

AS ESPERANÇAS DE NIETZSCHE EM RELAÇÃO À FILOSOFIA E À ATUALIDADE¹

Prof. Dr. Werner Stegmaier (Universität Greifswald/Alemanha)

Vitória (ES), vol. 3, n. 2
Julho/Dezembro 2014

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Tradução: Romano S. Zattoni.

Resumo: O aforismo 203 de *Além de Bem e Mal*, estabelece a transição do quinto capítulo intitulado “Contribuição à história natural da Moral” para o sexto, onde Nietzsche expõe suas esperanças acerca da filosofia como em nenhum outro lugar em sua obra. Aqui ele correlaciona o futuro da filosofia com o futuro da democracia. Ele parece esperar por “novos filósofos”, *porque* identifica no “movimento democrático” a decadência do homem. Tal como se pode deduzir, para impedir esta decadência, eles precisariam ser “comandantes” e “líderes”. E no aforismo 211 emprega o termo mais tranquilizante (ou talvez ainda mais desconcertante): “legisladores”. Como se deve e como se pode compreender isto em nossa atualidade? Eu procuro fazê-lo com o auxílio da Filosofia da Orientação.

Palavras-chave: filosofia – comandantes – líderes – orientação

Abstract: Der Aphorismus Nr. 203 aus *Jenseits von Gut und Böse* leitet vom fünften Hauptstück „Zur Naturgeschichte der Moral“ zum sechsten Hauptstück über, in dem Nietzsche wie an keinem andern Ort in seinem Werk seine Hoffnungen auf die Philosophie darlegt. Er verknüpft hier die Zukunft der Philosophie mit der Zukunft der Demokratie.¹ Er scheint auf „neue Philosophen“ zu hoffen, *weil* er in der „demokratische[n] Bewegung“ den Niedergang des Menschen sieht. Um diesen Niedergang aufzuhalten, müssten sie, scheint die Folgerung zu sein, „Befehlshaber“ und „Führer“ sein. n. Und in JGB 211 des sechsten Hauptstückes ergänzt dann, vielleicht beruhigender, vielleicht noch befremdlicher, „Gesetzgeber“. Wie soll, wie kann man das in unserer Gegenwart verstehen? Ich versuche es mit Hilfe der Philosophie der Orientierung.

Key-words: Philosophie – Befehlshaber – Führer – Orientierung

Nós, que somos de outra fé – nós, que consideramos o movimento democrático não só uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência e diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos *nós* as esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios (ABM 203, KSA 5, p. 126)².

Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, para deste modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma –: para isso será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado. É a imagem de tais líderes que paira ante *nossos* olhos: – posso dizê-lo em voz alta, ó espíritos livres? (ABM 203, KSA 5, p. 126)³

² N.T.: As citações de Nietzsche de suas obras publicadas foram retiradas das traduções de Paulo César de Souza para a editora Companhia das Letras, exceto no que se refere às *Considerações Extemporâneas* e à *Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, onde a tradução é de Rubens Rodrigues Torres Filho da edição *Os Pensadores*. Em relação aos apontamentos póstumos a tradução é de nossa própria autoria.

³ Na “primeira versão” organizada por Montinari do aforismo 203 de ABM (cf. KSA 14, p. 361), a qual Nietzsche veio a alterar consideravelmente no caderno de anotações, ele ainda não mencionava “filósofos” e também não falava acerca de “comandantes”, mas somente sobre “líderes”. Ele tinha destinado posteriormente o esboço do texto como parte de um “prólogo” e ABM 203 se tornou efetivamente uma introdução ao sexto capítulo do livro. Para os diversos contextos de ABM 203 na obra de Nietzsche, sobretudo nos apontamentos póstumos, e para a variação dos conceitos de filosofia, legislação e cultivo ali presentes, cf. Wotling 2008, p. 36-50.

As citações soam, naturalmente, tão demasiado nacional-socialista para ouvidos atuais, que parece se tratar de algo ultrapassado – assim como o autor⁴. No entanto, Nietzsche era decididamente antinacionalista, antissocialista e anti-antisemita⁵; ele se dirigia a ‘espíritos livres’, e para proteger das maiorias as decisões acerca das condições de vida fundamentais dos homens na Terra – maiorias essas que podem demonstrar tantos outros interesses em campanhas eleitorais e para as quais as decisões são mais ou menos aleatórias – ele denomina “o absurdo do ‘maior número’” (ABM 203, KSA, p. 126) como apenas a “última forma” de uma desorientação da sociedade moderna muito maior e mais profundamente enraizada que ele acredita poder observar, e para a qual o “movimento democrático” é para ele apenas um ponto de referência. Entretanto, mesmo quando não compreendemos Nietzsche como um nacional-socialista, teremos de perguntar o que poderia tê-lo movido a falar aqui de “comandantes” e “líderes”. Consta ainda na sexta parte, no aforismo 211, o termo mais tranquilizante (ou talvez ainda mais desconcertante): “legisladores”. Como se deve e como se pode compreender isto em nossa atualidade?

Nietzsche fala em ABM 203 enfaticamente sobre nossa “fé” (ABM 203, KSA 5, p. 126); ele inicia o aforismo 211 com “Insisto que...” (ABM 211, KSA 5, 144). Ele se posiciona de forma individual⁶, ainda que em uma comunidade imaginária com outros. Deste modo ele admite a *sua* crença e as *suas* opiniões aos outros. Ele não dá ordens, mas sim lança o convite à troca de opiniões, comportando-se democraticamente mesmo em sua advertência com relação ao movimento democrático. No entanto, dificilmente compartilharíamos de sua opinião nos dias atuais, nem no que diz respeito ao “movimento democrático” como “organização política”, nem aos “homens” e “filósofos” (ABM 203, KSA 5, p. 126). Após os regimes totalitaristas do século XX, os europeus defendem e apoiam a democracia onde quer que haja no mundo a luta contra regimes tirânicos, mesmo quando o fundamento desta democracia é reconhecidamente frágil e seja difícil tomar decisões de grande alcance com base nela. Dizer que “o homem” se degenera, se diminui, que ele é medíocre e se desvaloriza, isto nos soa como uma ultrapassada crítica da cultura e justamente as esperanças em relação a filosofia parecem se tornar totalmente obscurecidas. Nietzsche considerou também a “democracia”, como ele escreveu em *Humano, Demasiado Humano*, como “algo que está por

⁴ Sobre este tema é instrutivo o comentário de Steilberg 1996, p. 213–224, que trata sobre os ataques jornalísticos feitos também por notáveis estudiosos com relação à Nietzsche (suspeito de profascismo) e a ponderada defesa contra tais ataques nos EUA, mesmo durante a Segunda Guerra.

⁵ Cf. Ottmann, 1999. Mesmo diante de persistentes afirmações contrárias, sobretudo em escritos e mídias populares, nós prescindimos de oferecer novas comprovações.

⁶ Também em ABM 203 ele escreve em primeira pessoa. (“É a imagem de tais líderes que paira ante *nossos* olhos: – posso dizê-lo em voz alta, ó espíritos livres?”; ABM 203, KSA 5, p. 126), mas ainda na companhia imaginária de espíritos livres.

vir”, que no contexto também significava: algo que está inelutavelmente por vir. O fato da “democracia pretender criar e garantir a *independência* para o maior número possível de pessoas”, “independência de opiniões, de modo de viver e de ganhar a vida” tal como ele escreveu, só poderia significar algo em um sentido muito particular a Nietzsche, e os obstáculos que ainda pareciam se opor no século XIX – de que os “despossuídos” raramente constroem uma opinião independente, de que os “verdadeiramente ricos” podem manipular a opinião pública e de que os partidos controlam estes ricos de acordo com o interesse que defendem (AS 293, KSA 2, p. 685) – considerariamos atualmente se não ultrapassado, certamente ultrapassável. Com Nietzsche nós podemos certamente saber que isto é apenas uma boa crença na qual *nós* insistimos, e tanto mais insistimos quanto mais esta corre o risco de estar equivocada. Contudo, não iremos por conta disso esperar por filósofos “comandantes”, “líderes” e “legisladores”. Existem menos ressalvas de Nietzsche acerca da democracia do que sobre suas tão surpreendentes esperanças em relação à filosofia.

Estas esperanças são movidas por temor filosófico. Em ABM 10, quase que de relance, Nietzsche menciona pela primeira vez em sua obra publicada o conceito de “niilismo”; já em ABM 203, ele enuncia o que o niilismo lhe parece exigir: “espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’”. O niilismo é múltiplo e muito difícil de interpretar⁷ – até mesmo para Nietzsche –, mas no fundo significa incontestadamente que com “o maior acontecimento recente – o fato

⁷ Cf. Stegmaier 2011, p. 173–175 e Stegmaier 2012, p. 204–218 (com referências à literatura do jovem Nietzsche). Van Tongeren, 2012, reúne os principais textos de Nietzsche acerca do niilismo, nas obras publicadas e em suas anotações; ele os avalia meticulosamente de acordo com o contexto do pensamento de Nietzsche; ordena as formas de niilismo que Nietzsche menciona de diferentes modos em suas anotações, isto com ajuda das diferenciações diretas, com as quais, em GC 370, Nietzsche procura distinguir seu “pessimismo dionisíaco” do “pessimismo romântico” de Schopenhauer e Wagner; em uma tabela, ele apresenta algumas das mais importantes interpretações posteriores em relação ao niilismo nietzschiano (Heidegger, Vattimo, Müller-Lauter); e lança a pergunta de como seria possível uma vida no interior do niilismo. Suas – sabidamente provisórias – repostas são: Que nós, que em geral ainda vivemos em meio a múltiplos tipos de crença, não podemos em absoluto imaginar, no sentido de GC 343, o que significará a gradual perda de credibilidade da crença mais alta e, até agora, base de todas as outras: a crença em Deus; que nós também, enquanto podemos viver de modo mais ou menos confortável, não desejamos em absoluto imaginar este cenário (cf. van Tongeren 2012, p. 178); que não podemos em absoluto compreender que nós mesmos – de acordo com GC 125 – devíamos ter matado Deus (cf. van Tongeren 2012, p. 181); que o experimentar sem limites com as possibilidades humanas não nos salva do niilismo que surgiu após a morte de Deus e da crença da humanidade, isto porque, de acordo com Nietzsche, ele se origina de si mesmo (cf. van Tongeren 2012, p. 189); que o niilismo se coloca diante do paradoxo de não o ter de fato alcançado enquanto ainda dele se sofre, apesar de não se poder, contudo, saber nada dele se dele *não* se sofre (cf. van Tongeren 2012, p. 190); que a literatura pode mostrá-lo muito mais do que a filosofia pode pensá-lo (cf. van Tongeren 2012, p. 192); que não nos resta mais nada além de viver e compreender a vida como um experimento aberto, tal como Nietzsche o fez anteriormente (cf. van Tongeren 2012, p. 198–203). Jeffrey Metzger, na coletânea organizada por ele (cf. Metzger 2009), lançou mais uma vez assertivamente a pergunta a pesquisadores Nietzsche de países anglo-americanos acerca do “mais estranho de todos os hóspedes” (FP 1885–1886, 2[127], KSA 12, p.125). As contribuições reunidas, no entanto, apenas circundam esta pergunta, não vão com ela até as últimas consequências, e algumas delas nem sequer a tocam.

