



UNIRIO

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL**

MÁRIO JOSÉ DIAS

MEMÓRIA E POLÍTICA NOS CAMINHOS DE NIETZSCHE E ARENDT

**RIO DE JANEIRO
2013**

MÁRIO JOSÉ DIAS

MEMÓRIA E POLÍTICA NOS CAMINHOS DE NIETZSCHE E ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, linha de pesquisa “Memória, Subjetividade e Criação”, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, para obtenção de título de Doutor em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea

**Rio de Janeiro
2013**

MÁRIO JOSÉ DIAS

MEMÓRIA E POLÍTICA NOS CAMINHOS DE NIETZSCHE E ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Linha de Pesquisa “Memória, Subjetividade e Criação”, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, para obtenção de título de Doutor em Memória Social.

Defesa em: 27 de junho de 2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea – UNIRIO (Orientador)

Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias – UNIRIO

Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz – UNIRIO

Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco – UFRJ

Prof^a. Dr^a. Maria Helena Lisboa – UERJ

Ficha catalográfica

D541

Dias, Mário José.

Memória e política nos caminhos de Nietzsche e Arendt / Mário José Dias, 2013. 203 f. ; 30 cm

Orientador: Miguel Angel de Barrenechea.

Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

1. Ciência política - Filosofia. 2. Esquecimento. 3. Agonismo.
4. Violência - Filosofia. 5. Pólis. 6. Criação - Filosofia. 7. Memória - Aspectos sociais. I. Barrenechea, Miguel Angel de. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD – 320.01

Muitas pessoas especiais estão presentes neste momento: Vera, minha esposa, Airton, meu amado filho, minhas famílias e a constante saudade afirmadora de minha vida: minha mãe, Hilda, e meu sogro, José Wanderley. A dedicatória é para vocês, sem dúvida! No entanto, gostaria de trazer à memória um amigo, vítima da violência, Genésio Lawall Junior, assassinado em 18 de novembro de 2000 e também dois ex-combatentes de guerra, com os quais tive o prazer de conviver, para que seus nomes não sejam esquecidos: Sr. José Djalma (Bitt) e Paulo Cardoso.

AGRADECIMENTO AOS AFIRMADORES DA MINHA VIDA

Ao longo de todo este estudo, aprendi que o resultado de um trabalho nunca é solitário, pois ele sempre foi partilhado pela constante e insistente companhia dos outros. Mesmo nos momentos em que eu estava isolado, eles sempre estiveram lá comigo, compreendendo a ausência, cobrando a persistência em ir adiante e torcendo para que as ideias pudessem fluir naturalmente.

Minha esposa e meu filho, companheiros afirmadores de uma intensa e vibrante vida, que se uniram para não me permitirem desanimar frente ao cansaço, a fraqueza da dor e da solidão.

Minha grande e amada família, cujo valor é imenso e nas horas mais duras da vida se faz presente, cada um com suas diferenças se tornam plurais na defesa de uma herança fortalecida por uma matriarca, simples e generosa, que nos educou e nos lançou a um mundo cheio de desafios.

A minha segunda família que me acolheu como a um irmão e pôde partilhar comigo as alegrias, os sofrimentos da vida e a renovação das forças frente as nossas batalhas diárias.

A um grupo seletivo de amigos de longa data e batalha, Djalma, Cecília, João, Dalva, Gaúcho, Tânia, Ângela e Paulinho, cada um de vocês possuem um talento inestimável e singular com quem eu aprendo e valorizo minha vida.

Nestes anos na Unirio, aprendi com muitas pessoas que cruzaram meu caminho: Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias, por meio das nossas inúmeras conversas, o apoio recebido e o incentivo a ingressar no doutorado em Memória Social e procurar o Prof. Miguel Angel de Barrenechea, que de orientador passou a ser uma pessoa amiga e admirada pela forma como conduziu o meu amadurecimento intelectual e pela intensa e saudável preocupação no momento difícil por que passei em minha vida. Esta memória será de fato “gravada” e não será legada ao esquecimento, pois o valor afirmativo desta amizade faz pulsar a intensidade da vida e todos os laços que dela representam.

Não poderia deixar de agradecer ao companheirismo leal e afirmativo da Myriam e da Fátima e aos colegas do grupo de estudo da terça-feira que me ensinaram, de fato, o que é ser interdisciplinar, pois ao conhecer e ler cada projeto, percebi o verdadeiro significado do indivíduo singular nietzschiano e a riqueza da pluralidade como condição humana tão perseguida por Arendt.

