que Nietzsche compreendeu como rebelião escrava que brada em favor do rebanho autônomo, são compreendidas também por Marx como produtos de uma concepção de mundo cristã. Ainda em uma linha bastante hegeliana, Marx toma esse processo como uma espécie de autoconscientização do espírito, apelando aqui para os aspectos hegelianos de sua filosofia, que abandona sua roupagem religiosa em função de modos seculares de existir.

Democracia seria uma das formas do cristianismo posto em prática para além do campo religioso. Tal diagnóstico em Nietzsche é bastante evidente, em Marx, todavia, por vezes, é algo desconsiderado, esquecido ou pouco mencionado. Nesse ponto em específico há uma clara comunhão enquanto diagnóstico das origens do ideário político moderno, ainda que as reações frente tal diagnóstico sejam adversas.

Tendo ambos delineado a modernidade filosófica e política como tema de reflexão não é de se estranhar que chegassem a certas conclusões, percepções ou diagnósticos que se tocassem.

3.2-6. A modernidade política como próprio terreno de sua superação; Devir e peso da tradição.

A própria tentativa de superação da política moderna e do modo de ser modernos, ainda que por vias totalmente distintas, conforme enfatizou Ansell-Pearson na citação de início do capítulo 3, configura-se como um claro ponto em comum. Ambos tendo no próprio terreno que aspiram a superar os mesmos mecanismos possibilitadores de sua superação; Em Marx no próprio advento do capitalismo e ascensão industrial que deu a luz à classe proletária e em Nietzsche na própria efervescência da massificação da *pequena política* por um processo de autossupressão, tal como com a moral cristã, advêm as grandes singularidades em sua contraposição, dado que da própria ferida emerge a força curadora. Bem como a contraposição aos idealismos, bastante presente em ambos, ou pelo menos em relação àquilo que compreenderam como idealismos, em Marx tendo por via a contraposição à limitação e impotência para mudanças concretas na realidade do idealismo especulativo, tentando efetivar a filosofia na concretude, retirando de sua redoma metafísica alheia aos problemas reais do homem físico e imersa em seu fundamento que detinha na crítica da

realidade seu único objetivo, como os Críticos críticos, Feuerbach ou Stirner; Enquanto Nietzsche aponta sua crítica não apenas aos idealistas metafísicos, mas também para as políticas que ele compreendeu como utópicas que projetam o sentido da realidade sempre em um para-além, herança das “meias verdades de Rousseau” e de um fundamento idealista cristão.

Ambos possuem uma relação basilar com o devir em suas respectivas filosofias; em Marx como fator a pôr todo tipo de estrutura sob o jugo da precibilidade, sendo assim tudo é depositado no bojo da História, e se há algo que nitidamente ela ensina é que tudo há de mudar, todo império cai, mesmo as estruturas de exploração e ordens hierárquicas estão fadadas a sucumbir. Assim, a ordem de detentores dos meios de produção têm todos os motivos para temer. “Que as classes dominantes tremam à ideia de uma revolução comunista.” (MARX, ENGELS, 2010b, p. 69), pois “o proletariado traz nas mãos o futuro” (IDEM, p. 49). Contudo, não há um *télos* a ser alcançado, não há objetivos a não ser aqueles que os homens propõe a si mesmos, assim o proletariado nunca terá sua vitória assegurada, se não lutar e vencer sua própria batalha. O aparente caráter teleológico que o postular de uma grande revolução, ou sequências de revoluções traz, assim cai por terra, mostrando que esta pode efetivar-se ou não, ainda que as tendências do momento induzissem a pensar que certamente viria a ocorrer mais cedo ou mais tarde, todo o futuro é um horizonte em aberto tendo nos próprios homens seu demiurgo.