de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito” (GC 343, KSA 3, p. 573), os “{supremos valores}”, tal como Nietzsche anota para si, “{se desvalorizam}” (FP 1887, 9[35], KSA 12, p. 350; KGW IX/6, W II 1, p. 115)⁸. Os homens, ou em todo caso os europeus, perderam ou foram ameaçados de perder todas as esperanças em relação a uma última sustentação para sua orientação, tal como Nietzsche deixou com que o “homem louco” clamasse no aforismo 125 d’*A Gaia Ciência*:

Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que em um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? (GC 125, KSA 3, p. 481).

Aqui é descrita uma situação de completa desorientação, e esta descrição permanece inquietante. A desorientação força uma saída dela mesma, pois nela não se pode viver. Se, no entanto, foi a filosofia em conjunto com o cristianismo que até o momento encobriu a falta de apoio na orientação⁹, tal como Nietzsche expôs nos capítulos anteriores de *Além de Bem e Mal*, não seria então necessário “uma nova espécie de filósofos” para sair dela? Filósofos que não remetem a valores aparentemente dados de antemão, mas sim que têm eles mesmos de “criá-los” movidos pela necessidade? Tais filósofos já existiram? Ou devemos continuar a esperar por eles? Ou eles não deveriam nem sequer existir?

1. A decepção de Nietzsche em relação à filosofia de seu tempo

Nietzsche cedo despediu-se da filosofia de seu tempo, em grandes encenações de sua “liberação” (*Loslösung*) da filosofia que ele considerou primeiramente como a maior da tradição europeia e sua última consequência: a filosofia de Schopenhauer, que já teria reconhecido a desvalorização dos supremos valores, mas que novamente reagiu diante deste fato com uma metafísica. Schopenhauer havia, com seu “pouco inteligente furor contra Hegel” e suas “valorações negativas de outros filósofos” (ABM 204, KSA 5, p. 130), desacreditado toda a filosofia de sua época, isto também para Nietzsche. Nietzsche não se retratou posteriormente do que havia escrito em *Schopenhauer como Educador*, a saber, de

⁸ Dries 2008 percebe o niilismo em Nietzsche como um conflito insolucionável entre a crença no ser e o saber acerca do devir – isto porque o filósofo radicalizaria o devir, ao passo que a linguagem, que deveria falá-lo, sempre já pressupõe um ser. Todavia, um filosofar crítico pode chegar a esta conclusão e Nietzsche, por já sabê-lo, tentou criar uma linguagem correspondente, a “dionisíaca”.

⁹ Nietzsche utilizou o termo ‘niilismo’ simultaneamente para a falta de fundamento dos valores mais elevados e para o ocultamento desta falta, que a perpetua (cf. em especial o apontamento Lenzer Heide de 10 de junho 1887 sobre o “niilismo europeu”: FP 1886-1887, 5[71], KSA 12, p. 211-217). Retomamos esta discussão aqui em prol da clareza da ideia de ‘falta de sustentação’.

que quando ainda na sua juventude procurou pela filosofia, não se surpreendeu de que “nenhum grande general e homem de estado se interessasse [pela filosofia]”, na medida em que encontrou somente “um pálido fantasma sob o nome de filosofia, aquela erudita sabedoria de cátedra e pusilanimidade de cátedra”, de onde a filosofia receberia sua “dignidade” e se converteria em uma “questão risível”. (SE 8, KSA 1, p. 425s.) Se não era risível, então “aquilo a que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje”, parecia ser para Nietzsche apenas o “despertar de suspeita e cisma, quando não escárnio e pena.” (ABM 204, KSA 5, p. 131)

2. As expectativas de Nietzsche com relação à filosofia de seu tempo

Schopenhauer e os “mestres da Grécia antiga” (FT 1, KSA 1, p. 807) estabeleceram para Nietzsche a medida da filosofia¹⁰. Nesse contexto, ela não seria nem ciência, nem sabedoria que pudesse ser ensinada ou aprendida, mas sim uma capacidade especial de personalidades específicas referente à percepção e à capacidade de encontrar conceitos e avaliar valores: “o filósofo busca ressoar em si mesmo o som total do mundo e, a partir de si mesmo, expô-lo em conceitos” (FT 3, KSA 1, p. 816); enquanto o cientista se apoia sobre “tudo que é possível saber”, um filósofo demonstra a si mesmo por meio do “amansamento do soberano impulso ao conhecimento” e da “seleção” das “coisas que mais merecem ser sabidas, das descobertas grandes e importantes”, em suma: por meio de uma “legislação da grandeza” (FT 3, KSA 1, p. 816-7.; FP 1872–1873, 19[218], KSA 7, p. 488). Ele estabelece critérios, tal como Nietzsche mesmo havia experienciado com Schopenhauer. Tal filósofo teria antes percebido, “o quanto as coisas são de uma natureza e de uma forma inalteráveis”, sendo tomado por “uma coragem sem reservas pela melhora da *parte reconhecidamente modificável do mundo*” (Co. Ext. IV 3, KSA 1, p. 445). Para Nietzsche, assim como para Platão, a especial percepção de mundo, a legislação da grandeza e a vontade de mudança dos filósofos os colocariam no “ápice da pirâmide do saber” (HH I 6, KSA 2, p. 27)¹¹, e somente tal tipo lhe parecia poder iniciar, em tempos de declínio cultural, um contramovimento em prol de uma elevação da cultura.

¹⁰ Com relação aos múltiplos juízos de Nietzsche acerca da filosofia cf. Shärf 2008 para o jovem Nietzsche e Skowron 2009 para as obras intermediárias.

¹¹ Ulmer 1962 demonstrou como ninguém de que forma, a partir da “legislação da grandeza”, o pensamento de Nietzsche pode ser pensado como uma unidade sistemática, desde suas primeiras obras até as tardias, de que forma também ele identificou este processo como uma “tarefa” para a fundação de uma nova cultura para um novo tempo e como, por meio disso, ele (Nietzsche) demonstrou ser um grande filósofo. Ulmer partiu, todavia, ainda de uma “ontologia” da Vontade de Poder, que teria encontrado sua forma apropriada apenas na “obra magna” de mesmo nome deixada inacabada.

Mesmo depois de ter abandonado suas esperanças com relação à filosofia de Schopenhauer e a toda obra artística de Richard Wagner, Nietzsche continuou com essa “tarefa”¹², no entanto ele a deu novos rumos: a orientação da crescente sociedade global rapidamente cambiante, para conceitos atuais de globalização. Na “*era da comparação*” em que a ciência e a técnica ascenderam a primeiro plano, e na qual a “original cultura nacional” não poderia mais continuar a existir “isoladamente”, mas sim podendo ser escolhida dentre diversas “concepções de mundo, culturas e costumes”, restou para “os grandes espíritos do próximo século” a “imensa tarefa” de “gerir economicamente a Terra como um todo” não relegando mais seu destino ao acaso, mas sim criando um “governo global consciente”, e, para isso, adquirir “como critério científico para objetivos ecumênicos, um *conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido” (HH 23–25, KSA 2, p. 44-5)¹³. A mera comparação não orienta, e na medida em que a medida comparativa torna-se mais e mais extensa, ela passa a desorientar. O trabalho das ciências exige novos critérios de orientação, como Nietzsche havia indicado em sua *Segunda Consideração Extemporânea* no que se refere ao exemplo da ciência histórica. Contudo, Nietzsche não menciona inicialmente os filósofos neste contexto. Ao invés disso ele lança o alerta para os “*tiranos do espírito*”, que acreditam poder “liquidar todas as perguntas com uma só resposta”, tal como num “enigma” (A 547, KSA 3, p. 317).

Mesmo seu Zarathustra Nietzsche não o insere como um tirano, mas sim o deixa primeiramente perguntar aos “homens superiores”: “quem deverá ser o senhor da terra?” (Za IV O canto ébrio, KSA 4, p. 399)¹⁴, e anota para si mesmo que isto seria “o refrão de sua filosofia prática” (FP 1884, 25[247], KSA 11, p. 76). Ele estima, e com razão, grandes períodos de tempo para este processo, portanto nenhum indivíduo poderia dar cabo a esta “tarefa”. Em suas anotações ele passa a expressão para o plural “senhores da terra” e faz a si mesmo a mal afamada pergunta de como seria “cultivar uma casta governante” (Cf. FP 1884, 27[59], KSA 11, p. 289 e FP 1885, 37[8], KSA 11, p. 582). No entanto, aqui ele também não pensava em um grupo fechado ou classe, mas sim em condições sob as quais uma quantidade suficiente de indivíduos (ele permaneceu com este termo) pudesse formar e transmitir capacidades, para manter a nova tarefa de uma gestão da terra como um todo.

¹² Desde o início, Nietzsche atribuiu à filosofia, e mais tarde a si mesmo, uma determinada “tarefa”. Cf. NT Prefácio, KSA 1, p. 24; NT 15, KSA 1, p. 99; Co. Ext. I 7, KSA 1, p. 195; Co. Ext. II 6, KSA 1, p. 287; Co. Ext. III 4, KSA 1, p. 375; Co. Ext. III 5, KSA 1, p. 382; Co. Ext. III 6, KSA 1, p. 384; entre outros. Em ABM o termo “tarefa” aparece em 28 ocasiões, 3 vezes em ABM 203, sendo que o aforismo termina com este termo.