Aos colegas e alunos do UNISAL, em especial ao Marcius Nahur pela leitura e disponibilidade em dialogar comigo as ideias desta tese, e do Arquivo Histórico de Resende que de maneira muito particular também se fizeram presentes.

A estes e a tantos outros afirmadores da vida que estiveram comigo nesta caminhada, meu muito obrigado.

“Se fecharem os poucos caminhos, mil trilhas nascerão. Muito tempo não dura a verdade, nestas margens estreitas demais, Deus criou o infinito para vida ser sempre mais.”

Cecília Vaz

RESUMO

A questão abordada nesta tese se refere ao campo teórico da memória social vinculada à problemática política, apresentada a partir do pensamento de dois filósofos: Nietzsche e Arendt. Embora estejam situados em contextos históricos distintos e, portanto, com interpretações diversas sobre o mundo, a vida, a política e a sociedade, é possível encontrar neles um ponto comum de análise e crítica à realidade contemporânea. A partir do estudo mais aprofundado das obras destes filósofos, principalmente “A genealogia da moral”, escrita por Nietzsche, em 1887, e “Origens do totalitarismo”, publicado por Arendt, em 1950, foi possível perceber que para além das diferenças e da riqueza singular de suas ideias, ambos partem de uma questão comum: a força exercida pelo esquecimento na relação do *entre* os homens. A tese defendida é a de que o esquecimento para Nietzsche tem a mesma função que o não esquecimento para Arendt, ou seja, exercer uma força entre a memória e a lembrança, capaz de gerar uma ação criadora e efetiva sobre a *pólis*. Com isso, os filósofos propõem, em perspectivas distintas, uma revisão do modelo político instaurado em seu tempo histórico, tendo como referência a *pólis* grega, aprofundando, especificamente, o espaço público agonístico, no qual era possível instaurar o debate, o confronto e, por vezes, o consenso. Constata-se que, uma vez destituído desse espaço agonístico, no qual as diferenças são expostas e o homem público aparece, ocorre o vazio do poder e, conseqüentemente, a instauração, pela violência, do totalitarismo. A violência, inaugural do jogo político no pensamento nietzschiano e desempenhando um papel instrumental para Arendt, é capaz de criar uma memória organizada. Esta, por sua vez, conduz os indivíduos a um esquecimento de si e a passividade momentânea diante dos assuntos políticos, o que, para ambos, representaria a anulação da ação competitiva, agonística e salutar, própria dos espaços públicos. Por fim, ao questionar as ideias políticas dominantes na modernidade (nacionalismo, burocratização, massificação, domínio despótico dos interesses econômicos), Nietzsche e Arendt se encontram diante da difícil tarefa de revisitar a história para encontrar nela uma nova perspectiva interpretativa das ações dos indivíduos diante do cenário de uma sociedade de consumo, na qual o econômico se interpõe à política, à liberdade e à criação.

Palavras-chave: Esquecimento. Agonismo. Violência. *Pólis*. Política. Criação.

ABSTRACT

MEMORY AND POLITICS IN THE PATHS OF NIETZSCHE AND ARENDT

The question addressed in this thesis refers to the theoretical field of social memory linked to politics problems, presented from the reflexions of two philosophers: Nietzsche and Arendt. Although they are located in different historical contexts and therefore have different interpretations about the world, life, politics and society, it is possible to find in them a common point of analysis and criticism of contemporary reality. From the further study of the writings of these philosophers, especially “Genealogy of morals”, written by Nietzsche, in 1887, and “The Origins of Totalitarianism”, published by Arendt, in 1950, it was possible to perceive that beyond the differences and natural wealth of their ideas, both start from a common issue: the force exerted by the forgetfulness in the relationship *between* the men. The argument is that forgetfulness to Nietzsche has the same function as not forgetfulness to Arendt, i.e., exert a force between memory and recollection, capable of generating a creative and effective action on the polis. Thus, philosophers propose, in different perspectives, a review of the political model established in its historical time, with reference to the Greek polis, deepening specifically the agonistic public space, in which it was possible to introduce the debate, the confrontation and sometimes the consensus. We corroborate that once dismissed this agonistic space, in which the differences are exposed and the public man appears, the void of power occurs and, consequently, the establishment of totalitarianism, by violence. Inaugural political game in Nietzsche's thought and playing an instrumental role for Arendt, violence is able to create an organized memory. This one, in turn, leads individuals to a self-forgetfulness and momentary passivity front of political affairs, which constitutes for both the annulment of competitive, agonistic and salutary action, own public spaces. Finally, arguing the dominant political ideas in modernity (nationalism, bureaucratization, massification, despotic domain of economic interests), Nietzsche and Arendt face the difficult task of revisiting the history to find in there a new interpretative perspective of the actions of individuals facing the scenario of a consumer society, in which economics stands among politics, freedom and creation.