O *Manifesto comunista* comumente tomado como uma espécie de manual de objetivação da teoria marxiana, trata-se, justamente, daquilo que seu título enfatiza, um manifesto, um texto, ainda que riquíssimo, tendo o caráter divulgador e fomentador do desejo de revolução e mudança no âmago dos trabalhadores, portador de certa esperança salvífica e forma de incentivo. Assim o devir perdura como esfera indiferente às vontades humanas. Algo que é bastante evidente em Nietzsche:

O eterno Devir, a inconsistência de todo real, que somente age e flui incessantemente, sem uma vez ser, e como Heráclito ensina, é uma ideia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência ao sentimento de quem num tremor de terra, perde a confiança que tem terra firme. Foi preciso uma força surpreendente pra traduzir esse efeito no seu contrário, em sublimidade e no assombro bem-aventurado. (FETG, V).

A relação em Nietzsche com o devir trata-se de uma relação agonística, a mais alta vontade de vida ousa desafiar a terrível fera que é o vir-a-ser sem sentido. Nenhum dos dois vê um sentido inerente ao vir-a-ser, mas este é um atributo humano.

A História não faz nada, “não possui nenhuma riqueza imensa, “não luta nenhum tipo de luta”! Quem faz tudo isso, quem possui luta é, muito antes, o homem, homem real, que vive, não é por certo, a “História”, que utiliza o homem como meio para alcançar os seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte – pois a história não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos (MARX, ENGELS, 2011, p.111).

O próprio *Übermensch* nietzschiano que frequentemente é tomado superficialmente no sentido de uma esperança salvífica de um advento paradigmático, não pode ser alcançado, do contrário perde sua razão de ser, portanto não pode tomar um viés teleológico, que surge justamente por não existir mais a ideia de um *télos* ao que homem deva alcançar. O *Übermensch* surge como direcional e força móbil de um modo de ser onde o homem defronta-se com o vazio de sentido e tem em si mesmo o colorista desse sentido, onde o homem “não pode deixar de se considerar fim e medida das coisas” (HDH, 6). Tal ideia é, juntamente com a *transvaloração*, o móbil em direção ao qual caminha a filosofia nietzschiana, sendo a força fomentadora da própria autossuperação, não podendo nunca a força criativa e destrutiva do próprio devir cessar, de modo algum pode a autossuperação efetivar-se em sua plenitude de modo que se apazigue e pereça o ideal de superação de si, do contrário outra força propulsora se faria necessária.

Ambos, portanto, podem ser compreendidos como partidários de um certo historicismo não-teleológico em seu abraço do devir, concomitante a uma crítica à metafísica. Os resquícios de teleologismo em suas respectivas filosofias se dá de forma completamente indireta, como pôres dos próprios homens, como afixação de sentido que os próprios homens como construtores de bem e mal, de mundo, de sociabilidade e de estruturas sócio-simbólicas, postulam. Sendo que o postular de um *télos* a se alcançar não significa afirmar que a história caminha em relação a essa direção.

Embora, ambos não aspirem de modo algum a um passado idealizado, de não caírem no erro metafísico de um querer para trás, são perspicazes para o peso da tradição nos ombros e cabeças dos viventes que trabalham a favor do vir-a-ser em função de uma construção para o amanhã, para os homens além de nosso tempo, logo, que fazem de si, ao mesmo tempo, precursores, homens do amanhã no agora. Imortalizadas se tornaram as palavras de Marx logo no começo d'*O dezoito de brumário de Luís Bonaparte*:

Os homens fazem sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. (MARX, 2011, p. 25).

Assim, de modo algum as novas opiniões subversivas diante do vigente serão tomadas de bom grado até que amadureçam, o que Nietzsche denominará opiniões novas na casa velha, que dá título ao seu aforismo de número 466 de HDH: “À derrubada das opiniões não segue imediatamente a derrubada das instituições; as novas opiniões habitam por muito tempo a casa de suas antecessoras, agora desolada e sinistra, e até mesmo a preservam, por falta de moradia”. Todo defrontar-se com o peso do passado e do presente indubitavelmente é uma grande batalha, que é o que torna suas filosofias ainda relevantes, por, apesar de ter se passado mais de um século da morte de

ambos, suas reflexões ainda serem capazes de chegar a nós para uma maior compreensibilidade de nossa própria realidade.

