

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

Raça, Classe, Tragédia: Nietzsche e as Fantacias da Europa*

*Race, Class, Tragedy: Nietzsche and the Fantasies of Europe***

Alberto Toscano

Professor Associado da Escola de Comunicação da Simon Fraser University, Canadá.

Contato: atoscano@sfu.ca

Resumo: Este ensaio revisita as especulações metapolíticas (ou arquipolíticas) de Nietzsche sobre a Europa através dos prismas interligados de classe e raça. Ele examina em que medida uma modalidade de “racismo de classe” – ou, na formulação de Domenico Losurdo, um “racismo transversal” – cumpriria um papel nas visões antidemocráticas de Nietzsche de uma unificação europeia. Em uma seção final, o ensaio rastreia elementos da problematização tardia de Nietzsche de uma “grande política” europeia na dimensão política, muitas vezes negligenciada, de seus escritos sobre a tragédia grega antiga e sobre a necessidade da escravidão para a cultura, ao mesmo tempo em que aborda a maneira como esses escritos serviram como referência para uma poética anticolonial.

Palavras-chave: Aimé Césaire, racismo de classe, Domenico Losurdo, Friedrich Nietzsche, Wole Soyinka, escravidão, tragédia.

Abstract: This essay revisits Nietzsche’s meta-political (or archipolitical) speculations about Europe through the interlocking prisms of class and race. It explores the extent to which something like a “class racism” – or, in Domenico Losurdo’s formulation, a “transversal racism” – can be seen to operate in Nietzsche’s anti-democratic visions of European unification. In a concluding section, it traces elements of Nietzsche’s later problematisation of a European “great politics” in the often-neglected political dimension of his writings on Ancient Greek tragedy and the cultural necessity of slavery, while also touching upon the way in which these writings have served as a resource for anti-colonial poetics.

Keywords: Aimé Césaire, class racism, Domenico Losurdo, Friedrich Nietzsche, Wole Soyinka, slavery, tragedy

* Tradução de Vagner Acácio de Oliveira (Doutorando Filosofia/UFMG). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor associado no Departamento de Filosofia/UFMG).

** Este artigo foi publicado originalmente na revista *Crisis & Critique* 7 (1), 2020: pp. 237-258, sob o título “Race, Class and Tragedy: Nietzsche and the Fantasies of Europe”. Nossos mais sinceros agradecimentos ao professor Alberto Toscano, por ter se disposto a contribuir com este dossiê e por ter nos cedido gentilmente os direitos de tradução para o português (Nota do editor convidado).

A tentativa de unificar a Europa e transformá-la na governante da Terra ... não está nas margens da filosofia de Nietzsche, mas em seu centro.

– Karl Löwith, “Niilismo Europeu”

A homogeneização do homem europeu é o grande processo que não pode ser obstruído: deve-se até mesmo apressá-lo. A necessidade de criar um abismo, uma distância, uma hierarquização, é dada *eo ipso* – não a necessidade de retardar esse processo.

– Nietzsche, *A Vontade de Poder*, § 898

Há um esboço manuscrito no qual César, em vez de Zaratustra, é o arauto de Nietzsche. Isso não é de pouca importância. Ele evidencia que Nietzsche tinha alguma noção da cumplicidade de sua doutrina com o imperialismo.

– Walter Benjamin, *The Arcades Project*

Portanto, camarada, você terá como inimigos – com facilidade, lucidez e consistência – não apenas governantes sádicos e banqueiros gananciosos, não apenas prefeitos que torturam e colonos que açoitam, não apenas políticos corruptos, lambedores de cheques e juízes subservientes, mas também e pela mesma razão, jornalistas pérfidos, acadêmicos boçais, envoltos em dólares e estupidez, etnógrafos que se dedicam à metafísica, presunçosos teólogos belgas, intelectuais tagarelas e fétidos, que se acreditam nascidos da coxa de Nietzsche ...

– Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*

Muito além da luta entre as nações, o objeto do nosso terror era aquela cabeça de hidra internacional, que veio à luz de forma repentina e tão aterrorizante como um sinal de lutas bem diferentes por vir.

– Nietzsche, carta a Carl von Gersdorff, 21 de junho de 1871.

Europa unida contra si mesma¹

O que Friedrich Nietzsche pensaria do preâmbulo do TCE, Tratado que estabelece uma Constituição para a Europa, assinado em 2004 (e deixado sem ratificação após sua rejeição em referendos francês e holandês em 2005)? Esta pergunta, evidentemente jocosa, pretende indicar como o diagnóstico e o prognóstico do filósofo alemão para a Europa, juntamente como sua *persona* conceitual do “Bom Europeu”, são estranhos às *homilias reformistas* que

¹ Uma versão inicial deste artigo foi apresentada na Universidade de Salford, em 2007, sob o título “Nietzsche, (Class) Racism, and the Fantasies of Europe”. Muito obrigado a Carlos Frade pelo convite original.

prefaciam o tratado, especialmente depois que ele foi controversamente expurgado de sua referência direta ao cristianismo. O tratado se inicia declarando que se inspira na “herança cultural, religiosa e humanista da Europa, da qual se desenvolveram os valores universais dos direitos invioláveis e inalienáveis da pessoa humana, a saber, liberdade, democracia, igualdade e o estado de direito”. Poderia haver uma enumeração mais exaustiva de tudo que Nietzsche acredita ser o motor da decadência europeia, de sua submissão à moralidade escrava após “a última grande rebelião de escravos, que teve início com a revolução francesa”? (BM 46) Nietzsche não veria o TCE como a constituição do intocável “Chandala”, do “homem do não-cultivo, o homem-mixórdia” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 3), quando este afirma, por exemplo, que continuará no caminho do progresso e da civilização da Europa em prol do “bem de todos os seus habitantes, incluindo os mais fracos e desfavorecidos”? Esta é a Europa “pouco viril” incessantemente censurada por Nietzsche, aquela que sofre do “mau gosto” de se entregar à compaixão e de “uma doentia sensibilidade e suscetibilidade à dor” (BM 293).

Não há congruência entre a imagem consensual e gradualista de uma Europa unida, propiciada pelo parlamentarismo capitalista de hoje, e as insistentes tentativas de Nietzsche de pensar a Europa como um local de decadência e transvaloração; na verdade, pode-se dizer que na obra de Nietzsche encontramos um diagnóstico que antecipa os impasses justamente desta Europa². Minha posição, no entanto, é que essa crítica nietzschiana, por mais útil que seja para minar a insípida autoconfiança de uma Europa sem rumo, deve, por sua vez, ser desmontada e radicalmente criticada por sua dependência de toda uma série de alegações e afirmações arbitrárias, reacionárias e estéreis — dentre elas, as noções de hierarquia e comando, com seu tratamento das agonias e dores de parto da civilização como um drama psicocósmico desvinculado das vicissitudes da luta histórica e do que poderíamos chamar de “desenvolvimento desigual e combinado” do niilismo. Mais sucintamente, será argumentado — na esteira da monumental reconstrução crítica de Domenico Losurdo, *Nietzsche, o Rebelde Aristocrata*³ — que embora ainda possamos apreciar e reutilizar o pensamento de Nietzsche por sua agudeza diagnóstica-destrutiva, já no nível do programa e do prognóstico, no entanto, ele representa um beco sem saída, ou um ponto de partida desolador.

O que a unificação europeia significa para Nietzsche, contudo? Em *Além do bem e do mal*, ele pinta uma Europa cujos líderes e povos ignoram intencionalmente a tendência e a necessidade de unificação. E aqui encontramos um dos temas relativamente invariáveis no pensamento maduro de Nietzsche,

² Cf. NOYS, 2020, que se trata de um artigo incisivo para uma interrogação das ressonâncias e dos impasses mais amplos da figuração da Europa por Nietzsche. Cf. também ELBE, 2002.