¹³ Ulmer 1983 indica a relação entre o problema do governo global da terra e o do niilismo; esta relação não depende das pressuposições anteriormente citadas.

¹⁴ Nietzsche acrescentou surpreendentemente essa pergunta à interpretação do canto noturno de Zarathustra. Cf. Stegmaier 2013.

Para Nietzsche a questão central aqui era o “desenvolvimento da força da vontade” (FP 1885, 35[9], KSA 11, p. 512), a força que não tivesse mais à sua disposição um apoio em fundamentos últimos e que dificilmente o estariam para culturas completamente diversas, mas antes de tudo, a “completa falta de princípios” para tomar decisões de longo alcance (FP 1885, 35[9], KSA 11, p. 511s. e FP 1885, 35[47], KSA 11, p. 533). Visto que os filósofos estariam mais do que familiarizados com isto, voltariam então suas esperanças novamente para si mesmos, todavia para “futuros filósofos” (FP 1885, 40[12], KSA 11, p. 633). Nietzsche fala novamente de “homens dominantes” e “tiranos”, mas novamente não de assassinos brutais, como o associamos atualmente, e sim de “homens dominantes filosóficos e tiranos-artistas”, que deveriam se formar na esteira do “surgimento de clãs internacionais” e da necessidade de os governar como novos “atroztes aristocratas construídos sobre a mais sólida legislação de si” e que utilizam, “{graças a sua abundância de ~~longevidade~~, vontade, saber, riqueza e influência ~~de sangue nobre~~, a Europa democrática como sua ferramenta mais dócil e manipulável, a fim de tomar o destino da Terra em suas mãos”, e “formar ‘os homens’ {mesmos} em artistas” (FP 1885–1886, 2[57], KSA 12, p. 87 f.; KGW IX/5, W I 8, p. 158). Mesmo essa tarefa, ainda que não a formulemos desse modo, é que vemos despontar atualmente e cuja urgência vemos crescer.

3. As esperanças de Nietzsche em relação à filosofia em *Além de Bem e Mal*

Em *Além de Bem e Mal*, a tarefa de aprender a lidar com a globalização permanece em segundo plano, no entanto, na metade do sexto capítulo ela retorna como “*compulsão à grande política*” na “luta pelo domínio da terra” para o qual a Europa teria de se preparar para o (naquela época) “próximo século” (ABM 208, KSA 5, p. 140). Como parte de sua extensa crítica à metafísica, à moral e à religião, Nietzsche define, ao invés disso, a tarefa do filósofo agora totalmente a partir do niilismo. O tema perpassa o livro como uma costura, que é apenas por vezes visível, mas que mesmo assim mantém sua integridade¹⁵.

¹⁵ Para uma interpretação de ABM como um todo cf. van Tongeren 1999, Lampert 2001 (com interpretação próxima a de Leo Strauss), Burnham 2007, Southwell 2009 e Acampora/Ansell-Pearson 2011. Todos os quatro comentários pouco se surpreenderam com o quão estranhas as esperanças de Nietzsche em relação à filosofia se tornaram atualmente, sobretudo Lampert; Lampert citou em sua interpretação de ABM 211 a frase de Leo Strauss: “Certamente não é um exagero dizer que ninguém jamais falou tão nobre e grandemente acerca do que é um filósofo como Nietzsche o fez” (Lampert 2001, p. 196), que para ele tornava bem evidente o direito de domínio da filosofia. Southwell não cita este fato em seus “Critical Themes” que ele elenca conforme sua “Explanation and Summary of the Main Arguments” (cf. Southwell 2009, p. 14 em diante e p. 105 em diante).

Nietzsche não diz em lugar algum, em que consistirá a “filosofia do futuro”, para a qual *Além de Bem e Mal* seria um “prelúdio”; isso ele deixa ao critério das situações futuras¹⁶. Para ele, seria-lhe primeiramente perceptível, tal como escreve no prólogo, nada mais que uma “magnífica tensão do espírito” alcançada pela “luta contra Platão” e seu legado ao cristianismo, sendo então a tarefa, em primeiro lugar, “precisamente a vigília” (ABM, Prólogo, KSA 5, p. 12). Experienciar esta tensão como “estado de urgência”, do qual se exige uma saída, impede o “esclarecimento democrático”. Na medida em que este procura tornar tudo compreensível e aceitável para todos “com ajuda da liberdade de imprensa e da leitura de jornais” (ABM, Prólogo, KSA 5, p. 13), ele retira a profundidade e a nitidez dos problemas, privando da audição aqueles que se expõem a tais problemas. Esses permanecem então sozinhos.

No primeiro capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche mantém propositalmente em aberto as decisões de valor, que até o momento deram à orientação uma aparente sustentação, sobretudo a orientação que rege a preferência fundamental das ciências e da filosofia pelo verdadeiro em oposição ao não verdadeiro (“De fato, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade?” (ABM 1, KSA 5, p. 15)); pois precisamente os “juízos mais falsos” poderiam sim “promover a vida” (ABM 4, KSA 5, p. 18)¹⁷.

No segundo capítulo, “O espírito livre”, Nietzsche indaga propositalmente acerca de alternativas de orientação. Dessa maneira, poder-se-ia

¹⁶ Cf. Müller Farguell 1998 com relação ao espectro dos modos de Nietzsche de falar sobre o “futuro”. Acampora/Ansell-Pearson procuram por conteúdos específicos da “filosofia do futuro” e encontram somente que os “autênticos” filósofos seriam “anti-modernos” (Acampora/Ansell-Pearson 2011, p. 144). Nehamas 1988 procurou, mas todavia não encontrou nenhuma argumentação contínua em ABM, terminando na seguinte (para ele plausível) interpretação, de que Nietzsche “contaria” suas ideias, fossem estas congruentes ou não, e no sexto capítulo ao se referir aos filósofos autênticos (ao lado de Sócrates) ele não estaria escrevendo *no* futuro, mas sim *para* o futuro. O “tem de” [*Muss*] em “ou eles não têm mesmo de existir?” no final de ABM 211 significaria a confirmação do tempo presente (eles devem existir, logo eu, Nietzsche, já o sou). Ser um filósofo mais autêntico significa então simplesmente “pensar pensamentos inusitados e promover valores incomuns”; se estes condizem com um caráter (o do narrador), este atuaria como comandante e legislador – de sua própria vida (Nehamas 1988, p. 65). Lampert 2001, p. 198-9, chamou uma tal “típica ficção americana” no que se refere a Nietzsche de “perfeitamente ridícula”. Para ele os “comandantes e legisladores” (ABM 211, KSA 5, p. 145) seriam um simples retorno às classificações de Platão dos filósofos em sua *Politeia* (cf. Lampert 2001, p. 196-7) que ele formula agora em linguagem militar: “Nietzsche é um recrutador que recruta seus voluntários” (Lampert 2001, p. 181). No entanto, para Nietzsche não só a sabedoria atribuída aos filósofos por Platão era parte do niilismo, ele desconfiava também de qualquer sabedoria dos filósofos – tão logo eles nela confiassem. (cf. em especial GC 359, KSA 3, p. 605-6 e sobre esta passagem Stegmaier 2012, p. 181-191).

¹⁷ Nietzsche explica da seguinte maneira o título do livro: Quem “reconhece a inverdade como condição de vida”, poderia, teria que “enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (ABM 4, KSA 5, p. 18).

– contra a pressão democrática de estabelecer um consenso, arriscar sem dissidência, discrepância e provocação (cf. ABM 25 e 30)¹⁸;

– considerar verdades primeiramente como erros e probabilidades como improbabilidades¹⁹ e “aprender a suspeitar enfim de todo pensamento” (ABM 34, KSA 5, p. 52);

– pôr de lado a bela virtude dos eruditos da “suave, fina, complacente disposição, a arte de aceitar as coisas com leveza”, para que se crie por meio da “dureza e astúcia, condições mais favoráveis para o surgimento de espírito e filósofo independente e forte”;

– prescindir de publicações visando o – democrático – mercado livreiro (cf. ABM 39), para, por um lado, não se orientar pelas expectativas da opinião pública e, por outro, para não comprometer a si mesmo prematuramente.

– ao invés de dogmas, estabelecer relações com diferenças, onde a grandeza, a profundidade e a sutileza possuem relevância²⁰: grandeza na coragem, incontestada até o momento, de questionar as aparentemente intocáveis e, acima de tudo, as próprias decisões de valor; profundidade na dissolução de diferenças por meio de novas diferenças; sutileza na diferenciação das diferenciações até se chegar nas nuances dos “gostos” (ABM 43, KSA 5, p. 60; cf. STEGMAIER, 2012, p. 65).

Poderia-se denominar esta “nova espécie de filósofos”, daqui depreendida, de “tentadores” (*Versucher*). Eles seriam “filósofos do futuro”, não porque poderiam prevê-lo, ou por que poderiam predizê-lo, mas sim porque eles experimentam novas orientações no presente e, com isso, permanecem a princípio sem ser conhecidos e notados. No entanto, o nome “tentador” seria também “apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação”. Tão logo *acreditamos* ser um tentador, já nos colocamos novamente como um *ser* conhecido e nos desmentimos (ABM 42, KSA 5, p. 59)²¹. Uma primeira orientação para tais “filósofos do futuro” poderia ser “os espíritos livres”, que todavia teriam de se tornar “espíritos *muito* livres”, mais livres do que se conheceu deles até o momento (ABM 44, KSA 5, p. 60). Mas se existem situações de necessidade que coagem à libertação do filosofar de uma aparente

¹⁸ “Melhor se afastarem! Fugam para se esconder!” (ABM 25, KSA 5, p. 42) – “É inevitável – e justo – que nossas mais altas intuições pareçam bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e predestinados para elas” (ABM 30, KSA 5, p. 48).