4. Conclusão.

Dentro da interpretação que Nietzsche articula, a filosofia de Marx estaria situada como um claro exemplo de um *niilismo imperfeito*, erigindo em uma nova estrutura social seu novo ídolo, tendo no proletariado seu aguilhão realizador da tarefa de superação do capitalismo e da lógica do capital. Para Nietzsche, Marx erra seu alvo em sua revolução estrutural, a verdadeira revolução se daria no campo do pensamento, no cenário axiológico, cultural e educacional, ainda que uma revolução social também dependa de uma radical mudança de mentalidade, esta não é radical o suficiente. Marx, dentro dessa perspectiva, ainda que tente uma certa ruptura com o projeto civilizatório hegemônico de mais de dois mil anos de perpetuação (coisa que ele não almeja inteiramente, estando, na verdade, ciente de que se encontra, no caminhar das valorações cristãs, buscando seu fundamento humano), realiza tal tarefa apenas superficialmente, enquanto nas profundezas de seu projeto revolucionário o revigora em roupagem secularizada tentando construir um reino dos céus na própria terra.

Nietzsche procede de modo análogo a sua própria crítica de insuficiência em buscar os fundamentos a serem superados, em sua ojeriza com as mesquinhas do âmbito político-econômico não constrói uma alternativa ou crítica sólida em relação à mesma, limitando-se a uma proposta de um ideal heurístico pautado no *agon*, que permanece em brumas. Aspirando a uma radical superação axiológica, contudo, assim como Marx depositando esperanças salvíficas em um almejado futuro, tomando por protagonistas desse advento grandes individualidades que seriam aptas para tamanha tarefa, sem ter um sujeito agente a que se direciona claramente definido, correndo sempre o risco de cair em fraseologias vazias, como os mesmos idealistas que critica.

Ambos, Nietzsche e Marx, dependem de fatores extrínsecos as suas próprias filosofias para a realização das mesmas, ambos claramente cientes de que o *vir-a-ser* não trabalha por teleologias não chegam a permitir que suas respectivas filosofias caiam neste embuste metafísico, contudo filosofam em função de um amanhã, trabalhando por meio de ideias como possíveis forças propulsoras, quer seja para uma radical rebelião operária tendo por fim a libertação de toda humanidade ou para a valoração em direção a novos bem e mal protagonizada pelas mais nobres singularidades.

Ambos os autores creem no *vir-a-ser* como suprema força possibilitadora de superação independentemente do cenário. Enquanto para Marx os capitalistas devem temer o próprio coveiro que eles mesmos criaram, o proletariado, tendo no *vir-a-ser* um forte fator a seu favor, pois o proletariado não tem nada a perder a não ser seus grilhões,

Nietzsche cria e instiga “espíritos livres” na esperança destes virem a se efetivar. Nietzsche, contudo negligencia o que não pode ser negligenciado, que para que surjam as ditas figuras distintas a que ele tanto evoca, estas têm de ter os mínimos subsídios materiais para que seja possível pôr-se à prova, não estando a humanidade assegurada destes, seu surgimento é não apenas reduzido, mas anulado.

Nietzsche, nos leva a uma reflexão crucial ao buscar uma revolução na via do pensamento, em certa medida de forma similar a Marx ao postular o início de toda mudança social em uma mudança mental (ambas entrelaçando-se), propriamente na educação. Tendo ambos como chave de leitura essa mudança de mentalidade, essa nova forma de educação, fica nítido que, enquanto for posta como submissa ao capital, enquanto sendo apenas mecanismo de perpetuação de abismos sociais, transformada ela mesma em mercadoria, fazendo um jogo de tudo se vende, tudo se compra, tudo tem preço e ao mesmo tempo perpetuação de nossos preconceitos e formatação das crianças e jovens nossa imagem e semelhança e a isso tivermos a má-fé de chamarmos educação, estaremos apenas perpetuando o erro. Comumente se deposita nas práticas educacionais a esperança de uma crucial função de mudança social, contudo, não sendo esta uma esfera a parte do social, não está isenta dos próprios problemas a que deveria superar. As mudanças devem ocorrer concomitantemente. Nunca sendo o educacional concebido como desengajado do social. Que não se eduque nem para a mercantilização, nem para a massificação, mas para a formação de pessoas capazes de construir novas realidades e singularidades, fazendo de si próprias inovações, amparadas em acurada compreensibilidade de si enquanto seres sociais, aptas a lutar por seus direitos e conscientes de que só é possível a expansão de reais liberdades, que não se configurará em opressão para os demais, quando todos forem dotados das características supracitadas ou capacitados para as mesmas.