³ LOSURDO, 2002 e 2019. Cf. também o resumo em LOSURDO, 1999.

depois de seu entusiasmo pela “essência alemã” (*das Deutsche Wesen*), que é seu desprezo por aquilo que chama de “mórbido estranhamento que a insânia do nacionalismo produziu, e ainda produz, entre os povos da Europa” (BM 256), que, unido ao “caráter demagógico e a intenção de influir sobre as massas [...] comum a todos os partidos políticos” (HH 438), é responsável pelo estado funesto da Europa do final do século XIX. É contra a miopia dos políticos populistas e suas políticas “desagregadoras” condenadas ao fracasso que Nietzsche afirma que “a Europa quer se tornar uma” (BM 256). O que essa unificação significa? Em primeiro lugar, é importante ter em mente que é nas obras de uma república heterogênea de gênios (“Napoleão, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer”, e até mesmo um Wagner reabilitado) que a “nova síntese” é preparada e o “europeu do futuro” antecipado experimentalmente. Em segundo lugar, a sugestão de que essas figuras imponentes sejam referência para o conturbado nascimento da Europa indica que o conceito de Europa adotado por Nietzsche não é *stricto sensu* político, ou geopolítico, mas “espiritual”. Falando de seus precursores do homem europeu, Nietzsche escreve: “Nas alturas e profundezas todas de suas exigências, eles são aparentados, radicalmente aparentados: é a Europa, a Europa *una*, cuja alma aspira, nessa arte múltipla e tempestuosa, a ascender, crescer, sair” (BM 256) – esta é uma Europa, é claro, cujo destino permanece não escrito e incerto. Terceiro, para Nietzsche a unidade europeia é uma questão de hierarquização: estes grandes pensadores, como ele disse, ensinaram “ao seu século – o século da *multidão*! – o conceito de “homem superior” (BM 256).

A síntese de uma Europa espiritual em prol da produção ou aprimoramento de uma raça superior de homens – é o que se acha na base da paixão de Nietzsche pela unificação europeia. Mas, é claro, Nietzsche não se esquivava de uma compreensão política, ou melhor, arquipolítica, da Europa – se entendermos “arquipolítica”, seguindo Alain Badiou, como o que qualifica uma declaração que pode se manifestar apenas em uma “exposição subjetiva” (e, finalmente, no delírio político final de Nietzsche), pois, não tendo nenhum evento como condição, presume que a política pode surgir apenas do ato do pensamento e, portanto, é incapaz de “distinguir sua eficácia de seu anúncio” (BADIOU, 1992, p. 14)⁴. Como Badiou argumenta em “Quem é Nietzsche?”:

⁴ Cf. também BADIOU, 2015, para os seminários contemporâneos a esta conferência sobre Nietzsche. Em um fascinante engajamento com a obra de Nietzsche no pré-guerra, combinando simpatia e admiração pela “dialética trágica” do filósofo alemão com uma crítica incisiva de seus limites insuperáveis, Henri Lefebvre já apontava a tendência de Nietzsche de tentar resolver, por meio de decretos desesperados e líricos (bem como por recuperações fracassadas de possibilidades passadas), o interregno irregular e heterogêneo no qual ele foi condenado a viver – um produto, na visão de Lefebvre, do ímpeto contido das revoluções de 1848. Cf. LEFEBVRE, 1939.

O ato antifilosófico de Nietzsche, do qual ele é ao mesmo tempo o profeta, o ator e o nome, visa nada menos do que dividir a história do mundo em duas. Eu diria que este ato é arquipolítico na medida em que pretende revolucionar toda a humanidade, em um nível mais radical que o nível dos cálculos da política. Arquipolítico não designa aqui a tarefa filosófica tradicional de encontrar um fundamento para a política. A lógica, mais uma vez, é uma lógica de rivalidade [contra a política], e não uma lógica de proeminência fundacional. (BADIOU, 2002, p. 4).

Em seu *Niilismo Europeu*, texto escrito em 1939 no seu semiexílio japonês e que foi significativamente subintitulado *Reflexões sobre o contexto espiritual e histórico da guerra Europeia*, Karl Löwith (1995) identificou a Europa com o conceito-chave na concepção de Nietzsche de um novo “ordenamento” que superaria os impasses do niilismo:

O grande objetivo para Nietzsche é o domínio espiritual e político dos europeus sobre a terra. Para forçar a Europa a essa “grande política”, que é ao mesmo tempo uma “guerra entre espíritos”, ela deve ser confrontada com a questão “se sua vontade se inclina para ‘vontades’ em declínio”, ou seja, o que está em jogo é se a Europa superará seu próprio niilismo, se ela será capaz de voltar a desejar a si mesma como um todo e como algo decisivo. Esse niilismo ativo e “extático” é um ímpeto poderoso e um martelo que obriga as nações degeneradas e os russos a se renderem, e cria uma nova ordem de vida. (LÖWITH, 1995).

O que é especificamente arquipolítico na postura de Nietzsche, mais uma vez seguindo a definição de Badiou, é a identificação entre a Europa e sua própria pessoa. Como diz Löwith: “O destino da Europa coincide, no pensamento e sentimento de Nietzsche, com ele mesmo”. Mas, além dessa coincidência, quais são as modalidades de unificação política antevistas por Nietzsche? Se evitarmos a atitude de uma “hermenêutica da inocência”, que consideraria todos os pronunciamentos de Nietzsche como metafóricos – uma escolha que enfraquece seu pensamento, transformando-o em um ironista liberal rortyano ou um anarquista eclético – é difícil negar que a expectativa que Nietzsche tem em relação à Europa está amparada no surgimento de uma hierarquia radical que poderia conferir forma ao caos político do continente, rejeitando os populismos nacionalistas em prol de uma nova ordem tendencialmente planetária. Como Löwith observa, para forjar a vontade única e decisiva, necessária para essa grande política, agora “que o tempo da pequena política do nacionalismo já passou”, Nietzsche vislumbra a necessidade de “uma casta dominante com objetivos de longo prazo, capaz de domar as massas para esse fim”.

Democracia, racismo de classe e o “bom europeu”: Racialização sem raça?

O horizonte político de uma Europa unida e fortemente hierárquica, nos termos do cultivo seletivo e da afirmação, está inseparavelmente ligado a outra conotação da Europa que, para Nietzsche, representa o perigo de um niilismo passivo e debilitante e ao mesmo tempo a oportunidade para um tipo de regeneração pós-cristã. A democratização é, portanto, na linguagem derridiana, uma espécie de *pharmakon*, ou pelo menos uma ocasião a ser aproveitada na batalha contra a chamada “moralidade escrava”. Mas como poderia o nivelamento ocasionado pela “democratização” pressagiar algo afirmativo? Afinal, uma das convicções invariáveis de Nietzsche, desde seus primeiros escritos, parece postular a necessidade de estratificação social (e, mais brutalmente, da escravidão⁵) em prol do aprimoramento cultural e da intensificação da vida espiritual. Em um aforismo intitulado “Cultura e casta”, ele escreve: “Uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, daqueles capazes do verdadeiro ócio; ou, expresso de maneira mais forte: a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre” (HH 439). Essa lição aparentemente óbvia da Grécia antiga e da sociedade de castas indiana, que Jacques Rancière incansavelmente invalidou⁶, encontra uma formulação ainda mais explícita em um outro aforismo, também de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Minha Utopia”. Nele nós lemos que em uma “ordenação melhor da sociedade, as fainas e penas da vida serão destinadas àquele que menos sofre com elas”, em uma hierarquização que vai dos trabalhadores “mais embotados” aos senhores “mais sensíveis”, que encontram sofrimento mesmo no ápice do conforto (HH 462).