¹⁹ “Não importando o ponto de vista filosófico em que nos situemos hoje: o *caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender” (ABM 34, KSA 5, p. 52). Cf. ainda HH I 18: a metafísica trata dos “erros fundamentais dos homens [], como se fossem verdades fundamentais” (HH I 18, KSA 2, p. 38-9).

²⁰ “Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros” (ABM 43, KSA 5, p. 60).

²¹ Sobre os quatro sentidos do termo “tentador” (ABM 42, KSA 5, p. 59) cf. Lampert 2001, p. 95-6 (experimentador, tentador, empreendedor, ensaísta). Acampora/Ansell-Pearson acrescentam “portadores de um novo padrão de gosto” (Acampora/Ansell-Pearson 2011, p. 69-70). – Em ABM 205, Nietzsche extrai as consequências de realizar tentativas com a própria vida, isto é, fazer de *si mesmo* um experimento (“o verdadeiro filósofo [...] arrisca a *si próprio* constantemente”; ABM 205, KSA 5, p. 133), como filósofo, tal como Nietzsche recomendou no quinto livro d’A *Gaia Ciência*, tornando-se um ousado animal experimentador das orientações humanas. Cf. Stegmaier 2012, p. 96.

sustentação dada de antemão, então a partir de um determinado ponto um espírito não precisa mais as querer. Ao invés disso “a periculosidade de sua situação [teria que] crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu ‘espírito’) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder” (ABM 44, KSA 5, p. 61). Suas tentativas de se engajar em uma completa ausência de sustentação em orientação, não deveriam paralisar sua vontade de vida, mas sim esta vontade deveria ser exacerbada ao absoluto, até o ponto em que ela quisesse viver apenas para se tornar senhora sobre o niilismo (cf. ABM 44, KSA 5, p. 61)²². Um tal espírito seria grato por toda necessidade que o afasta de pontos de apoio (ABM, 44). Somente a partir de tal “coerção” ele pode “atar no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios” (ABM 203, KSA 5, p. 126). Sua coerção parte novamente de uma coerção, a coerção da situação presente.

“Tentadores” deste tipo, que atam nós às coações, poderiam ser capazes de se tornar “comandantes” e “líderes” na situação do niilismo, do “pavoroso domínio do acaso e do absurdo” (ABM 203, KSA 5, p. 126) e da contingência de toda orientação²³, na medida em que dão a partir de si mesmos uma nova sustentação para a orientação – para si e para outros.

Voltemos agora ao aforismo 203 de ABM, cujo início nós citamos na introdução do texto. Eu vou tentar elucidá-lo em cinco etapas:

(1.) A sustentação fornece ordenamentos que se mantêm por tempo indefinido. Essa duração pode também ser delimitada, assim um ordenamento pode ser ordenamento temporário. Ao admitir sua contingência, após esta ter aparentemente perdido seus últimos fundamentos metafísicos, pode-se ver que esse ordenamento é “dependente de uma vontade humana” (ABM 203, KSA 5, p. 126), de decisões humanas.

(2.) Ordenamentos se sustentam quando a maioria se adapta a eles. Adaptação demanda disciplina, e disciplina demanda educação, ou na linguagem de Nietzsche “disciplinação e cultivo” (ABM 203, KSA 5, p. 126) (cultivo este que não é de modo algum uma questão biológica, tal como os nacionais-socialistas o quiseram organizar). Ordenamentos que se sustentam disciplinadamente garantem orientações em comum, deste

²² Cf. GC 285 e sobre esta passagem Stegmaier 2012, p. 578-582. Nietzsche utiliza a palavra “niilismo” “no sentido mais elevado”, segundo Ulmer, “para o estado do homem que chegou a ver a raiz de todo estabelecimento de valores do passado e do futuro e *a partir daí* retira a força e a possibilidade de estabelecer valores novos e mais elevados” (Ulmer 1983, p. 67; grifo nosso).

²³ Se aceitamos como Sommer que as esperanças de Nietzsche teriam sido as de “eliminar todas as contingências” e “se possível subjugar a totalidade da humanidade (europeia) aos ditames da filosofia”, então teríamos de o tomar, com efeito, como “sob suspeita de patologia” (Sommer 2007, p. 73). A suspeita de patologia, que apareceu por diversas vezes na pesquisa Nietzsche, estabelece sempre um limite de interpretação. Mas isso é o limite do respectivo intérprete.

modo pode-se confiar no outro, orientar-se no outro. Contudo quando todos se orientam uns nos outros, todos podem também se desorientar conjuntamente, e de acordo com Nietzsche em ABM 199, tornam-se “rebanhos de homens” (ABM 199, KSA 5, p. 119).

(3.) Para esclarecer ainda mais esta questão, ele utiliza a dicotomia obedecer/mandar (cf. WOTLING, 2010). Nietzsche a elucida sociologicamente: obediência seria, pelas razões mencionadas, “a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens”, e por isso mesmo surgiria, simultaneamente, uma “necessidade” de “comandantes” (*Befehlenden*), “pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas” (ABM 199, KSA 5, p. 119). Quem se encontra em uma situação sem orientação, recebendo-a de outro, assim o faz sem outra alternativa, isto é, como uma ordem, e quem pode dar orientação a outros em situações de necessidade, torna-se então um “líder”. Este possui então um poder sobre a situação, um poder que provém – nesta situação – de sua orientação superior, e esse poder não será considerado mau para aqueles que precisam de orientação, mas sim como útil e bem avaliado. Eles confiam nesse poder para não se perderem, no entanto, somente até o ponto em que podem novamente orientar a si mesmos²⁴.

(4.) Não é possível antes de qualquer coisa prever o que a investigação acerca do niilismo desencadeará. Apenas está claro que o mero encontrar sustentação uns nos outros não é suficiente. A preocupação e necessidade de Nietzsche se referem ao fato de que no fim “falem” “os que mandam e que são independentes” (ABM 199, KSA 5, p. 119), de que eles “se ausentem, malogrem, se degenerem” (ABM 203, KSA 5, p. 127), que utilizem seu poder de maneira equivocada. Pois são precisamente as sociedades democráticas, aquelas que suspeitam do poder em geral como algo mau²⁵, as que precisam de direcionamento e que, no entanto, quase não possuem critérios para isso.²⁶

(5.) Elas não necessitam, contudo, de *um* líder para todos os assuntos, mas sim de personalidades com liderança (‘leaders’ como se pode dizer em inglês) completamente

²⁴ Em HH I 164 Nietzsche pesou o “perigo e o benefício do culto ao gênio” e preveniu quanto a “superstição relativa ao gênio”. Também consta o argumento de que “resulta alguma vantagem para os crentes, na medida em que estes, por sua subordinação incondicional aos grandes espíritos, proporcionam a seu próprio espírito, *durante o desenvolvimento*, a melhor escola e disciplina (HH I 164, KSA 2, p.154; grifo nosso).

²⁵ Cf. Burckhardt 1982, p. 239 e p. 260. Para o contexto histórico da frase de Burckhardt, na verdade uma citação de Friedrich Christoph Schlosser, cf. Gerhardt 1996, p. 71-76 e p. 104-111. – Entretanto, o poder despertaria nos “comandantes”, segundo Nietzsche em ABM 199, tamanha “má consciência” que eles precisariam “se iludir, para poder mandar: isto é, acreditar que também eles apenas obedecem”, “se posando de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas (dos ancestrais, da Constituição, do direito, das leis ou inclusive de Deus), ou tomando emprestadas máximas-de-rebanho ao modo de pensar do rebanho, aparecendo como “primeiros servidores do povo” ou “instrumentos do bem comum” (ABM 199, KSA 5, p. 119 em diante). Sobre este tema cf. Bobbio 2008, p. 283-289.

²⁶ Este ponto de vista teria de, segundo Ulmer, “ser incondicionalmente mantido”: “Pois é cada vez mais perceptível que isto falta àqueles que estão em condições de liderar a sociedade atual e de fazer justiça à situação internacional” (Ulmer 1962, p. 72).

diferentes para assuntos completamente diversos, e isto tudo apenas de forma transitória. Nietzsche falou de “líderes” no plural, ele insistiu desde o início na competição entre personalidades com liderança (CP 5, KSA 1, pp. 783-796, sobretudo p. 789), e é exatamente a democracia que organiza essa competição entre tais tipos de personalidades²⁷.

Mas por que estes líderes ou personalidades de liderança deveriam ser filósofos? No sentido nietzscheano, é possível tirar as mesmas conclusões que ele tirou em relação a seu Zaratustra²⁸: se a filosofia ocultou o niilismo durante milênios desde Platão, ela deve poder revelá-lo e “impor caminhos *novos* à vontade de milênios” (ABM 203, KSA 5, p. 126). A filosofia poderia ser então apenas uma orientação superior. Ela teria que (1.) ter um maior panorama, (2.) capacitar para a ação e (3.) ser capaz de realizar autocrítica. Desta forma poderia também, no que se refere ao niilismo, dar orientação também a outros – tão logo ela o queira.

Nietzsche mostra justamente isso no sexto capítulo “Nós, eruditos”, partindo pois dos próprios eruditos e cientistas, tal como ele mesmo também havia sido²⁹. Ele começa se referindo à “inversão hierárquica [] entre ciência e filosofia” (ABM 204, KSA 5, p. 129), que se instituiu em sua época e perdura até os dias atuais. Somente com auxílio da ciência o filósofo poderia conquistar um “panorama” (ABM 205, KSA 5, p. 132) acerca da situação de sua época. Contudo, por meio do aperfeiçoamento nas ciências ele também poderia perdê-lo, e não mais chegar a ter um “juízo global de valor” (ABM 205, KSA 5, p. 132)³⁰. Sua orientação se torna superior somente quando consegue utilizar a ciência justamente como “ferramenta” para o esclarecimento das condições da orientação (cf. JASPERS, 1932). Mas com a “renúncia e despersonalização” que a ciência pressupõe, e com a “abnegação” à serviço da verdade (ABM 207, KSA 5, p.135; cf. GC 345) que se converteu em moral aos “homens de ciência e eruditos ideais” (ABM 205, KSA 5, p. 133), eles mesmos se oferecem como tal instrumento. Com uma brutal e decidida clareza, Nietzsche contrapõe ao cientista que é “a

²⁷ A jovem pesquisa Nietzsche anglo-americana pôde, em um acalorado debate, obter muito de Nietzsche neste sentido. Cf. o texto de Siemens/Roodt 2008 várias vezes citado e prestigiado.