Embora Nietzsche, que diferentemente de como o compreendeu Lukács, não fosse um defensor do capitalismo, explícita ou implicitamente, mostrando-se uma espécie de anticapitalista romântico, como bem compreende Ansell-Pearson e como o próprio Lukács chegou a apontar essa aproximação ainda que com certo desdém, em sua ojeriza com os aspectos sócio-políticos modernos (ainda que sabendo retirar pontos positivos nos mesmos para sua filosofia) e, sobretudo, socioeconômicos, não sai efetivamente em sua conjuntura da esfera de preocupação axiológico-cultural, tendo soluções para as crises decadenciais políticas e sociais em projeções sem um direto e imediato pé na concretude. Passível de cair na crítica marxista que lhe é dirigida de uma hiper-revolução sem força motriz e que mantém as coisas como estão. Além de sua mediação unificadora contrária à fragmentação que assola a modernidade encontrar-se na cultura que funcionará como cimento social axiológico, não possuir ainda claramente valorações explicitadas, caindo em um, pelo menos, aparente, formalismo vazio.

É compreensível que a cultura como instância mediadora que postula Nietzsche não parta de uma fundamentação axiológica dada, pois do contrário cairia na própria esfera de que ele tenta desvencilhar-se (das valorações engessadas) o que pode vir a cair em totalitarismos, como formas de sanar a fragmentação. Contudo, Nietzsche não tem,

de maneira alguma, no socialismo seu eixo condutor de reflexão, como contradiscurso, esse claramente entra em sua filosofia como estando na esteira do cristianismo, como sua reverberação secularizada, porém não é o socialismo, mesmo o de cunho marxiano, como Nietzsche compreende, postulador de uma nova interpretação axiológica, estando ainda na valoração trazida pelo cristianismo, portanto não estando na esfera direta a que ele dirige-se. Entendendo aqui que a esfera dos valores é o eixo principal de sua filosofia e não sua crítica político-moral que consiste em um apêndice. Com o próprio Nietzsche reconhecendo o valor do socialismo enquanto força mobilizadora e como perspectiva necessária dentro de um horizonte *agonístico* para o eclodir uma cultura superior, de novas compreensões de mundo e dos *áristois*.

Lukács comete o erro de tentar encontrar uma linha matriz que conduz as sentenças aforismáticas nietzschianas, sendo estas destinados não a exprimir verdades, mas experimentos, “pensamentos nômades”. Embora, seja não apenas cabível, mas necessário que o censuremos por suas críticas destinadas à ideia de igualitarismo, base mais do que necessária para que se fundamente qualquer sociedade, sendo esta premissa para liberdade e não uma condição antagônica a mesma. Nietzsche parece reduzir a ideia de igualitarismo exclusivamente ao sentido de massificação e por isso negligencia os aspectos positivos dessa noção, no sentido de equidade, de igualdade de oportunidades e condições de disputa.

O marxismo, enquanto mais estudada e conhecida entre as correntes emancipatórias, peca ao postular a produção teórica de um único indivíduo como referencial-mor, muito suscetível a dogmatismos, o que o próprio Marx se mostrou um opositor, quase aproximando-se de uma instância religiosa organizada. A dissolução de dogmas e de perspectivas soberanas supostamente com poder de enquadrar a realidade como um todo para além de historicidade deveria ser um dos principais entraves a ser superado para toda e qualquer manifestação intelectual de caráter libertário. Ambos os autores-foco do trabalho (ainda que este destine-se com maior ênfase a Nietzsche) tocam justamente na historicidade e mutabilidade do saber e das estruturas de compreensão de mundo humanas e suas claras fragilidades.