Isto é, há uma diferença em espécie, ou diferença de natureza, estabelecida no nível de “sensibilidade”, entre o dominante e o dominado, os senhores e os escravos. A utopia de Nietzsche, portanto, é uma tradução naturalizada desses afetos e competências pré-políticos em uma ordem social entendida, principalmente, deve-se notar, no nível da divisão do trabalho (e da divisão do trabalho em manual e intelectual). Mas como o processo de nivelamento que parece acompanhar o “europeu em evolução” poderia permitir essa tradução política de diferenças de natureza? E, mais importante, essa identificação de tipos políticos essenciais não está em tensão, ou mesmo em contradição gritante, com o ataque implacável de Nietzsche na *Genealogia da Moral* à metafísica de um agente por trás do ato, de um sujeito por trás da ação

⁵ RUEHL, 2018.

⁶ RANCIÈRE, 2004.

– algo que também poderia ser estendido ao seu tratamento da Europa como espírito e sujeito?

Ao analisar o “movimento democrático” da Europa, aparentemente *sine ira et studio* (sem louvar e censurar), Nietzsche confere destaque aos processos de mistura e desterritorialização: “o processo de homogeneização dos europeus, seu crescente libertar-se das condições em que surgem as raças ligada a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio *determinado*” (BM 242). Mas o olhar esperançoso de Nietzsche, como sempre, não está voltado para os efeitos coletivos dessa transformação “fisiológica”, mas para os tipos de possibilidades que essa transformação oferece para o cultivo seletivo de um novo tipo de indivíduo criativo e afirmativo. O futuro homem europeu em formação é, portanto, “um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação” (BM 242). Mas Nietzsche é um pensador aristocrático demasiado desencantado, ou talvez demasiado materialista para acreditar que o surgimento de seu novo tipo pudesse prescindir das desigualdades profundamente arraigadas, e frequentemente brutais, que acompanham culturas superiores “afirmativas”.

Assim, para que o processo de unificação e democratização europeia ofereça de fato uma saída da mera diluição de energias culturais, propondo novos valores, ou seja, novas hierarquias, seria necessário, ainda que involuntariamente, gerar uma nova estratificação. E é exatamente isso que Nietzsche estipula: “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem — um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto —, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade” (BM 242). Assim, o novo tipo maleável e afirmativo será acompanhado na Europa pela “criação de um tipo que é preparado para a *escravidão*”, na forma de “trabalhadores bastantes utilizáveis, múltiplos, faladores e fracos de vontade, *necessitados* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia” (BM 242). Ao vincular a democratização a uma nova tirania, Nietzsche retoma um argumento encapsulado no § 956 de *A Vontade de Poder*: “As mesmas condições que promovem a evolução do animal de rebanho promovem também a evolução do animal dirigente” (BM 242). Em outras palavras, o “*pathos* da distância” pode renascer da própria fisiologia do nivelamento: esta é a esperança de Nietzsche para a Europa, como uma região onde a ordem hierárquica poderia identificar um *Herrenvolk* ou uma raça transnacional de senhores, apoiada pelas fileiras de um subproletariado embrutecido e escravizado. Losurdo argumentou que esta visão de uma aristocracia de classe e/ou raça, cujos membros se reconhecem como iguais, é

amplamente difundida no pensamento do século XIX, ultrapassando de forma implacável a suposta divisão entre “liberais” e “conservadores”.

É uma esperança que já estava presente na apresentação de Nietzsche da *persona* conceitual e figura arquipolítica do “Bom Europeu” em *Humano, demasiado humano*. No aforismo 475 desse livro, intitulado “O homem europeu e a destruição das nações”, Nietzsche saúda a “destruição das nações” e o surgimento, com base no nomadismo e no “contínuo cruzamento”, de uma nova raça mista, a europeia (HH 475). Ele avança uma análise poderosa dos usos demagógicos do nacionalismo por “dinastias reinantes” e “determinadas classes do comércio e da sociedade”, apresentando essa unificação europeia como a única cura contra a doença do antissemitismo, que é um corolário do fanatismo patológico e das políticas manipuladoras que cercam a nação. Esse antinacionalismo aparentemente “progressista” está em desacordo com a insistência implacável na hierarquização e no cultivo seletivo? Esse hino de louvor à “mestiçagem” dissipa as associações de Nietzsche com o racismo e o darwinismo social do século XIX?

Em sua tentativa de ir além do tratamento esquemático e frequentemente insustentável que Lukács ofereceu das antecipações de Nietzsche da ideologia imperialista e da “apologia indireta” do capitalismo⁷, o historiador marxista das ideias, o italiano Domenico Losurdo, propôs uma maneira de conceituar a persistência de um pensamento de raça e hierarquia em Nietzsche sem sucumbir ao propósito, evidentemente contraditório, de apresentá-lo como um nacionalista alemão ou um antissemita. Em seu *Nietzsche, o Rebelde Aristocrata*, Losurdo faz uma distinção conceitual importante entre o que ele chama de “racialização horizontal” e “racialização transversal” (LOSURDO, 2002, pp. 433-437 e 823-826). A primeira delas se relaciona com a identificação essencialista de certas nações ou grupos como simples e invariavelmente superiores ou inferiores. Mas Nietzsche, como deixa claro seu diagnóstico da democratização europeia, não pode se comprometer com uma mera reiteração de impulsos populistas, tradicionalistas e “sectários”. Pelo contrário, como seus esquemas eugênicos, especulativos e orientados para o futuro sugerem, a formação de novas hierarquias avaliativas e o cultivo seletivo de novos tipos atravessam – especificamente, por meio do “cruzamento” – as classificações nacionais e raciais estabelecidas. Mas o que permanece invariável neste processo é precisamente a ideia de hierarquização e a naturalização da desigualdade que Nietzsche já havia delineado em sua “utopia” de *Humano, demasiado humano*⁸. Em outras palavras, a raça senhorial pode, ou deve, ser miscigenada.

⁷ LUKÁCS, 1981, esp. Cap. 3: “Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista”.

⁸ Sobre a centralidade da hierarquia no pensamento político de Nietzsche, desde seus primeiros até seus últimos escritos, Cf. ENGUITA, 2004.

O elemento central da prática da diferenciação realizada por Nietzsche dentro do processo europeu de nivelamento e separação hierárquica é, de acordo com Losurdo, a racialização da classe, uma racialização que é transversal na medida em que rompe com as distinções costumeiras entre raças e nações (alemã, francesa, judaica etc.): “O elemento constante na complexa evolução de Nietzsche é a tendência a racializar classes subalternas” (LOSURDO, 2002, p. 823), que são tratadas alternativamente como uma camada bárbara de escravos, uma ralé fanática, um conjunto de instrumentos de trabalho a serviço das classes dominantes, uma multidão de seres “semibestiais” ou um amontoado heterogêneo de malogros e rejeitos biológicos. Nietzsche, portanto, participa de uma tendência dentro do pensamento liberal e antirrevolucionário ocidental que trata o proletário como um *instrumentum vocale* (Edmund Burke) ou “instrumento bípede” (o abade Sieyès).

É por esta razão que, para Nietzsche, um cruzamento de “homens superiores”, de elites derivadas das mais variadas “nações” é perfeitamente compatível, para usar uma formulação de Losurdo, com uma “guerra civil internacional, uma guerra que transcende as fronteiras estatais e vê as elites ‘civis’ europeias enfrentarem conjuntamente o perigo representado pelos ‘bárbaros’, sejam eles internos ou externos ao Ocidente” (LOSURDO, 2002, p. 426). Podemos, desse modo, entender por que o cristianismo e o socialismo representam para Nietzsche uma *nêmesis* conjugada, sobretudo na medida em que o cristianismo cristaliza “a revolta geral de todos os pisoteados, miseráveis, malogrados e desfavorecidos contra o ‘cultivo seletivo’ – a imorredoura vingança Chandala como *religião de amor*” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 4)⁹.