²⁸ “Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*” (EH Por que sou um destino 3, KSA 6, p. 367).

²⁹ Lampert considera o título irônico (cf. Lampert 2001, p. 178 e p. 180), Acampora/Ansell-Pearson o chamam de “intrigante” (Acampora/Ansell-Pearson 2011, p. 132): Nietzsche estaria falando a partir de suas próprias experiências como erudito.

³⁰ “O edifício das ciências atingiu altura e dimensão tremendas, e com isso cresceu também a probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e “especializar” em algum ponto: de modo que jamais alcança a sua altura, a partir de onde seu olhar abrange tudo em torno e abaixo” (ABM 205, KSA 5, p. 132).

mais sublime espécie de escravo”, justamente o filósofo entendido como o “déspota e disciplinador cesáreo da cultura” (ABM 207, KSA 5, p. 136)³¹.

Trata-se de uma espécie de “valoração” (ABM 2, KSA 5, S. 16), a inversão de oposição de valor de sua época. No entanto, Nietzsche não a mantém apenas no campo da contraposição, ele a gradualiza. Ele diferencia, na passagem dos cientistas aos “*autênticos filósofos*” (ABM 211, KSA 5, p. 145), quatro tipos e estágios para quem se orienta.

(1.) Os céticos fracos, que sempre estão dispostos a questionar todos os valores sem serem capazes de novas decisões valorativas – para tal Nietzsche estabelece o diagnóstico de “paralisia da vontade” (JGB 208, KSA 5, p. 138);

(2.) O forte “ceticismo da virilidade temerária”, que permanece capaz de julgar, decidir e agir diante de toda derradeira falta de fundamento dos juízos – Frederico, o Grande, o teria em vista – e os “grandes filólogos e historiadores-críticos alemães” teriam vivido de acordo com ele (ABM 209, KSA 5, p. 141);

(3.) Os “críticos” dentre os filósofos, que já pressupõe “medidas de valor” para suas críticas e também de acordo com tais medidas fazem metódicas críticas a si mesmos (ABM 210, KSA 5, p. 142) – aqui Nietzsche cita “o nobre modelo de Kant e Hegel” (ABM 211, KSA 5, p. 144)³²; e, por fim,

(4.) o mais alto estágio daqueles que *estabelecem* medidas de valores para si mesmos e *fornecem* orientação, os “*autênticos filósofos*” (ABM 211, KSA 5, p. 145)³³.

³¹ Em AS 171 ele havia o formulado de forma mais tímida. Lá ele escreveu: “Podemos designar os eruditos propriamente capazes e bem-sucedidos como “empregados”, em suma” (AS 171, KSA 2, p. 624 em diante). Eles “existem pela ciência; mas há outras, mais raras, raramente bem-sucedidas e amadurecidas, “pelas quais a ciência existe” — ao menos assim lhes parece —: pessoas muitas vezes desagradáveis, presunçosas, teimosas, mas quase sempre fascinantes até certo ponto. [...] utilizam-se do que foi trabalhado e assegurado por aqueles, com certa principesca naturalidade e parcos elogios: como se aqueles fizessem parte de uma mais baixa espécie de seres” (AS 171, KSA 2, p. 625). Nietzsche formula já neste aforismo a oposição entre “trabalhadores do espírito” e os “*filósofos*” (AS 171, KSA 2, p. 626).

³² Cf. SE 7, KSA 1, p. 409-10: “Um erudito nunca pode tornar-se um filósofo; pois mesmo Kant não foi capaz disso, mas permaneceu até o fim, a despeito do ímpeto inato de seu gênio, como que em estado de crisálida. Quem acredita que com esta palavra sou injusto com Kant não sabe o que é um filósofo, ou seja, não somente um grande pensador, mas também um homem efetivo; e quando, alguma vez, de um erudito se fez um homem efetivo? Quem deixa que se interponham, entre si e as coisas, conceitos, opiniões, passados, livros, quem, portanto, no sentido mais amplo, nasceu para a história, nunca verá as coisas pela primeira vez e nunca será ele próprio uma tal coisa vista pela primeira vez; mas no filósofo essas duas coisas fazem parte uma da outra, porque ele tem de retirar de si a maior parte do ensinamento e porque ele serve para si mesmo de imagem e abreviatura do mundo inteiro”.

³³ Com relação ao sentido de “dar” cf. GC 301 do quarto livro de GC de 1882. Aqui Nietzsche parte do princípio de que “os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando” (GC 301, KSA 3, p.539). Eles seriam, sem perceber direito, “[os] próprio[s] e também o[s] verdadeiro[s] e incessante[s] autore[s] da vida”, “que de fato continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações”. O “poema” se tornaria então “pelos chamados homens práticos [...], permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. Desta forma nasceria primeiramente “o mundo que tem *algum interesse para o ser humano*”, e cada vez mais homens que vêm, ouvem e pensam seriam

Tudo isso pode ser feito, como mostram os exemplos, por diferentes pessoas, entretanto se tratam ainda, como Nietzsche acrescenta, de “estágios” da “educação” do “verdadeiro filósofo” (ABM 211, KSA 5, p. 144), que é, como no próprio caso de Nietzsche, acima de tudo uma educação de si³⁴. Uns terão de “permanecer” (ABM 211, KSA 5, p. 144) nos estágios anteriores, outros nos estágios finais. Também os “*autênticos filósofos*” (ABM 211, KSA 5, p. 145) têm, desta forma, que exercer um trabalho filosófico. O trabalho segue um programa dado de antemão, que é executado, sem que este seja questionado, obedecendo, portanto, nas palavras de Nietzsche, a “ordens”. Ele pressupõe que tais programas de ordem sejam criados³⁵. Quem, no entanto, deseja criar programas utilizáveis, deve poder também trabalhar de acordo com eles; quem deseja traçar a orientação, deve também conhecer suas condições.

Deste modo se determina a “grandeza” da “tarefa soberana e [d]a soberania da filosofia” (ABM 204, KSA 5, p. 131). Em *Além de Bem e Mal* isso não é tão claro, já no livro quinto d’*A Gaia Ciência* (cf. STEGMAIER 2012, p. 169-171) Nietzsche atribui ao termo ‘grande’, além do sentido (1.) quantitativo (mais do que outros) e (2.) qualitativo (mais significativo que outros), um sentido (3.) dialético: assim é grande aquilo que se relaciona com em seu oposto e por meio deste pode se elevar. Desta forma, a “*grande saúde*” se torna mais robusta por meio da doença da qual se convalesce; a “*grande seriedade*” do filosofar obtém novas alternativas de orientação por meio da jovialidade (*Fröhlichkeit*) que a ciência nega (GC 382, KSA 3, p. 635-6); a “grande decisão” decide para além dos critérios de decisão e torna, desta forma, “a vontade novamente livre” (GM II 24, KSA 5, p. 336), e assim por diante. Assim, de acordo com Nietzsche, a filosofia eleva sua hierarquia na medida em que

os “doadores e ofertadores” (GC 301, KSA 3, p. 542). O ato de dar pode ocorrer, com efeito, de forma não intencional, a ‘vontade de poder’ pode permanecer oculta aos ‘doadores’, ‘ofertadores’ e ‘criadores’ e a nova orientação pode ser reconhecida apenas em um retrospecto bastante tardio para então poder ser atribuída a alguém.

³⁴ Nietzsche fala aqui reconhecidamente de si mesmo, e cita os “trabalhos” com os quais ele se ocupou, sobretudo em seus primeiros livros aforismáticos: “talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “espírito livre” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão” (ABM 211, KSA 5, p. 144).

³⁵ Cf. FP 1885, 34[195], KSA 11, p. 486-7. (“A última coisa que se torna clara aos filósofos: eles não devem mais apenas se presentear com os conceitos, não apenas os purificar e clarear, mas sim serem os primeiros a fazê-los, criá-los, apresentá-los e a convencer acerca deles), e FP 1887, 9[48], KSA 12, p. 359 (“a verificação do que é ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’, a verificação mesma de fatos é fundamentalmente diferente do compor, do construir, do moldar, do arrebatá-lo, do querer criativo que jaz na essência da filosofia. **Atribuir um sentido** – sempre restará incondicionalmente essa tarefa, supondo que nenhum sentido está ali atribuído”), mas também A 552 (“com toda realização essencial não temos outro vínculo senão o da gravidez, e deveríamos lançar ao vento a presunçosa conversa de “querer” e “fazer”!; A 552, KSA 3, p. 322-3).

converte as ciências – que contestam sua primazia – como “ferramentas”, tornando-se grande³⁶.

Com o conceito de “legislador” em ABM 211, Nietzsche passa de uma linguagem militar para uma linguagem jurídica: se uma ordem é dada de indivíduo para indivíduo em relação a ações individuais, do mesmo modo a lei de uma sociedade no seu todo de uma legitimada instância o faz para modos de agir comuns. Uma ordem ordena, uma lei legitima. A filosofia se tornaria então uma lei onde ela, como instância autorizada, legitima modos de agir e, para além disso, ordena de modo particular. Que “leis” ela poderia “fornecer” ou “criar”? Uma lei jurídica fundamental, como a constituição de uma sociedade? Uma legitimação de tal lei fundamental, ou determinadas leis positivas? Uma lei moral no sentido de Kant ou uma legitimação moral da lei? Ou, para além do direito e da moral, uma constituição fundamental da orientação humana? A última parecia a Nietzsche estar mais próxima: uma sustentação em meio à falta de sustentação, de modo que se poderia, sem escondê-la, conviver com ela a partir da própria força. Mas o que autorizaria a filosofia a exercer o papel de instância de legitimação? Ao final do capítulo sexto Nietzsche fala em “direito à filosofia – no sentido mais amplo”. Ele justifica esse direito com o “cultivo” “do filósofo” através de “muitas gerações” (ABM 213, KSA 5, p. 148). Se este cultivo não se refere a um processo biológico³⁷, que direito então seria este³⁸?