Nietzsche dá uma clara ênfase à força e possibilidades diante das singularidades que fazem de si rupturas radicais e dão origem a novos horizontes de sentido, enquanto Marx e o marxismo, ainda que aspirem à construção dessas mesmas singularidades únicas por meio de uma nova estruturação de ser social, buscando construir o terreno para que estas surjam, parece lhe ser em partes negligente, ou pelo menos não lhe destina muito enfoque, o que também se faz compreensível, pois se o que se busca é a liberdade de cada um construir-se como singularidade em seus mais díspares interesses, postulá-los parece ser um erro.

Nietzsche em sua aversão às massas acinzentadas e ao espírito de rebanho e doutrinações que tenham tonalidades igualitárias e humanitárias não parece perceber que uma real condição de igualdade como ponto de partida para uma conflituosidade ou disputa de caráter efetivamente *agonístico* é crucial para que grandes acúmulos de

forças e inovações surjam, não podendo haver uma real competição que parta de condições radicalmente desiguais. Sendo que o *agon*, a própria conflituosidade competitiva, só pode existir se os “competidores” encontram-se em mesmos patamares para que haja competitividade. Sendo uma real “democratização substancial” ou “socialização libertária” (entendidos como possibilitar de igualdade de condições e oportunidades) crucial para o surgimento de singularidades únicas, de *áristois* no sentido de sua fundação heraclítica originária do termo.

Marx visa encontrar, por meio da implementação de sua filosofia, a solução dos problemas “animais” do homem, dos problemas que afetam sua corporeidade, como a fome e a necessidade de estar protegido e aquecido, de moradia, possibilitando a base e os subsídios para que os homens tenham por si só, antes de qualquer coisa, as condições necessárias para sua subsistência e o mais favorável cenário para debruçar-se sobre suas questões existenciais – suas questões do “espírito”. Nietzsche ainda que tenha construído seu filosofar voltado para o homem, entendido enquanto “entranhas”, pautado na “grande razão”, em sua melhor razão, a corporeidade, em sua busca pelo tipo nobre defronta-se com as questões do “espírito” com claras implicações fisiológicas- como sua preocupação com a superação do ressentimento e o instinto de vingança; a capacidade de prometer e de reinvenção de sua própria singularidade.

Nietzsche compreendia que para que emergissem grandes homens do terreno da cultura seria necessária também a oposição, o caráter agonístico, tal qual uma árvore que para subir aos céus necessitava de tempestades que regassem o solo onde ela se encontrava enraizada, percebendo no embate com a alteridade a ferramenta crucial para a própria autocompreensão. O próprio Nietzsche não existiria sem o cristianismo e suas diversas manifestações secularizadas, sobretudo o socialismo, uma de suas figuras e ideologias mais criticadas e que mais lhe foi severamente crítica em resposta. Assim, se constrói uma relação intelectual de mão dupla, ao mesmo tempo de oposição, conseqüentemente, reconhecimento e dependência. A heterodoxia nietzschiana torna-se ainda mais nítida ao interpretá-lo sob uma ótica cristã ou socialista marxiana, pois torna perceptível que boa parte das críticas que Nietzsche dirige às tipologias que constrói, assim como as valorações que defende e que ficam entrevistadas em sua filosofia, acabam por assemelhar-se, quando não são as mesmas, com aquelas que as figuras a que se opõe realizam.

A acusação de *niilismo imperfeito* que Nietzsche desfere contra a democracia e o socialismo, paradoxalmente, pode ser entendido como passível de ser aplicada, sob certa ótica, contra sua própria filosofia ao pautá-la na construção de ideais referenciais (*Grande Política, Transvaloração, Übermensch, filósofos legisladores*) erigidos no lugar que anteriormente pertencia a “Deus”, enquanto entendido como a esfera axiológica judaico-cristã. O socialismo aspira ao “reino dos céus na terra”, Nietzsche à salvação da “alma”, que deve ser elevada da individualidade do inferno moderno, que ele entende como doutrinas liberais e seu pseudohumanitarismo igualitário, fundada na concretude pra além da metafísica e dos idealismos (*Amor à terra, amor fati*). Ambos, Marx e Nietzsche, têm como força móbil de suas filosofias ainda uma esperança

salvífica como formas de luta e contraposição à: exploração e opressão do processo e da lógica do capital (Marx); E à *décadence* e apequenamento e embrutecimento do tipo homem (Nietzsche).