Sob este aspecto, o pensamento de Nietzsche pode ser situado em continuidade com uma longa tradição de pensamento antissocialista do século XIX, que se fundava, como Étienne Balibar demonstrou, na “racialização institucional do trabalho manual” (BALIBAR, 1992, p. 210). Esta é uma posição, também podemos notar, fundada em uma compreensão nostálgica e totalmente deficiente da relação entre “aprimoramento” cultural, exploração e divisão do trabalho – observe as constantes referências de Nietzsche a sistemas de hierarquia e casta em que a combinação de estratificação, homogeneização e conflito de classes, próprios do contexto europeu do século XIX, seria evitada. É nesse sentido que a visão de Nietzsche de uma Europa unificada e hierárquica, na qual a dominação interna pressagiaria o poder externo, é um fenômeno do “*novo racismo* da era burguesa ... que se dirige ao proletariado em sua dupla posição, a de população explorada... e a de população politicamente

⁹ Observe como o enquadramento orientalista de um sistema de castas indiano ou “ariano” funciona aqui como o contraponto a todos os melhoradores da humanidade, com sua ocultação dos fundamentos imorais de qualquer moralidade.

ameaçadora” (BALIBAR, 1992, p. 209). Vale a pena notar, à luz da desagradável fixação de Nietzsche na “Chandala”, que Balibar considera o racismo contemporâneo não apenas como constantemente sobredeterminado pela luta de classes, mas também como a transposição de noções e práticas de casta¹⁰.

Talvez a principal razão por trás da participação de Nietzsche nessa forma de racismo de classe antissocialista do século XIX resida em sua incapacidade de distinguir entre uma equivalência niveladora e uma igualdade inovadora e “transvaloradora”. Como Mazzino Montinari argumentou, contra Lukács, uma certa suspeita, ou mesmo uma crítica da igualdade como categoria política, foi compartilhada até mesmo por alguém como Engels; e pode-se argumentar ainda que o próprio Nietzsche estava mais familiarizado com um socialismo cristão brando do que com os aspectos mais afirmativos e intransigentes do pensamento marxista e comunista¹¹ – embora seu pânico de classe diante dos eventos da Comuna de Paris, ao qual voltarei na conclusão, não nos incline a julgar que sua hostilidade teria sido atenuada por um conhecimento mais acurado da vulgata revolucionária. O tratamento que Nietzsche dá ao problema do proletariado em sua própria obra nunca é capaz de romper a alternativa entre a subordinação necessária (como em suas especulações sobre a necessária “significação” da classe trabalhadora europeia¹²), por um lado, e, por outro, o expansionismo colonial a ser realizado pela parcela operária ou *lumpen* da população europeia. Em outras palavras, a domesticação racializada da classe em casta, acompanhada por um colonialismo de povoamento exacerbado, parece esgotar a utopia de um cosmopolitismo de dominação. Assim, em *Aurora*, um ataque à primeira vista promissor à mecanização da força de trabalho e à “servidão impessoal”, concomitante a uma crítica da ideia de uma disciplina social-democrata da classe trabalhadora, em vista de vitórias futuras, resultam em nada mais do que em uma espécie de épico social-imperialista, no qual a Europa é expandida e renovada por “uma época de enxames migratórios como jamais houve, e, com esse ato de livre mobilidade em grande estilo, protestar contra a máquina, o capital e a escolha que agora os ameaça, de ter de tornar-se

¹⁰BALIBAR, 1992, p. 207: “Vários historiadores do racismo (Poliakov, Michèle Duchet e Madeleine Rebérioux, Colette Guillaumin, Eric Williams a propósito da escravidão moderna etc.) enfatizaram o fato de que a noção moderna de raça, por estar investida de um discurso de desprezo e de discriminação, com o intuito de dividir a humanidade em “super-humanidade” e “sub-humanidade”, não tinha inicialmente um significado nacional (ou étnico), mas antes um significado de classe, ou melhor (já que o objetivo era representar a desigualdade das classes sociais como uma desigualdade de natureza), de casta”. Sobre a relação entre raça, classe e casta, cf. também COX, 1948.

¹¹MONTINARI, 2003.

¹²LOSURDO, 2002, p. 330-334.

escravos do Estado ou escravos de um partido da subversão” (A 206)¹³. Daí o slogan: “Que a Europa seja aliviada de um quarto de seus habitantes! Ela e eles terão o coração mais leve!” (A 206) A degeneração criminosa da classe trabalhadora dará origem, na imaginação de Nietzsche – à medida em que as virtudes europeias vagarem pelo globo “em lugares distantes, nos empreendimentos de colonizadores entusiasmados” – a uma “bela naturalidade selvagem e se chamará heroísmo” (e a própria Europa poderá se contentar com numerosos “chineses” e seu “modo de pensar e de viver que convém a laboriosas formigas”, os quais poderiam até mesmo emprestar a ela [Europa] alguma perseverança asiática por meio de cruzamentos) (A 206).

Além do Universalismo Europeu

Na reflexão de Nietzsche sobre a “classe impossível”, assim como em seus pensamentos sobre tirania, escravidão e democratização, ou mesmo em seu fervoroso antinacionalismo, encontramos um importante tema arquipolítico em sua obra: a necessidade da Europa se distanciar de si mesma. Essa seleção e sublimação epocal da cultura europeia está no cerne da própria ideia de transvaloração. É um tema que produz uma série de oscilações e contradições peculiares. Assim, o cristianismo é considerado um tipo de doença oriental, um sintoma da revolta escrava ou de uma moralidade intocável que teria poluído uma matriz europeia (ou ocidental) ora grega, ora romana ou judaica. Também vemos um impulso para o êxodo geográfico que traduz uma necessidade de romper com a dialética decadente do “nihilismo europeu” e as alternativas políticas geradas por ele (liberalismo, socialismo, nacionalismo, populismo). O mais interessante é que Nietzsche, quase ao final de sua vida consciente, examinou mais intensamente a possibilidade de outras linhagens civilizacionais serem superiores à Europa. Em seu tratamento do islamismo ou do hinduísmo — todos explicitamente antiliberais, hierárquicos e frequentemente misóginos — ele considera a possibilidade de uma completa desvinculação entre uma cultura afirmativa e a herança cristã ocidental. Como ele escreve no *Anticristo*:

O cristianismo nos subtraiu a colheita da cultura antiga, depois nos subtraiu também a colheita da cultura *islâmica*. ... Não deveria haver escolha no que toca a islã e cristianismo, não mais que no tocante a um árabe e um judeu. A decisão é dada, ninguém é livre para ainda escolher. Ou se é um Chandala ou não se é... “Guerra sem quartel a Roma! Paz, amizade com o Islã!”: assim sentiu, assim fez aquele grande espírito livre, o gênio entre os imperadores alemães, Friedrich II (AC 60).

¹³ Cf. BRENNAN, 2014, p. 173-4. O capítulo de Brennan, *Nietzsche and the Colonies*, é de particular interesse por colocar em primeiro plano a relação entre contrafilologia, antifilosofia e um tipo de metapolítica imperialista na obra de Nietzsche.

Embora esse Islã possa ser puramente “semiótico” (ALMOND, 2003), uma mera contraposição sugestiva e provocação, ele sugere duas coisas: primeiro, que à medida em que a obra de Nietzsche avança qualquer identidade estável para o conceito arquipolítico ou filosófico de Europa, ou mesmo de Ocidente, é colocada em dúvida; segundo, que as invariantes hierárquicas de seu pensamento permanecem decisivas em sua avaliação das culturas – como ele escreve em *Além do bem e do mal*, a superioridade do Islã decorre do fato de estarmos lidando com um mundo “onde se acreditava em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais” (BM 30).