Keywords: Forgetfulness. Agonism. Violence. *Polis*. Politics. Creation.

RESUMÉ

MEMOIRE ET POLITIQUE DANS LES PARCOURS DE NIETZSCHE ET ARENDT

La question abordée dans cette thèse fait référence au champ théorique de la mémoire sociale liée à la problématique politique, présentée à partir de la pensée de deux philosophes : Nietzsche et Arendt. Bien qu'ils soient situés dans des contextes historiques distincts et, alors, qu'ils aient des interprétations diverses sur le monde, la vie, la politique et la société, c'est possible de trouver entre eux un point commun d'analyse et critique de la réalité contemporaine. A partir de l'étude plus approfondie des œuvres de ces philosophes, surtout "La généalogie de la morale", écrite par Nietzsche, en 1887, et "Les origines du totalitarisme", publiée par Arendt, en 1950, il fut possible d'apercevoir que, au-delà des différences et de la richesse singulière de leurs idées, tous les deux partent d'une question commune : la force exercée par l'oubli dans la relation du *parmi* les hommes. La thèse soutenue est celle de que l'oubli pour Nietzsche a la même fonction que le non-oubli pour Arendt, soit exercer une force entre la mémoire et le souvenir, capable de générer une action créatrice et efficace sur la *polis*. Ainsi, les philosophes proposent, dans des perspectives distinctes, une révision du modèle politique instauré dans leur temps historique, ayant comme référence la polis grecque, en approfondant spécifiquement l'espace public agonistique, dans lequel était possible d'instaurer le débat, la confrontation et parfois le consensus. Nous remarquons qu'une fois destitué de cet espace agonistique, dans lequel les différences sont exposées et l'homme public apparaît, il se produit le vide du pouvoir et, par conséquent, l'instauration, par la violence, du totalitarisme. La violence, déclencheur de l'enjeu politique dans la pensée nietzschéenne et ayant un rôle instrumental pour Arendt, est capable de créer une mémoire organisée. Celle-ci, à son tour, conduit les individus à un oubli de soi et à la passivité momentanée en face des sujets politiques, ce qui, pour tous les deux, représenterait l'annulation de l'action concurrentielle, agonistique et salutaire, propre des espaces publics. Finalement, en mettant en question les idées politiques dominantes dans la modernité (nationalisme, bureaucratisation, massification, domination despotique des intérêts économiques), Nietzsche et Arendt se rencontrent face à la tâche difficile de revisiter l'histoire pour y trouver une nouvelle perspective interprétative des actions des individus en face du scénario d'une société de consommation, dans laquelle le champ économique s'interpose parmi la politique, la liberté et la création.

Mots-clés : Oubli. Agonisme. Violence. *Polis*. Politique. Création.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Para facilitar a leitura desta tese e uma possível busca às fontes, adotaram-se as seguintes abreviações das obras de Friedrich Nietzsche (seguidas, quando citadas, dos títulos correspondentes aos aforismos) e de Hannah Arendt:

Friedrich Nietzsche

ABM – Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro
AFZ – Assim falou Zaratrusta: um livro para todos e para ninguém
CI – Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo
Co. Int. – Considerações intempestivas
CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos
EP – *Écrits posthumes*
FF – Fragmentos finais
FP – Fragmentos póstumos
GC – A gaia ciência
GM – Genealogia da moral: uma polêmica
GP – A grande política: fragmentos
HDH, I – Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume I
HDH, II – Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II
II Co.Int. – Segunda consideração intempestiva
NT – O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo
VDM – A visão dionisíaca do mundo