O próprio Nietzsche mantém e fomenta valorações ainda cristãs em sua filosofia, mesmo que com fortes ressalvas, assim como as correntes socialistas e emancipatórias em geral mantêm em sua estrutura valores cruciais trazidos pelo cristianismo sem os quais não seria possível a vida em sociedade.

Ainda que o cristianismo, enquanto institucionalização axiológica, seja entendido como propagador de uma *dýnamis* de mortificação e descentralização da própria vida, atirando seu cerne no âmago do nada, como Nietzsche ferrenhamente enfatizou, a mensagem originária de sua figura-mor não poderia ser mais distante, “Eu vim para que tenham vida, e a tenham com abundância.” (João 10:10). Não foram poucos os “cânticos” em louvor à vida trazidos por Nietzsche. O princípio da vida como enigma a ser decifrado: A vida mesma valora em si mesma¹⁸⁶. Vida como não definível em suas multifacetações, que será tomada como a própria instância valorativa e doadora de sentido para o ser do homem na filosofia nietzschiana, originariamente sendo também a força motriz que dá origem a uma compreensão de mundo cristã e doação de sentido à existência. Sendo sua filosofia um contradiscurso da axiologia cristã passa a manter uma relação de reconhecimento e dependência em relação a mesma, seguindo sua própria lógica de cunho *agonístico*.

Nietzsche só torna-se quem é, só se compreende, ao defrontar-se com a interpretação de mundo cristã e suas ramificações. Na esteira da interpretação de mundo cristã, via doutrinas libertárias modernas tendo por referencialidade a Revolução francesa, o tipo de socialismo oriundo da filosofia marxiana, a ideia do comunismo retomado e revitalizado de Babeuf, tem por ponto de partida de suas reflexões os meios que são necessários (ruptura com a estrutura sócio-econômica do capital, desapropriação e dissolução de estruturas hierarquizantes, acabar com a lógica da *alienação* do próprio ser do homem) para que o maior número de pessoas tenha acesso a subsídios para sua própria emancipação, tendo por fim o desenvolvimento das mais diversas manifestações do espírito humano, partilhando do mesmo objetivo, em outras palavras, possibilitar que as pessoas vivam em abundância. Estando ambas as perspectivas filosóficas em questão na esteira da interpretação e valoração de mundo cristã, mesmo que como forças opositoras, dada sua vasta extensão e maleabilidade, ainda que ambas procurem atirar-se contra suas “fronteiras” e contrapor-se ou tentar superá-las, sobretudo em Nietzsche, estas partilham da mesma problematização originária da necessidade de doação de um sentido e da questão de como é possível ao

¹⁸⁶ “Para que fosse lícito em geral tocar o problema do *valor* da vida, seria necessário situar-se em uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem como alguém, como muitos, como todos que a viveram: razões suficientes para compreendermos que o problema é para nós inacessível. Quando falamos de valores, falamos sob inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a estabelecer valores, a vida mesma valora através de nós *quando* estabelecemos valores”(CI,V, 5). Dependendo da forma de vida aspirando a valores declinantes ou ascendentes.

homem tornar-se senhor de sua própria existência. Ambos têm na autonomia, a pedra fundante do pensamento moderno, ainda a base de suas filosofias.

Dentro de suas inúmeras heterodoxias filosóficas, acaba por ser encontrável em Nietzsche ainda a presença do ideal de “emancipação” (porém em sentido individualizado), fim último das teorias políticas que surgem na modernidade, a ponto de Vanessa Lemm, influenciada pela leitura que Emma Goldman realiza do mesmo, aproximá-lo do anarquismo, ainda que destinada a um número reduzido de singularidades que seriam acúmulos de força e vontade de autossuperação, a forma de proceder do tipo nobre. Embora Nietzsche, a primeira vista, pareça soar como defensor da escravidão, como concebeu Lukács, ele o faz tentando postular essa como um jogo metafórico do *vir-a-ser* do *agon*, pautando-se em uma espécie de dialética do conflito que não permite a manutenção de um dado estado de coisas, sendo essencialmente polissêmico, como comumente se dá em sua filosofia.