Apesar das razões incômodas para esse deslocamento civilizacional, é verdade que, em suas consequências extremas, poderíamos dizer, seguindo o filósofo italiano Biagio de Giovanni, que o pensamento de Nietzsche coloca em crise “a autorrepresentação da Europa” (DE GIOVANNI, 2004), e, seguindo Losurdo, que Nietzsche desferiu um golpe contra o imperialismo *cristão*, que em sua época (lembremos que a Conferência de Berlim e a disputa da África, sob o manto surrado da moralidade antiescravista, são contemporâneas das principais obras de Nietzsche) busca justificar a “missão civilizadora” da Europa. Além disso, o “martelo” de Nietzsche destrói o mito genealógico da Europa e do Ocidente, seja ele cristão-ariano-germânico ou hebraico-cristão-grego-ocidental em sua linhagem imaginária. Mas, consistente com o trabalho inicial de Nietzsche, o objetivo é destruir não apenas o universalismo hipócrita presente nessas ideologias açucaradas que encobrem a brutalidade fundamental do imperialismo, mas abandonar o universalismo por completo – e, como algumas passagens sugerem, fortalecer o imperialismo e transvalorar a dominação. Dissociar a sondagem do lado obscuro da moralidade cristã e ocidental do impulso permanente de reinventar uma hierarquia que permaneça “europeia” é uma operação alquímica extremamente difícil.

A este respeito, vale a pena lembrar que vários intelectuais anticoloniais não europeus encontraram em Nietzsche uma ferramenta para a crítica total (para tomar emprestada a importante formulação de Deleuze) daquilo que Immanuel Wallerstein chamou de “universalismo europeu” e para uma reformulação desse universalismo e humanismo em escala planetária — levando-os a adotar a *pars destruens* [parte destrutiva] do pensamento de Nietzsche e ao mesmo tempo a considerar sua filosofia do futuro como irremediavelmente comprometida com os resquícios do passado colonial¹⁴. O modo como Edward Said descreve a relação de Fanon com Freud, Marx e Nietzsche em *Cultura e Imperialismo* pode nos fornecer uma indicação inicial dos

¹⁴ Cf. WALLERSTEIN, 2006. Para um contraponto, enfatizando o antinietzschianismo dos intelectuais anticoloniais, cf. BRENNAN, 2014, p. 142–3.

usos que se pode fazer de Nietzsche para uma crítica total à dominação: “Nos gestos subversivos da escrita de Fanon, há um homem altamente consciente, que reproduz de forma irônica e deliberada a mesma tática da cultura que o teria oprimido”. Ele trata seus predecessores como

pertencentes ao Ocidente – para melhor liberar suas energias da matriz cultural opressora que os gerou. Vendo-os antiteticamente como intrínsecos ao sistema colonial e, ao mesmo tempo, como potencialmente em guerra contra ele, Fanon realiza um ato de enclausuramento do império e anuncia uma nova era (SAID, 1993, p. 268-269).

O Nascimento da Tragédia entre a Comuna e a Descolonização

A título de conclusão, gostaria de explorar a possibilidade de uma leitura antitética do *corpus* de Nietzsche, tomando alguns de seus textos inaugurais sobre a tragédia grega como ponto de partida. No *Nascimento da Tragédia* encontramos tanto o traço traumático do fervoroso antissocialismo de Nietzsche (e do “racismo de classe” que o sustenta) quanto uma metafísica cultural que estimulou um importante filão do pensamento e da prática anticoloniais.

Como vários comentadores já observaram, aquela que é, sem sombra de dúvidas, a principal obra poética do anticolonialismo, o *Diário de um Retorno ao país Natal* de Césaire, foi animada em parte pela imersão do poeta e político martinicano nos primeiros trabalhos de Nietzsche. Em uma palestra de 1946, proferida em uma conferência internacional de filosofia voltada ao tema da epistemologia, realizada em Porto Príncipe, Haiti – intitulada “*Poesia e cognição*”, e publicada no periódico martinicano, *Tropiques*, coeditada por ele durante a ocupação de Vichy – o próprio Césaire colocaria sua prática sob o signo da polarização do dionisíaco e do apolíneo¹⁵. Césaire remonta a “*Vingança de Dionísio contra Apolo*” ao ano de 1850 e à “*Penetração do Universo*” de Baudelaire, mas a inspiração nietzschiana é inconfundível, não menos importante nas asseverações do poeta contra o racionalismo frio das ciências naturais do que em suas invocações dos poderes criativos da experiência trágica (“Fascínio e terror. Tremor e admiração. Estranheza e intimidade”; “uma unidade primitiva emaranhada, cujo deslumbramento os poetas reservaram para si”). Particularmente marcante a esse respeito é o elogio de Césaire à violência poética, que canaliza uma certa retórica nietzschiana ao mesmo tempo em que se volta para o farol escuro do surrealismo de Lautréamont:

¹⁵ Sobre o significado da distinção dionisíaco/apolíneo para a filosofia da negritude, tanto em Césaire quanto em Léopold Senghor, Cf. DIAGNE, 2011 e 2018. Cf. HARCOURT, 2016.

Neste clima de fogo e fúria que é o clima poético, as moedas perdem seu valor, os tribunais deixam de fazer julgamentos, os juízes de sentenciar e os júris de absolver. Apenas os pelotões de fuzilamento ainda sabem o que fazer. Quanto mais se avança, mais claros se tornam os sinais de colapso. Os regulamentos sufocam; as convenções se esgotam. As leis de Grammont para a proteção dos homens, as leis de Locarno para a proteção dos animais, renunciam abrupta e maravilhosamente às suas virtudes. Um vento frio de desordem sopra (CÉSAIRE, 1996, p. 141).

Este registro trágico é fiel a Nietzsche ao articular uma afirmação criativa de poderes destrutivos que é irreduzível a um registro dialético. A este respeito, como Donna V. Jones argumentou de forma perspicaz, a recusa de Césaire de qualquer (anti-) dialética colonial do reconhecimento prenuncia a encenação do trágico como uma afirmação antidialética da diferença na obra de Deleuze e outros. Como ela observa:

O Césaire do *Diário* simplesmente não pode ser concebido através da dialética hegeliano-marxista do reconhecimento e do trabalho, pois ele simplesmente não poderia encontrar no trabalho escravo a possibilidade da *Bildung*. Nem poderia acreditar que qualquer senhor pudesse conferir, ou estivesse mesmo interessado em conferir, reconhecimento ao escravo. ... [O escravo] simplesmente não se importa nem um pouco com o reconhecimento do outro (ou com a função educativa do trabalho em grupo!). Aqui – e a ironia não pode ser esquecida – Nietzsche, um expoente muitas vezes grosseiro da eugenia, encorajou Césaire a se colocar acima da necessidade de confirmação, que só pode implicar conformação. Aqui estão as raízes do que é frequentemente percebido como a agressão vulcânica de sua poética e o apelo sem remorso à violência em seu aluno Fanon (JONES, 2010, p. 168).

O retorno à concepção nietzschiana de tragédia como recurso para uma poética anticolonial – uma poética que busca quebrar o círculo de uma dialética da liberação que, em última instância, permaneceria sempre interna ao Ocidente – não se encerraria com Césaire. O dramaturgo e teórico nigeriano Wole Soyinka se apoia ainda mais extensivamente na estrutura do *Nascimento da Tragédia* para explorar o que considera o nexos entre a perda ritual da individuação e uma estética da imersão comunitária no drama africano – de modo a deslocar a própria concepção (greco-alemã) de Nietzsche do trágico. Ao escrever sobre o Deus Ogum na tragédia iorubá, Soyinka mostra como ele “entrega sua individuação mais uma vez ... ao processo de fragmentação; para ser reabsorvido dentro da Unidade universal, do Inconsciente, o profundo redemoinho negro de forças mitopoiéticas” (SOYINKA, 2006, p. 153). O drama trágico é, portanto, incompreensível sem uma orientação cósmica, sem um “pacto comunitário em que a essência do coro forneça a energia coletiva para aquele que desafia os reinos ctônicos” (SOYINKA, 2006, p. 137). Essa inspiração nietzschiana está

explicitamente ligada em Soyinka à rejeição do historicismo e à afirmação de uma concepção declaradamente metafísica do trágico, uma que mostra o

reconhecimento por parte do homem de certas dimensões da experiência que não são satisfatoriamente explicadas por teorias estéticas gerais; e, de todo o mal-estar subjetivo que é despertado pelos insights criativos do homem, essa torção dentro da psique humana, que vagamente definimos como “tragédia”, é a voz mais insistente que nos convida a retornar às nossas próprias fontes (SOYINKA, 2006, p. 140).