4. O direito da filosofia na atualidade

Nietzsche reivindicou a maior exigência com relação à filosofia desde os gregos antigos, associando-a novamente ao mais elevado *pathos*. A reivindicação culmina no fato de que a filosofia daria para tudo um sentido ou delegaria sua função, sem ser função de outra

³⁶ Em ABM 213, nesse mesmo contexto, Nietzsche fala sobre “grandes responsabilidades” e “grande justiça” (ABM 213, KSA 5, p. 149). Em uma preparação para ABM 211, Nietzsche cita como exemplos de “legisladores do futuro” (FP 1884, 26[407], KSA 11, p. 258) Platão e Maomé – que, contudo, pressupõem respectivamente um ‘em-si’ que estaria para ser descoberto e um Deus que se revela. Os novos “legisladores” precisam lidar com isso a partir da própria responsabilidade – fornecendo, por sua vez, leis para uma tal responsabilidade.

³⁷ Sobre isso comparar ABM 213 (“Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada”; ABM 213, KSA 5, p. 148) com FP 1881, 15[17], KSA 9, p. 642 (“Eu também vivo em meio àquilo que movia Zaratustra, Moisés, Maomé, Jesus, Platão, Brutus, Spinoza, Mirabeau, e em alguns aspectos, já me vem pronto à primeira luz do dia, aquilo que como embrião precisaria de alguns milênios”). Por isso não se tratam de vantagens biológicas ou antropológicas.

³⁸ De acordo com Lampert este seria devido à natureza (“nature”; Lampert 2001, p. 206). Acampora/Ansell-Pearson 2011, p. 145, contestaram isto dizendo que Nietzsche não aceitou direito natural algum. Estes, por sua vez, não se perguntam de onde este direito deve surgir ou o que legitima esse direito aos filósofos.

coisa³⁹. Desde a morte de Heidegger, que por sua vez também insistiu na primazia da filosofia sobre as ciências (“a ciência não pensa”; HEIDEGGER, 1954, p. 4), tem-se retirado de geração em geração a exigência e o *pathos* da filosofia, e da mesma forma, porém, tem-se inquietado cada vez menos com o problema do niilismo⁴⁰. Ninguém que atualmente queira ser levado a sério deseja cultivar a humanidade, e de qualquer forma não através da filosofia, e ninguém parece esperar por filósofos “legisladores” e que “comandam”. Ao invés disso, deseja-se cientificizar o máximo a filosofia e limitá-la a uma função de análise e fundamentação. A “tarefa” que Nietzsche atribui à filosofia parece consumadamente ultrapassada. Pode-se ou deve-se então tomar como perdidas as esperanças de Nietzsche em relação à filosofia na atualidade?

³⁹ Cf. a característica de Nietzsche de uma “boa e sã aristocracia” em ABM 258: “O essencial em uma aristocracia boa e sã, porém, é que *não* se sinta como função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu *sentido* e suprema justificativa – que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos. Sua fé fundamental tem de ser que a sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser* superior”. (ABM 258, KSA 5, p. 206). Aqui é simples reconhecer o modo como Nietzsche coloca a filosofia em relação às ciências.

⁴⁰ Sloterdijk 2008 também incluiu Heidegger no tradicional projeto de um “cultivo do homem” na filosofia europeia – como último a fazê-lo. – Rorty 2008, que tomava como mais ninguém tal tarefa da filosofia como um tema de vida, requereu expressamente no capítulo “grandeza, profundidade e finitude” que a filosofia deveria abdicar de toda grandeza de reivindicações universalistas que ela conduziria em um “patamar espiritual” insustentável e das “mais profundas e românticas profundezas da alma humana” (Rorty 2008, p. 144). Ao invés disso, deveria permanecer em solo pragmático – e promover a democracia. Seria necessário largar mão de tal “slogan publicitário” (Rorty 2008, p. 157) e principalmente da ideia de que “haveria uma capacidade específica chamada ‘filosofar’”, que possuiria um papel específico na cultura (Rorty 2008, p.155). Tão logo esta capacidade possuísse um papel, ela seria um “gênero intermediário” entre a religião e a literatura, no qual, entretanto, os intelectuais se orientariam (Rorty 2008, p. 160-185). E Nietzsche teria sido um desses, ainda afundado em um anti-platonismo, que teria se colocado contra o platonismo e seu dogma de uma razão universal e contra a (não tão bem delimitada) “revolta romântica” (Rorty 2008, p. 153). Desta forma, Rorty pode tomá-lo como exemplo para seus próprios modelos de pragmatistas americanos e de revisionistas pragmáticos da filosofia analítica. Ele teria reorientado a composição criadora de mundo da filosofia fixada em verdades e, com isso, teria “escrito sempre a melhor composição poética” comparativamente a Platão. No entanto, Rorty não só ignora o *pathos* de Nietzsche; Nietzsche, por sua vez, não teria como ser considerado, no que se refere a todas as alturas e profundezas, o solo esquecido do pragmatismo para o qual Rorty desejaria trazer de volta a filosofia. Se ele escreve em um apontamento de 1884: “O despedaçamento, ou seja, a incerteza é própria deste tempo: nada permanece sobre bases firmes e crenças sólidas: se vive o amanhã, pois o depois de amanhã é duvidoso”, é possível que isto vá de encontro com o pragmatismo de Rorty. Porém, ele então continua: “Tudo é escorregadio e perigoso em nosso caminho, e também o gelo que nos sustenta se tornou tão fino: nós todos sentimos o quente e estranho sopro do vento do degelo – aonde ainda iremos, logo ninguém mais poderá ir” (FP 1884, 25[9], KSA 11, p. 12; sobre a metáfora do vento do degelo de Nietzsche cf. Stegmaier 2012, p. 546–551). Para Nietzsche, o niilismo, sobre o qual Rorty não fala, mas que todavia está por trás de seu relativismo e de seu politeísmo, parece exigir *mais* filosofia com alturas mais altas e profundezas mais profundas, e não *o contrário*, mesmo que o filósofo não deseje levar o niilismo a cabo com uma “verdade redentora” (Rorty 2008, p. 161). Rorty acreditou em argumentos redentores que se fariam igualmente plausíveis para cada indivíduo (cf. Rorty 2008, p. 182), mas não para Nietzsche. Harbermas, que conhecia bem Rorty, também descreveu Nietzsche como “marcado por um certo *pathos*, visto que a deflação de conceitos mais sublimes e o desprezo podem possuir inteiramente seu próprio *pathos*”, e como sendo de uma crença ou esperança que ele mesmo – e Nietzsche – compartilhava: “visões de mundo fundamentais estruturam formas de vida” (Habermas 2011, p. 28-29).

Talvez não. Em primeiro lugar, Nietzsche rompeu deliberadamente sua seriedade *pathetica* por meio da leveza na forma literária. A jovial tonalidade na qual ele harmonizou seus livros contribui para a existência de: sempre novas surpresas com seu pensamento, de sua prontidão para recorrentemente questionar as próprias diferenças, de sua arte do perspectivismo, da distância e ironia para consigo mesmo. Desta forma, o leitor – e talvez ainda mais a leitora – de Nietzsche pode observar tal *pathos*, sem precisar compartilhar do mesmo⁴¹. Nietzsche apresenta suas exigências para com a filosofia como *suas* exigências, mas ao mesmo tempo não as reivindica para consigo mesmo, e em todo caso não em *Além de Bem e Mal* e n’*A Gaia Ciência*. Mas então com que direito ele reivindica tais exigências então – para a filosofia?

Em “Direito à filosofia” (*Du droit à la philosophie*), Jaques Derrida fornece interessantes referências no que se refere à pergunta: que lugar instituições de pesquisa e ensino de filosofia possuem ou deveriam possuir no Estado (cf. DERRIDA 2003[1990]). Sabe-se que Derrida sempre esteve muito próximo a Nietzsche, no entanto, neste ponto em particular ele o evitou. Ao invés disso, neste contexto ele discute primariamente com Kant e Hegel, e por vezes com Heidegger. Mesmo para Derrida parece haver algo de estranho no que se refere às reivindicações exageradas de Nietzsche com relação à filosofia e, porém, aproximou-se também nesse ponto de Nietzsche. Ele evidencia o modo como Kant estabeleceu, em sua *Crítica da Razão Pura*, um tribunal de última instância (*tribunal de dernière instance*) – tal como consistiu *de facto* aquele tribunal – no qual a razão como única juíza deveria também ser a juíza de si mesma e, simultaneamente, convoca os leitores deste mesmo livro para serem juízes (cf. KANT, KrV, Prólogo A XXI), juízes portanto do autor Kant.

Nietzsche permaneceu exatamente neste contexto. A filosofia, tal como ele escreveu ao final da sua extemporânea *Schopenhauer como Educador*, teria de ser completamente independente de instituições estatais, ela mesma representaria um “tribunal mais elevado”, e este tribunal seria então composto por um único indivíduo, Schopenhauer, “como o juiz da assim denominada cultura que o rodeava.” (SE 8, KSA 1, p. 425). Nietzsche legitimou então Schopenhauer como juiz de todo o restante, e um filósofo como Kant – que delimitou como nenhum outro a função da filosofia de forma tão precisa, honesta e humilde – autoriza a si mesmo como mais alto tribunal da razão, toma ou fornece para si, segundo Derrida, o “privilégio” de dar sua ordem, seu sentido ou sua função a todo o restante, um privilégio que

⁴¹ Não se vê algo parecido em Heidegger.

agora Derrida, por sua vez, deseja utilizar para legitimar de uma nova maneira as instituições do Estado de apoio à filosofia. A filosofia, portanto, não se limita a ciência. Os filósofos também não teriam que estudar a cadeira de filosofia como disciplina para obter tais autorizações, privilégios e legitimações, não teriam de ter seu filosofar disciplinado por uma universidade e nem mesmo teriam que filosofar “cientificamente”, sem receber da ciência seus parâmetros de pesquisa, – Nietzsche não era um filósofo de disciplinas universitárias, Wittgenstein também não, etc. Os filósofos também não permitem que suas tarefas, temas e conteúdos sejam fornecidos ou prescritos; eles próprios determinam para si tais assuntos, mesmo sabendo que muitas outras coisas (interesses pessoais, instituições, culturas, épocas, etc.) podem tomar parte nestes assuntos.