De Nietzsche, Marx, assim como de qualquer outro autor, deve ser retirado aquilo que é passível de poder vir a propagar e fundamentar uma maior liberdade a todos os homens e completamente rechaçado e sendo duramente combatido tudo aquilo que induz ao que eles mesmos tentaram combater, o apequenamento do tipo homem, em suas mais diversas formas, quer seja pela massificação ou pela miséria financeira, social ou existencial.

Ainda que sejam comuns os estereótipos construídos em relação a Nietzsche como inimigo de fins libertários *lato sensu*, e mesmo ele sendo um ferrenho crítico dos princípios democráticos e igualitários, bem como o socialismo real tenha se mostrado um estrondoso fracasso, os ideais trazidos por ambos os autores podem ser fortes fontes de reflexão em suas respectivas aspirações por singularidades únicas e criadoras, bem como uma sociedade sem abismos sociais, onde todos trabalhem em prol de todos. Ainda que aparentemente utópicos direcionais, podem ser ainda repensados como poderosas forças motrizes ou inspiração para o “expandir da jaula” dentro de instituições democráticas em direção a sociedades mais igualitárias que possibilitem maiores liberdades individuais e direitos, postulando-se elevados horizontes direcionais como projetos a longo prazo e agindo concretamente no aqui e agora. Marx não cometeu a irracionalidade de pôr fogo no Museu Britânico por considera-lo uma instituição de caráter burguês ou buscou um cenário fora do capitalismo para a construção de uma nova sociabilidade, mas da existente buscou bases para pensar uma possível nova estruturação, buscando no vigente as possíveis pontes para o novo, assim como Nietzsche não demoliu igrejas ou deixou de nutrir sua filosofia do que havia de mais nobre, em seu entender, no ideário judaico-cristão e moderno, tendo no terreno da *pequena política* o subsídio para seu ideal d’*A Grande Política*.

O fato de Nietzsche ver “no povo, no povo baixo, especialmente, mais nobreza relativa de gosto e tato na reverência do que nesse semi-mundo do espírito que lê jornais, os homens cultos”, como já mencionado em ABM § 263, talvez possa ser motivo pra nos levar a questionar se as inclinações e causas de Nietzsche talvez não

fossem mais próximas espiritualmente aos movimentos de tendência democratizante real (em seu sentido aristocrático-anárquico original, de governo das pessoas pelas pessoas, de autolegislação, dentre eles o marxismo) que objetivavam a construção de condições possibilitadoras de verdadeiro desenvolvimento do indivíduo do que supomos.

O diagnóstico da relação entre democracia (e suas radicalizações) e axiologia cristã que ambos os autores realizam é algo bastante simples de se ver, bastando a mera leitura, até mesmo superficial, dos trechos referentes a essa temática, todavia, que é deixado de lado, assim como outros pontos de fácil aproximação em função do enorme peso que tais filósofos carregam. Parodiando Emerson, o que ambos os autores representam grita tão alto que sequer podemos ouvir o que eles dizem. Para a simples exposição de um diagnóstico bastante similar se faz necessária uma pormenorizada exposição que respeite as claras oposições, assim como as mais nuançadas distinções e que desmistifique inúmeras pré-concepções e preconceitos que impossibilitam uma mínima aproximação direta por mais singela e clara que seja.

O que se objetiva nesse tipo de exercício argumentativo e exposição panorâmica, e ao mesmo tempo especificante em certos pontos, de forma alguma é uma conciliação ou redução das respectivas filosofias em questão e sua impressionante vastidão de desdobramentos, mas o apontamento de algumas pequenas similaridades em meio à oposição. O que é algo bastante modesto e que configura uma árdua tarefa no tentar colaborar um pouco que seja com o incessante diálogo de perpétuas reinterpretações e resignificações que constitui a filosofia.