Como os usos anticoloniais e pós-coloniais da metafísica da tragédia de Nietzsche são afetados pela recuperação do conteúdo político do *Nascimento da Tragédia*? Na autocrítica que acompanhou a edição de 1886 (cujo título substituiu *A partir do Espírito da Música* por *Ou Helenismo e Pessimismo*), Nietzsche se expressou francamente sobre a situação à qual o livro estava respondendo:

Seja o que for que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal – testemunho disso é a época em que surgiu e a despeito da qual surgiu, a excitante época da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1. Enquanto o troar da batalha de Wörth se espalhava por sobre a Europa, o cismador de ideias e amigo de enigmas, a quem coube a paternidade deste livro, achava-se, algures em um recanto dos Alpes, muito entretido em cismas e enigmas e, por consequência, muito preocupado e despreocupado ao mesmo tempo, anotando os seus pensamentos sobre os *gregos* – núcleo deste livro bizarro e mal acessível a que será dedicado este tardio prefácio (ou posfácio). Algumas semanas depois, e ele próprio encontrava-se sob os muros de Metz, ainda não liberto dos pontos de interrogação que havia apostado à pretensa “serenajovialidade” dos gregos e da arte grega, até que, enfim, naquele mês de profunda tensão em que se deliberava sobre a paz de Versalhes, também ele chegou à paz consigo próprio e, lentamente, enquanto convalescia em casa, de uma enfermidade contraída em campanha, constatou consigo mesmo, de maneira definitiva, “o nascimento do tragédia a partir do espírito da música” (NT, Tentativa de autocrítica 1).

A montagem espirituosa sem dúvida esconde os horrores vivenciados por um enfermeiro voluntário na linha de frente, mas também encobre um trauma particularmente político que acompanhou a gestação da primeira grande obra de Nietzsche. Em sua biografia intelectual e balanço crítico, Losurdo demonstra convincentemente o elo íntimo entre a figura metapolítica do trágico de Nietzsche – o projeto político-cultural contido em sua inventiva síntese greco-germânica – e sua reação horrorizada diante da notícia apócrifa do incêndio do Louvre pelas mãos dos insurgentes da Comuna de Paris. Na interpretação de Losurdo, a Comuna, vista através dessa justaposição gritante entre a violência plebeia niveladora e os ápices da criação estética, serve como um tipo de evento negativo que marca indelevelmente o ímpeto antirrevolucionário da filosofia de

Nietzsche. Em uma carta de 21 de junho de 1871 ao seu amigo Carl von Gersdorff, Nietzsche escreve:

Quando tive notícia dos incêndios em Paris, senti-me aniquilado por vários dias e fui tomado por medo e dúvidas; todo o conjunto da vida acadêmica, científica, filosófica e artística parecia-me um absurdo se um único dia pudesse destruir as mais belas obras de arte, mesmo períodos inteiros da arte; agarrei-me com convicção sincera ao valor metafísico da arte, que não pode existir para o bem dos pobres seres humanos, mas tem missões mais elevadas a cumprir (Carta de 21 de junho de 1871 a Carl von Gersdorff).¹⁶

Losurdo detecta as repercussões óbvias dessa presença em uma passagem importante do *Nascimento da Tragédia*, que também fala sobre os temas explorados nas partes anteriores deste artigo, a saber, a relevância da noção de “racismo de classe” para uma avaliação crítica do pensamento de Nietzsche. A passagem, muito elucidativa, é aquela em que Nietzsche dá total vazão à sua polêmica contra a figura de Sócrates, geminada aqui com Eurípides, embora ainda não fundida com a concepção de castigo presente na moralidade cristã, [operação] que definirá sua filosofia madura:

E agora não vamos ocultar de nós mesmos o que se acha oculto no regaço dessa cultura socrática! O otimismo que se presume sem limites! Agora é mister não assustar-se se os frutos desse otimismo amadurecem, se a sociedade, levada até as suas camadas mais baixas por semelhante cultura, estremece pouco a pouco sob eferescências e desejos exuberantes, se a crença na felicidade terrena de todos, se a crença na possibilidade de tal cultura universal do saber converte-se paulatinamente na ameaçadora exigência de semelhante felicidade terrena alexandrina, no conjuro de um deus ex machina euripidiano! Note-se o seguinte: a cultura alexandrina necessita de uma classe de escravos para existir de forma duradoura; mas ela nega, na sua consideração otimista da existência, a necessidade de uma classe assim, e por isso, uma vez gasto o efeito de suas belas palavras transviadoras e tranquilizadoras acerca da “dignidade da pessoa humana” e da “dignidade do trabalho”, vai pouco a pouco ao encontro de uma horripilante destruição. Não há nada mais terrível do que uma classe bárbara de escravos que aprendeu a considerar a sua existência como

¹⁶ Nietzsche 1996b, p. 81. Em outra carta, ele se refere ao dia em que soube da destruição do Louvre como o pior dia de sua vida. Citado em RUEHL, 2004, p. 87 (que gentilmente denomina o evento fantasiado [por Nietzsche] de um “ato de iconoclastia proletária”). Nietzsche, como muitos de seus contemporâneos, acreditara nas “notícias falsas” sobre a destruição do Louvre. Enquanto o palácio das Tulherias foi queimado, o Louvre saiu ileso. Losurdo distorce o caso a seu favor, reforçando a imagem acabada de Nietzsche como um contrarrevolucionário ao não citar as linhas seguintes da carta: “Mas mesmo quando a dor estava no seu pior momento, eu não conseguia atirar uma pedra contra aqueles blasfemadores, que para mim eram apenas portadores da culpa geral, o que dá muito o que pensar” (NIETZSCHE *apud* RUEHL, 2004, p. 87). Isso não contradiz a presença evidente de um ânimo antiplebeu e reacionário no *Nascimento da Tragédia*, pois na sua versão impressa encontramos um Nietzsche disposto a ser muito menos magnânimo e a vestir mais resolutamente a armadura do guerreiro cultural.

uma injustiça e se dispõe a tirar vingança não apenas por si, mas por todas as gerações (NT 18).

Como Losurdo observa, a obra de 1872 poderia, e talvez de modo mais apropriado, ter por título ou subtítulo: *A Crise da Civilização: de Sócrates à Comuna de Paris*¹⁷. A ênfase na descontinuidade e na diferença, associada em outros lugares à crítica de Nietzsche aos modos historicistas de pensamento, principalmente na *Genealogia da moral*, está ausente aqui; em seu lugar, nós encontramos uma continuidade tão improvável (entre a cultura alexandrina, sob o signo de Sócrates-Eurípides, e a revolução do século XIX) a ponto de constituir uma espécie de contramito – um conto sobre as origens remotas da decadência que mais tarde será retransmitido, nos termos do mesmo léxico de dominação, como a revolta dos escravos na moralidade. Ainda mais relevante para nossos propósitos é a tese de Nietzsche, repetida *ad nauseam* em obras publicadas e não publicadas, mas aqui enunciada com clareza exemplar, acerca dos pressupostos cruéis da moralidade, da violência no cerne da compaixão e dos fundamentos anti-humanos do humanismo. O adágio muito citado de Walter Benjamin de que não há documento de civilização que não seja simultaneamente um documento de barbárie é um *leitmotiv* do pensamento de Nietzsche, com a diferença importante de que para Nietzsche isso era algo a ser *afirmado*. Como José Emilio Esteban Enguita (2004, p. 9-50) argumentou de forma convincente, esta tese constitui o núcleo perene da política trágica de Nietzsche e a fonte inicial de seus esforços para reinventar ou transvalorar a aristocracia após a implosão do feudalismo, do Ancien Régime e de suas moralidades e metafísica obsoletas — esforços mais bem formulados na noção de um *pathos da distância*, que é a pedra angular do pensamento de Nietzsche sobre hierarquia, status e autoridade. Como Nietzsche escreveu em um fragmento de 1870-1:

A arte é a força excessiva e livre de um povo que não definha na luta pela existência. Aqui é demonstrada a *cruel* realidade de uma *cultura*, na medida em que ela ergue seus arcos triunfais sobre a subjugação e a aniquilação (FP 1870, 7[18]).