Se agora na competição de filósofos e filósofas cada um pode determinar a seu modo as tarefas, temas e conteúdos da filosofia, esta como tal passa a não ter mais uma tarefa, tema ou conteúdo em si, e, de fato, toda filósofa e todo filósofo podem questionar a tarefa que outros estabeleceram para a filosofia, para *sua* filosofia, tal como a filosofia sempre questionou seus próprios pressupostos, podendo converter então a si mesmo em um problema. Cada filósofa, cada filósofo pode tornar-se (mais ou menos) novo, pelo fato de compreender a filosofia também de uma nova maneira. Se a filosofia, no entanto, abdica de um conceito essencialista e metafísico também de si mesma, o que resta então para diferenciá-la a não ser seu *pathos*, o *pathos* do próprio privilégio? Pois ao se contestar um direito que ela confere a si própria, contesta-se novamente esse direito a partir deste mesmo direito que é contestado.

Nietzsche descreveu o *pathos* de seu filosofar em imagens vívidas e reivindicou que esta descrição poderia também ser sua definição:

O céu cinzento da abstração atravessado por coriscos; a luz, forte o bastante para se verem as filigranas; os grandes problemas se dispondo à apreensão; o mundo abarcado com a vista, como de um monte. – Acabo de definir o *pathos* filosófico (CW 1, KSA 6, p. 14)

Na fórmula “*pathos da distância*” (ABM 257, KSA 5, p. 205), Nietzsche também utilizou “*pathos*” como conceito, e precisamente em relação à “elevação do tipo ‘homem’” que se tornaria concebível por meio de uma nova consciência da “hierarquia” dentre os homens – e dentre os filósofos. Nesta hierarquia, diferentes categorias teriam também diferentes conceitos de si e da hierarquia como um todo; a “distância” se encontra precisamente no fato de que ela não possui conceitos em comum para si mesma, para outros e para suas hierarquias. “*Pathos*” é o termo nietzscheano para expressar o fato de que todos os conceitos, quando tratados filosoficamente, têm de terminar no incompreensível, no que há de incompreensível no conceito, não para aniquilá-lo, mas ao contrário, para ainda o sustentar

quando seu significado se torne questionável. Em *Ecce homo*, Nietzsche chamou seu filosofar de “transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico”, reivindicando expressamente o “direito” de assim o “compreender” (EH, NT 3, KSA 6, S. 312). O “dionisíaco” é, por sua vez, outro conceito para a questionabilidade e decidibilidade das diferenciações de valor no interior da diferenciação de conceitos, ou seja: um conceito para o niilismo. O privilégio da filosofia repousa no fato de que ela conhece o niilismo, de que o ocultou por milênios e agora o revelou para o futuro; no fato de que ela trabalha com conceitos que fornecem sustentação à orientação, com a consciência de sua questionabilidade, decidibilidade e da incompreensibilidade desta decidibilidade, isto é, sua falta de fundamento, e de que ela *pode*, não obstante, trabalhar com tais conceitos.

Isto justifica o discurso acerca de “comandantes” e “legisladores”? Em seu *pathos*, a filosofia toma para si ou fornece para si o privilégio de fazer perguntas que ela não consegue responder, não apenas provisoriamente ou porque pode indicar que as perguntas não podem ser respondidas de modo algum. Devido ao fato de uma resposta poder sempre ser questionada, não só toda filosofia, mas também toda ciência termina em perguntas sem respostas e quando a ciência chega a tal ponto, diz-se que ela se torna “filosófica”. A filosofia tem em geral insistido e a história da ciência tem mostrado detalhadamente que teorias, métodos e estratégias legitimadoras também estão sujeitas a decisão. Uma vez que se decide, de um ou de outro modo, a respectiva decisão e/ou determinação torna-se lei, com a qual a ciência trabalha até chegar a outra. Caso a ciência assuma inquestionavelmente tais decisões de outros, estas atuam como ordens; caso a ciência as tenha tomado por si mesma, atuam como auto-obrigações e, como tal, são ordens do mesmo modo. Se, como Nietzsche enfatizou, a “vontade de sistema”, de uma construção teórica que pretexta estar baseada em um princípio dado de antemão, prova uma “falta de retidão” (CI Máximas e Flechas 26, KSA 6, p. 63), então o princípio que resta é da vontade de decisão sobre os princípios a partir da própria responsabilidade. É o *pathos* da própria decisão e as ciências, sobretudo a física (com Heisenberg) e a matemática (com Gödel), que tornaram claramente consciente no século XX a necessidade de tais decisões fundamentais. Convertendo-se tais decisões em ‘lei’, que elas tenham se convertido em ‘lei’, a filosofia – que a conheceu ou a criou – converteu-se em ‘legisladora’ sobre se a lei foi ou não percebida e reconhecida.⁴² Aos como sempre

⁴² Da mesma forma, para Heidegger a “frase de protesto”, princípio da lógica bivalente, era no sentido de Nietzsche uma “*ordem*” (Heidegger 1961, v. 1, p. 606-616) – mas que só foi reconhecida como tal, tendo sido pensada como alternativas lógicas. “Logo, a segurança da sobrevivência da vida humana consuma-se por meio de uma decisão sobre o que, de fato, deveria ser considerado ente e o que se chamaria de ser” (Heidegger 1961, v. 1, p. 609). O “ato fundamental” desta decisão seria uma “criação de perspectivas” (Heidegger 1961, v. 1, p.

conhecidos ou ocultos “legisladores” dessa espécie resta em última instância “o orgulhoso conhecimento do privilégio da *responsabilidade*” (GM II 2, KSA 5, p. 293) – também esta fórmula presente em *Para a Genealogia da Moral* pode ser lida como formulação do *pathos* filosófico. Nietzsche poderia com seu elevado *pathos*, que ele tornou visível como tal, ter tornado concretamente reconhecível o que efetivamente a filosofia é e continua a ser⁴³.

Mas por que então ter esperanças em relação à filosofia? Se os cientistas estiveram fixados à verdade, assim também os filósofos, que nesse aspecto possuem mais seriedade, pretendem atuar. Para isso, eles também se utilizam de um jogo de máscaras e, por vezes, estratégias de comunicação dificilmente perceptíveis, tal como Nietzsche deixou claro. Eles querem com isso chegar às noções, por exemplo, do valor e do não-valor da verdade, de modo

609). Nisto, o “ordenar (*Befehlen*) e compor (*Dichten*)” andariam juntos, e “compor” entendido aqui de modo tal que na presença de “fundamentos sem fundamento de um fundamento”, a “liberdade dá a si mesma a lei de sua essência (*Wesen*)” (Heidegger 1961, v. 1, p. 610-11). Isso corresponde, em uma formulação mais *pathetica*, ao que é dito de cima.

⁴³ Existem, portanto, conceitos filosóficos que se reuniram, se interligaram e se renovaram com base nas mais diversas experiências e interpretações da vida de milênios, cujos conceitos, segundo Robert Musil, a vida seria tão dependente “tal como a águia depende de suas asas” (Musil 1952, p. 458), sendo que o mesmo ocorre com filósofos. Nietzsche escolheu a águia como um dos animais mais nobres para Zarathustra, como símbolo para o *pathos* de se manter nas sublimes alturas da abstração e com um olhar aguçado sobre a vida cotidiana, sempre sobrevoando a espera de uma oportunidade para dilacerar, consumir e digerir a presa, embora, para isso, de tempos em tempos seja obrigada a pousar (cf. FP 1884, 28[14], KSA 11, p. 304). “Quem vê o abismo, mas com olhos de águia, quem com garras de águia *agarra* o abismo: esse é valente (Za IV Do homem superior 4, KSA 4, p. 358). A águia se eleva solitária em suas alturas, mas não sem rivais atrás de seu território e sua prole, desta forma, o faz como uma dentre outras vontades de poder. A águia foi tida como animal heráldico pelos ‘ricos’ (persas, egípcios, romano-germânicos, alemães, austríacos, russos, reinos napoleônicos, etc.), simbolizava o poderoso domínio da lei, *de uma* lei. Porém, Nietzsche também pôs a serpente ao lado de Zarathustra, que permanece sempre no solo, a não ser que a águia a carregue nas alturas. E por último o filósofo a leva a um leão, que ainda com mais frequência do que a águia foi utilizado como símbolo de estado, mas que, no caso de Zarathustra, se tratava de um leão risonho. – Sobre a sublimidade (ou a autoelevação) presente no *pathos* filosófico cf. Ansell-Pearson 2008 para o jovem Nietzsche e Ansell-Pearson 2010, parte IV. (“On the Sublimities of Philosophy”), p. 223-229, para as obras intermediárias. – Siemens 2008b diferencia tipos de legisladores filosóficos em Nietzsche (p. ex. Schopenhauer, Wagner, Zarathustra) e os analisa ao longo de sua obra. O que seria comum entre eles é que sempre teriam de ser legisladores de si mesmos: “Para Nietzsche, a legislação de si consiste em uma fonte de *orientação* assim como em um poder *unificador* da humanidade” (Siemens 2008b, p. 197). – Djurić 1989 expôs como do *pathos* da filosofia, que desde os gregos até Hegel foi um *pathos* do espanto e um *pathos* da verdade, o mero *pathos* fica em segundo plano na filosofia de Nietzsche, em cuja época havia a convicção “de que não temos a verdade” (FP 1880, 3[19], KSA 9, p. 52). Quando Nietzsche chamou, em um apontamento tardio, o “efeito” das vontades de poder umas sobre as outras de “um *pathos*”, que precederia a diferença entre ser e devir enquanto “o fato mais elementar, do qual unicamente resulta um devir, um efeito ...” (FP 1888, 14[79], KSA 13, p. 259), ele procurou, em termos de conteúdo, fazer do *pathos* a determinação fundamental de sua filosofia ou de seu filosofar. Djurić deixou em aberto o que isto significa para Nietzsche, para a filosofia e para a filosofia contemporânea especificamente. – Simon, que tinha, assim como Friedrich Kaulbach, declaradamente o objetivo de, “com o auxílio de Kant, considerar o estilo de Nietzsche a impressão do que é estridente e do irracional” (Simon 1992, p. 203), demonstrou que já em Kant, após as leis de uma natureza em si se tornarem questionáveis, o filósofo que as pondera teria de se tornar ele mesmo um “*legislador*” (Simon 1992, p. 206). Enquanto Kant ainda enxergava uma legitimidade universalmente válida da lógica, do direito e da natureza, Nietzsche, por sua vez, ampliou o processo de legislação filosófica para “um estabelecimento de novos conceitos fundamentais em prol de novas orientações” (Simon 1992, p. 216), isto significava para ele: a arte de transformar pensamentos em pensamentos dominantes: “a filosofia se torna arte na medida em que determinações são formuladas a partir dos próprios horizontes, de forma que estas se tornem fundamentalmente autoevidentes. A fonte da necessidade não está mais no ‘ser’, e também não está em leis universais da lógica, mas no estilo individual.” (Simon, 1992, p. 212).