Referências Bibliográficas:

ANSELL-PEARSON, Keith, **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

_____, Keith. **Nietzsche contra Rousseau: Nietzsche's moral and political thought**. Cambridge University Press, 1991.

BEHLER, Ernst; HERMAND, Jost; GRIMM, Reinhold. **Karl Marx und Friedrich Nietzsche: Acht Beiträge**. (Literaturwissenschaft). Athenäum Verlag, 1978.

BEHLER, Ernst. Nietzsche in der marxistischen Kritik Osteuropas in **Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung**. Ed. by Abel, Günter / Stegmaier, Werner. Volume 10, Pages 80–110, 1982.

BERGE, Damião. **O logos heraclítico; uma introdução ao estudo dos fragmentos**. Rio de Janeiro, Instituto nacional do livro, 1969.

BROBJER, Thomas H. 'Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism', in **Nietzsche-Studien**, **31**, 2002, pp. 298-313.

CARVER Terrel. **The Cambridge Companion to Marx**. Cambridge University Press, 1999.

FEILER, Adilson Felício. **Hegel e Nietzsche: a ética cristã concebida como amor e o destino**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FORBES, Ian. **Marx and Nietzsche: the individual in history em Nietzsche and the modern german thought**. Routledge, 2002, pp. 143-165.

GEORG-LAUER, Jutta. **Aufhebung der Philosophie in zeichentheoretischer und ästhetischer Dimension- Feuerbach, Marx und Nietzsche**. Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1985.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg W. F. **A razão na História-Uma introdução geral à Filosofia da História**. Centauro, 2ª ed. São Paulo, 2011.

HEIT, Helmut. **Verdade é práxis: Nietzsche e Marx**. Conferência proferida em Tongji, Texto não publicado. Tradução de Saulo Krieger.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JUNG, Werner. Das Nietzsche-bild Von Georg Lukács. Zur metakritik einer marxistischen Nietzsche-deutung in **Nietzsche-Studien 19**, p. 419-430, 1990.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Edições 70, Lisboa-Portugal, 1988.

_____. **Textos seletos**. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LEFEBVRE, Henri. **Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)**, México DF, Siglo Veintiuno editores, 1988.

LEMM, Vanessa. **Nietzsche y el pensamiento político contemporâneo**. Santiago-Chile, Fondo de cultura económica, 2013.

LUKÁCS, Georg. **El Asalto a la razon, La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. 3ª ed., Barcelona - México D.F: Ediciones Grijalbo, 1972.

MAGALHÃES, Fernando. **10 lições sobre Marx**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**, São Paulo, Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Luta de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitepo, 2010b.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **Miséria da Filosofia-Resposta à Filosofia da miséria do sr. Proudhon**. São Paulo: Expressão popular, 2009.

_____. **O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013b.

_____. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010b.

MCCARTHY, GEORG E. **Dialectics and Decadence: Echoes of Antiquity in Marx and Nietzsche.** Rowman & Littlefield Publishers, 1994.

MÉSZÁROS, István. **A crise estrutural do capital.** São Paulo: Boitempo, 2011.

MONTINARI, Mazzino. 'Equívocos marxistas' em **Cadernos Nietzsche 12,** São Paulo, 2002, pp. 33-53.

NIEMEYER, Christian, (org.). **Léxico de Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A filosofia na época trágica dos gregos.** Edições 70, Lisboa-Portugal, 1987.

_____. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** 6ª ed., Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.** São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo.** Petrópolis-Rj: Vozes, 2014.

_____. **Escritos sobre educação.** São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. **Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VI.** Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres.** São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres. Volume I,** São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **O anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio.** São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. **O caso Wagner: um problema para músicos.** São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. **Sobre verdade e mentira.** São Paulo: Hedra, 2008.

NORMAN, Judith. Marx, Nietzsche, and the Workshops of History in **The journal of Nietzsche Studies**, Volume 46, Issue 3, Autumn 2015, pp. 391-407.

POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político: Marx contra a política moderna.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A Grande Política em Nietzsche.** São Paulo: Anablume, 2006.

Carta de Engels a Mehring:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/285953/mod_resource/content/1/Aula%203%20texto%202.pdf