Que essa convicção — que também poderíamos formular como o nexo indissolúvel, embora infinitamente mutável, entre escravidão e cultura, dominação e gênio, exploração e vitalidade — não tenha se revelado um obstáculo à reapropriação do *Nascimento da Tragédia* em prol de uma poética anticolonial deve-se também ao fato de, durante a elaboração de sua primeira grande obra, Nietzsche haver se afastado de uma articulação explicitamente política de sua recuperação das origens esquecidas do trágico. Em abril de 1870, quando Nietzsche ainda pensava em intitular seu trabalho em andamento

¹⁷ LOSURDO, 1999, p. 11; LOSURDO, 2002, p. 13-17.

Sócrates e Instinto, ele imaginou uma estrutura quadripartite, com quatro capítulos, respectivamente dedicados à ética, estética, religião e mitologia, e, por último, mas não menos importante, uma teoria do estado¹⁸. No outono de 1870, ele considerou um título diferente: *Tragédia e Espíritos Livres: Considerações sobre o Significado Ético – Político do Drama Musical*. Na primavera de 1871, Nietzsche reformulou seu projeto em um plano muito mais próximo de sua forma final — agora intitulado *Origens e Propósito da Tragédia. Um Tratado Estético. Com um Prefácio a Richard Wagner*¹⁹. Essa subtração do político poderia nos levar a abrandar um pouco a tese de Losurdo. Dito isso, o texto sobre a teoria do estado, que Nietzsche subtraiu de seu tratado agora estético e com o qual presenteou Cosima Wagner no Natal de 1872, na forma de um dos cinco prefácios para cinco livros não escritos, é um registro poderoso da filosofia política da hierarquia que o jovem Nietzsche acreditou poder extrair de uma leitura antissocrática da política grega antiga²⁰. Essa “política da tragédia” é amplamente articulada em torno da tese da necessidade da escravidão – uma tese que Nietzsche, no final de sua vida filosófica e de um modo recorrente, vincularia à exigência de inventar novas formas de dominação, novas hierarquizações que, em vez de olhar nostalgicamente para o passado antigo ou feudal, assumiriam a realidade do nivelamento democrático e da internacionalização como seu campo de batalha. Como Nietzsche declara em *O Estado Grego*:

[...] temos de consentir em apresentar, como um eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura: decerto, com essa verdade já não resta mais nenhuma dúvida sobre o valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado de Prometeu promovedor da cultura. A miséria dos homens que vivem penosamente tem de ser aumentada ainda mais para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico (CP, *O estado grego*).²¹

¹⁸ UGOLINI, 2007, p. 9.

¹⁹ UGOLINI, 2007, p. 13–14. RUEHL (2004, p. 83) sugere que a despolitização do *Nascimento da tragédia* pode ter sido por insistência de Wagner, um produto da idealização deste último da antiga polis e da crença humanista de que a escravidão – o que ele também chamou de “a dobradiça fatídica da história mundial” – teria estado na raiz da ruína de Atenas.

²⁰ Sobre *O Estado Grego*, cf. RUEHL 2004, com sua ênfase na influência antidemocrática de Jacob Burckhardt e sua fascinante discussão do frontispício de Prometeu para a primeira edição do *Nascimento da Tragédia*, como uma representação emblemática do desejo de Nietzsche “de se libertar de seu Über-pai Wagner e das ideias anticapitalistas e igualitárias que este último continuou a abraçar vinte e três anos após as revoluções fracassadas de 1848–1849” (RUEHL, 2004, p. 80). Ruehl enfatiza que entre as razões para a crescente fobia antissocialista de Nietzsche estava o caráter inquieto das classes trabalhadoras na própria Basileia, que apenas quatro meses após sua palestra inaugural como professor de filologia sediou o Quarto Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores, com a presença do antigo camarada de Wagner da revolta de Dresden de 1849, Mikhail Bakunin.

²¹ NIETZSCHE, 2006, p. 166.

A continuação de seu argumento é iluminada pelo incêndio (falso) da Comuna, na medida em que a recusa em aceitar a dominação como pré-condição da cultura congrega todas as vertentes do pensamento racionalista e progressista, ao mesmo tempo em que insinua a possibilidade de que, para além dos atos de iconoclastia proletária, se configure um horizonte muito mais devastador, no qual a compaixão – que Nietzsche aqui parece, *malgré lui*, vivenciar com simpatia – poderia engolfar a criação:

Aqui está a fonte daquela raiva que os comunistas e socialistas, e seus pálidos descendentes, a raça branca de “liberais” de todos os tempos, nutriram contra as artes, assim como contra a antiguidade clássica. Se a cultura fosse realmente do agrado de um povo, se aqui não governassem poderes inexoráveis, que são leis e limite do homem singular, então o desprezo pela cultura, a glorificação da pobreza de espírito e o aniquilamento iconoclasta das pretensões artísticas seriam mais do que uma insurreição das massas oprimidas contra homens singulares ameaçadores: seriam o grito da compaixão, que derrubariam os muros da cultura. O impulso para a justiça e para a igualdade do sofrimento faria submergir todas as outras noções. (CP, O estado grego).²²

E, ao pintar sua imagem mais elevada da (anti-)dialética trágica da crueldade e da cultura, Nietzsche também sugere — em uma intuição que retornaria de forma recorrente em obras posteriores — que o que distingue o presente é a incapacidade (que também poderia ser interpretada como má-fé ou hipocrisia) de admitir que a crueldade, a dominação e a hierarquia são necessárias para o estabelecimento de qualquer ordem social e cultural [que envolva] valoração — incluindo uma que se supõe moral ou humanista. Além do mais, por trás do choque das sensibilidades está uma ênfase na incapacidade do presente de se elevar ao nível do *pathos* trágico e, assim, casar uma teoria da cultura com uma teoria do estado. Dada a frequência com que essa notável ocultação da política da tragédia pelo jovem Nietzsche tem sido negligenciada, vale a pena citá-la com alguma extensão:

[Nós] podemos comparar a cultura magnífica com um vencedor pingando sangue, que em seu desfile triunfal arrasta os vencidos, acorrentados a sua carruagem como escravos; e eles, cegados por um poder benfazejo continuam gritando, quase esmagados pela roda da carruagem: “Dignidade do trabalho!”, “Dignidade do homem!” A exuberante cultura-Cleópatra continua jogando pérolas de valor incalculável em seu cálice de ouro: essas pérolas são as lágrimas de compaixão pelos escravos e pela miséria da escravidão. Da sensibilidade excessiva do homem moderno nasceram as monstruosas calamidades sociais do presente, e não da verdadeira e profunda misericórdia com relação àquela miséria; e se fosse verdade que os gregos foram arruinados pela escravidão, é muito mais certo que nós sucumbiremos

²² NIETZSCHE, 2006, p. 166–167.

por causa da falta de escravidão. ... Quem não pode refletir sem melancolia sobre a configuração da sociedade, quem aprendeu a pensar nela como o nascimento contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo o resto tem de consumir-se, não será mais enganado pelo brilho mentiroso que os modernos espalharam sobre a origem e o significado do estado. Pois o que pode o Estado significar para nós, senão o meio de pôr em movimento o processo da sociedade anteriormente descrito e de garantir a sua continuação sem obstáculos? (CP, O estado grego).²³

É provável que a incorporação do *Estado Grego* ao *Nascimento da Tragédia* tivesse tornado a tradução anticolonial da metafísica e da poética trágica de Nietzsche, realizada por Césaire e outros, muito mais árdua. E ainda assim poderíamos pensar nessa dissociação entre tragédia e hierarquia – uma dissociação que tornou possível transcodificar *O Nascimento da Tragédia* em um registro antieurocêntrico – como a invenção de uma possibilidade que estava latente em algumas das primeiras investigações de Nietzsche sobre os dramas musicais dos gregos antigos, a saber, a possibilidade de formas culturais coletivas que minariam as formas de individualidade e subjetividade, mas também de dominação, coextensivas ao “projeto civilizador” europeu.