a exercer influência *por meio destas noções*. Nietzsche acreditou visível e intensamente no poder de efeito das concepções filosóficas (cf. Conway 2008, p. 43). Do contrário ele não poderia ter esperado por uma das mais enternecedoras crises nas sociedades europeias por décadas e séculos, em decorrência da sua descoberta do niilismo, e também não poderia ter esperado por um pensamento como o do Eterno Retorno do Mesmo pudesse atuar como “cultivador”⁴⁴. Concepções filosóficas exercem influência, no entanto, apenas por meio de sua comunicação. Se e como elas atuam, isto depende do outro. Visto que Nietzsche não considerou suas intuições como ensináveis e compreensíveis de igual modo para todos, ele teve de deixar em aberto *como* elas causariam efeito, e nós sabemos nesse meio tempo, a pluralidade de efeito que de fato causaram.

Isso significa que Nietzsche tenha se tornado um “legislador”, pelo fato de que Nietzsche exerceu efeito com a imperscrutabilidade da sua intuição no niilismo, além do fato de que muitos livros foram escritos e muitas palestras foram dadas sobre o tema? Como isto poderia ser averiguado? E se as guerras mundiais e o genocídio do século XX tiverem sido efeitos desta intuição, como se poderia avaliar *isto*? Nietzsche introduziu logo no início do livro V d’A *Gaia Ciência*, que “O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, [...] é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado* (GC 343, KSA 3, p. 573), e ele intitula o aforismo “*O sentido da nossa jovialidade*”. Sua resposta a esse sentido é: trata-se da jovialidade de um intervalo de tempo até que a intuição tenha prevalecido, e este intervalo não se deixa determinar. Nietzsche não pôde saber se sua intuição prevaleceria, e se pudesse, como e de que forma atenuada, distorcida, deformada ela poderia prevalecer. Isso novamente sucumbiu, e Nietzsche sabia do “pavoroso domínio do acaso e do absurdo” (ABM 203, KSA

⁴⁴ Nietzsche viu no anúncio da “doutrina do retorno” um ato de “legislação”, e ao mesmo tempo perguntou: “que sentido há em dar leis?” (FP 1883, 15[10], KSA 10, p. 481). Os apontamentos presentes neste e no próximo caderno, para os quais Siemens 2008b chama a atenção, mostram a complexidade com a qual Nietzsche pensava o “cultivo” e a “educação”. Cf. FP 1883, 15[19], KSA 10, p. 483. (“Leis como espinha dorsal – trabalhar e continuar a criar sobre ela”), FP 1883, 15[21], KSA 10, p. 485 (“Dominar? Que coisa detestável! Eu não quero forçar ninguém a meu tipo. Minha felicidade é a multiplicidade! / Problema! / Clamar pelo agon!”), FP 1883, 15[58], KSA 10, p. 494 (“Leis para legisladores”), FP 1883, 16[86], KSA 10, p. 530 (“Exigência: a nova lei deve ser concretizável – e da concretização devem crescer a superação e a lei mais elevada. Zarathustra possibilita a posição para a lei na medida em que ele suspende a ‘lei das leis’, a moral. / Lei como espinha dorsal. / trabalhar e criar sobre ela, na medida em que a executamos. Até o momento uma mentalidade de escravo frente à lei!”), FP 1883, 16[88], KSA 10, p. 531 (“Eu não darei ao outro os direitos que conquisei para mim: mas sim ele deve roubá-lo para si! Como eu – e pode tomá-los e arrancá-los de mim! Neste caso deve existir uma lei, que sai de mim, como se quisesse fazer tudo à minha imagem: para que o indivíduo se descubra em contradição consigo mesmo e se fortaleça.” – “Quem toma um direito para si, não o dará ao outro – mas sim será um antagonista, na medida em que o outro o toma: o amor do pai que o filho repugna. / O grande educador como a natureza: ele deve erguer obstáculos para que sejam superados”). Para Siemens este tipo de legislação permanece enigmático, em especial no que se refere a democracias, e o enigma seria o motivo de adiá-las para um futuro indeterminado.

5, p. 126). E assim ele sabia que pode-se apenas sempre manter a esperança em relação à filosofia, em relação ao efeito de um filosofar.

REFERÊNCIAS

Acampora, Christa Davis/Ansell-Pearson, Keith (2011): *Nietzsche's "Beyond Good and Evil". A Reader's Guide*. London, New York: continuum.

Ansell Pearson, Keith (2008): "Holding on to the Sublime": Nietzsche on Philosophy's Perception and Search for Greatness". In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, pp. 767–799.

Ansell Pearson, Keith (2010): "Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy: An Interpretation of Dawn". In: *Nietzsche-Studien* 39, pp. 201–232.

Bobbio, Paolo Diego (2008): "The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy". In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, pp. 269–296.

Burckhardt, Jacob (1982): *Über das Studium der Geschichte. Der Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“*. Auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hrsg. v. Peter Ganz. München: C.H. Beck.

Burnham, Douglas (2007): *Reading Nietzsche. An Analysis of „Beyond Good and Evil“*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Conway, Daniel (2008): „The Birth of State“. In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, pp. 38–67.

Derrida, Jacques (2003): *Du droit à la philosophie [1990]*. Paris: Galilée, pp. 9–108. Deutsch: *Privileg. Vom Recht auf Philosophie I*. Aus dem Frz. v. Markus Sedlaczek. Wien.

Djurić, Mihailo (1989): „Das philosophische Pathos“. In: *Nietzsche-Studien* 18, pp. 221–241.

Dries, Manuel (2008): „Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Thinking“. In: Manuel Dries (Hrsg.): *Nietzsche on Time and History*. Berlin, New York: De Gruyter, pp. 113–145.

Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin, New York: De Gruyter.

Habermas, Jürgen (2011): „... And to define America, her athletic democracy“. Im Andenken an Richard Rorty“. In: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe (Hrsg.): *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 25–37.

Heidegger, Martin (1954): *Was heißt Denken?*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen: Neske.

- Jaspers, Karl (1932): *Philosophie*. Bd. I: Philosophische Weltorientierung. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Lampert, Laurence (2001): *Nietzsche's Task. An Interpretation of „Beyond Good and Evil“*. New Haven, London: Yale University Press.
- Metzger, Jeffrey (Hrsg.) (2009): *Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future*. London, New York: continuum.
- Müller Farguell, Roger W. (1998): „Vorreden der Zukunft. Nietzsches Rhetorik einer kommenden Philosophie“. In: *Nietzsche-Studien* 27, pp. 283–299.
- Musil, Robert (1952): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hrsg. v. Adolf Frisé. Hamburg: Rowohlt.
- Nehamas, Alexander (1988): „Who Are „The Philosophers of the Future“? A Reading of Beyond Good and Evil“. In: Robert C. Solomon/Kathleen M. Higgins (Hrsg.): *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press, pp. 46–67.
- Ottmann, Henning (1999): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2., verbesserte und erweiterte Auflage. Berlin, New York: De Gruyter.
- Rorty, Richard (2008): *Philosophie als Kulturpolitik. Aus dem Amerik.* übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schärf, Christian (2008): „Das Gesetz der Philosophie, Nietzsches ‚Geschichte‘ und wir“. In: *Nietzscherforschung* 15, pp. 67–77.
- Siemens, Herman/Roodt, Vasti (Hrsg.) (2008): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Siemens, Herman (2008): „Yes, No, Maybe So ... Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and ‚Große Politik““. In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, pp. 231–268.
- Siemens, Herman W. (2008b): „Nietzsche and the Temporality of (Self-)Legislation“. In: Manuel Dries (Hrsg.): *Nietzsche on Time and History*. Berlin, New York: De Gruyter, pp. 191–210.
- Simon, Josef (1992): „Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche“. In: Volker Gerhardt/Norbert Herold (Hrsg.): *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 203–218.
- Skowron, Michael (2009): „Das Spiel der Gegensätze. Zu Nietzsches Begriff der Philosophie“. In: *Nietzscherforschung* 16, pp. 261–281.
- Sloterdijk, Peter (2008): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sommer, Andreas Urs (2007): „Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: Wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204–213)“. In: *Nietzscherforschung* 14, pp. 67–78.
- Southwell, Gareth (2009): *A Beginner's Guide to Nietzsche's „Beyond Good and Evil“*. Malden (USA), Oxford (UK): Wiley-Blackwell.

- Stegmaier, Werner (2008): *Philosophie der Orientierung*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2011): *Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Stegmaier, Werner (2012): *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2013): „Oh Mensch! Gieb Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Also sprach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien* 42, in Vorbereitung.
- Steilberg, Hays Alan (1996): *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950*. Berlin, New York: De Gruyter.
- van Tongeren, Paul J. M. (1999): *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- van Tongeren, Paul (2012): *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Uitgeverij Vanilt.
- Ulmer, Karl (1962): *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*. Bern, München: Francke.
- Ulmer, Karl (1983): „Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft. Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II“. In: *Nietzsche-Studien* 12, pp. 51–79.
- Wotling, Patrick (2008): „La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique“. In: *Nietzsche-Studien* 37, pp. 1–50.
- Wotling, Patrick (2010): „Befehlen und Gehorchen. La réalité comme jeu de commandement et d'obéissance selon Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien* 39, pp. 39–54.