Em seus cursos de Basileia de 1869-70, Nietzsche enfatizou reiteradamente o misticismo coletivo e de massa que está no cerne da tragédia grega; a ação trágica é subordinada ao lamento lírico e patético do coro. A ideia amplamente disputada de uma emergência da tragédia a partir do culto de Dionísio, na dissolução da individuação dentro de uma ordem cósmica, da iniciação à transcendência por meio do medo extremo, está aqui vinculada ao caráter fusional-democrático dos jogos dionisiacos, que Nietzsche chama de “Uma grande festa de liberdade e igualdade, na qual as classes servis recebem de volta seu direito original” (ITS 1, p. 50)²⁴. A tragédia se funda na “poesia popular de massa”, comandada pelo ditirambo (ITS 2, p. 53). Como o jovem Nietzsche observou: “O ditirambo é canto popular e, na verdade, principalmente das camadas inferiores. A tragédia sempre conservou um caráter puramente democrático, pois ela surgiu do povo” (ITS 3, p. 56). Ao contrário, a tragédia moderna é modelada a partir do tribunal e nunca foi realmente capaz de recuperar sua base popular, que é uma pré-condição do verdadeiramente trágico. Assim, antes da experiência traumática da comuna, Nietzsche pode ser visto como aquele que articulou, ainda que de forma sucinta, uma imagem de tragédia que curiosamente prefigura a reinvenção anticolonial do trágico nos primórdios da descolonização²⁵.

²³ NIETZSCHE, 2006, p. 167-168.

²⁴ Segue-se aqui a tradução de Ernani Chaves para o texto *Introdução à tragédia de Sófocles* (nota dos editores).

²⁵ Sobre tragédia e descolonização, Cf. SCOTT, 2014 e GLICK, 2016.

Referências Bibliográficas

ALMOND, Ian. "Nietzsche's Peace with Islam: My Enemy's Enemy is My Friend", **German Life and Letters** 56.1, 2003, p. 43–55.

ARNOLD, A. James. **Modernism and Négritude: The Poetry and Poetics of Aimé Césaire**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

BADIOU, Alain. "Casser en deux l'histoire du monde", **Les conférences du Perroquet** 37, 1992.

BADIOU, Alain. "Who is Nietzsche?", **Pli: The Warwick Journal of Philosophy**, 11 (2001):1–11.

BADIOU, Alain. Nietzsche. **L'Antiphilosophie I, 1992–1993**, Paris: Fayard, 2015.

BALIBAR, Etienne. "'Class Racism'". In: Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, **Race, Nation, Class: Ambiguous Identities**, trans. Chris Turner, London: Verso, 1992.

BRENNAN, Timothy. **Borrowed Light: Vico, Hegel, and the Colonies**, vol. 1, Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

CÉSAIRE, Aime. "Poetry and Knowledge". In: **Refusal of the Shadow: Surrealism and the Caribbean**. ed. Michael Richardson, trans. Michael Richardson and Krzysztof Fijałkowski, London: Verso, 1996.

COX, Oliver Cromwell. **Caste, Class and Race**. New York: Doubleday, 1948.

DE GIONVANNI, Biagio. **La filosofia e l'Europa moderna**. Bologna: il Mulino, 2004.

DIAGNE, Souleymane Bachir. **African Art as Philosophy: Senghor, Bergson and the Idea of Negritude**. Trans. Chike Jeffers, Calcutta: Seagull Books, 2011.

DIAGNE, Souleymane Bachir. "Negritude", **Stanford Encyclopaedia of Philosophy**, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/negritude/2018>

ELBE, Stefan. "Labyrinths of the Future": Nietzsche's genealogy of European nationalism", **Journal of Political Ideologies** 7.1, 2002, 77–96.

ENGUITA, José Emilio Esteban. *La máscara política de Dioniso*. Introdução in: NIETZSCHE. **Fragmentos póstumos sobre política**. Ed. and trans. Jose Emilio Esteban Enguita, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

GLICK, Jeremy Matthew. **The Black Radical Tragic: Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution**. New York: New York University Press, 2016.

HARCOURT, Bernard E. "Aime Cesaire: Poetic Knowledge, Vitality, Negritude, and Revolution", **Nietzsche 13/13**, Columbia Centre for Contemporary Critical Thought seminar, December 22, 2016 available at: http://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/aime-cesairepoetic-knowledge-vitality-negritude-and-revolution/#_ednref14

JONES, Donna V. **The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism, and Modernity**. New York: Columbia University Press, 2010.

LEFEBVRE, Henri. **Nietzsche**. Paris: Editions Sociales Internationales, 1939.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica**. Rome: manifestolibri, 1999.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico**. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, the Aristocratic Rebel: Intellectual Biography and Critical Balance-Sheet** (Historical Materialism Book Series vol. 200), Leiden: Brill, 2019.

LÖWITH, Karl. **Martin Heidegger and European Nihilism**. New York: Columbia University Press, 1995.

LUKÁCS, George. **The Destruction of Reason**. Trans. Peter Palmer, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981.

MONTINARI, Mazzino. "Nietzsche Between Alfred Baumler and Georg Lukacs", in **Reading Nietzsche**, trans. Greg Whitlock, Urbana: University of Illinois Press, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future**. Trans. with a commentary by Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**. ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York: Vintage, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich. **La nascita della tragedia / La filosofia nell'età tragica dei Greci / Verità e menzogna**. With introductions and notes by Sergio Givone, Furio Jesi, Oddone Longo and Ferruccio Masini, Rome: Newton Compton, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introduction aux leçons sur l'Oedipe-Roi de Sophocle/Introduction aux études de philologie Classique**. Trans. Francoise Dastur and Michel Haar, ed. Michel Haar, Fougères: Encre Marine, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à Tragédia de Sófocles**. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Human, All Too Human: A Book for Free Spirits**. Trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Selected Letters of Friedrich Nietzsche**. Ed. and trans. Christopher Middleton, Indianapolis: Hackett, 1996b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality**. Ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Birth of Tragedy and Other Writings**. Ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos sobre política**. Ed. and trans. Jose Emilio Esteban Enguita, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings**. Eds Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. "The Greek State", in **On the Genealogy of Morality**. Ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006a.

RANCIERE, Jacques. **The Philosopher and His Poor**. Ed. Andrew Parker, Durham, NC: Duke University Press, 2001.

RUEHL, Martin A. "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State". In: P. Bishop (ed.), **Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition**. Rochester: Camden House, 2004, pp. 79-97.

RUEHL, Martin A. "In defence of slavery: Nietzsche's dangerous thinking", **The Independent**, 2 January, 2018. Available at: https://www.independent.co.uk/news/long_reads/nietzsche-ideas-superman-slavery-nihilism-adolf-hitler-nazi-racism-white-supremacyfascism-a8138396.html

SAID, Edward W. **Culture and Imperialism**. New York: Vintage, 1993.

SCOTT, David. **Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice**. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

SOYNKA, Wole. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1976].

UNGOLINI, Guido. **Guida alla lettura della Nascita della Tragedia di Nietzsche**. Bari: Laterza, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. **European Universalism: The Rhetoric of Power**. New York: The Free Press, 2006.