Hannah Arendt

CH – A condição humana
Co. – Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios).
CR – Crises da república
DP – A dignidade da política: ensaios e conferências
EJ – Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal
EPF – Entre o passado e o futuro
HTS – Homens em tempos sombrios
OT – Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo
PP – A promessa da política
RJ – Responsabilidade e julgamento
SV – Sobre a violência
VE – A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A VISÃO NIETZSCHIANA DO JOGO DE FORÇAS: VONTADE DE POTÊNCIA, LIBERDADE E A GRANDE POLÍTICA	24
1.1 Contextualização histórica do século XIX	25
1.2 Nietzsche e a história	28
1.3 A presença de Dionísio e Apolo no jogo do esquecimento e da memória	33
1.3.1 <i>A vontade como intensidade de vida</i>	37
1.3.2 <i>A questão da memória e o “aprisionamento” da vontade</i>	42
1.3.3 <i>O pulsar da ação criativa e da liberdade</i>	45
1.4 A pequena política como conservação e proteção da memória	49
1.4.1 <i>A grande política como instauradora de novos valores</i>	54
1.4.2 <i>O modelo de Estado e a memória da política</i>	59
2 A VISÃO ARENDTIANA DO JOGO DE FORÇAS ENTRE O ESPAÇO PÚBLICO E PRIVADO	63
2.1 “Entre o passado e o futuro”, no percurso de Arendt	64
2.1.1 <i>O jogo de forças e o fluxo do movimento “Entre o passado e o futuro”</i>	67
2.1.2 <i>A ação do homem como ruptura da tradição</i>	71
2.1.3 <i>A memória da violência e o totalitarismo ideológico</i>	74
2.2 A condição da violência: espaço marcado e construtor de memória social	77
2.2.1 <i>A violência enquanto memória totalitária</i>	83
2.2.2 <i>O jogo de forças na esfera pública e privada</i>	87
2.3 A memória enquanto espaço social da singularidade e da pluralidade	90
3 OS INTERSTÍCIOS DA MEMÓRIA SOCIAL E SUAS INFLUÊNCIAS NA POLÍTICA	96
3.1 O agonístico da vontade de potência presente em “Das três metamorfoses”	100
3.1.1 <i>Uma releitura política “Das três metamorfoses” a partir de Arendt</i>	104
3.1.2 <i>A tríade arendtiana da condição humana e a perspectiva nietzschiana da vontade de potência</i>	110

3.2 O pensamento político e o corpo marcado pela violência	116
3.2.1 <i>O resgate do sentido da política: a diversidade e a valorização do corpo</i>	121
3.2.2 <i>O fluxo da memória como fronteira entre o ressentimento e a superação de si</i>	126
3.3 O novo agon e o sentido da nova política	133
3.3.1 <i>A perspectiva agonística da memória e a apropriação do espaço público</i>	137
3.3.2 <i>As fronteiras da violência como memória e do distanciamento trágico</i>	142
4 MEMÓRIA E POLÍTICA NOS CAMINHOS DE NIETZSCHE E ARENDT	153
4.1. O processo histórico e a construção política do Estado	154
4.1.1 <i>O entrelaçamento da memória e da política: a força do esquecimento</i>	158
4.1.2 <i>A proposta da grande política e o encontro arendtiano da democracia</i>	160
4.2 Nas fronteiras da política: o jogo presente na condição humana	168
4.2.1 <i>O espaço político/social do esquecimento</i>	172
4.2.2 <i>O novo agon da memória social: os novos campos de violência e o sentido da política</i>	177
CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
REFERÊNCIAS	191

INTRODUÇÃO

A questão da sociedade sempre foi um campo aberto a muitas interpretações e, portanto, às mais variadas conclusões. Pode-se afirmar que isso se deve, principalmente, ao fato de que não há um pensamento capaz de encontrar respostas que possam satisfazer a todas as necessidades humanas. Qualquer tentativa à homogeneização das ações gera efeitos totalitários que subordinam e fragilizam o homem. A história dos grandes movimentos políticos contribui para demonstrar o quão perniciosa é essa realidade.

Assim, pode-se recorrer sempre à origem histórica desses movimentos¹ para tentar encontrar as bases em que eles se sustentaram para organizar um arcabouço teórico que fosse capaz de controlar e convencer a sociedade da necessidade desses “modelos únicos”. O objetivo estaria pautado na garantia de que a partir da adoção desses modelos políticos seria possível alcançar a prosperidade e o avanço de toda a sociedade. Para se alcançar essa finalidade, era necessário anular as diferenças individuais em prol de um bem coletivo maior: a sobrevivência da própria sociedade. Essa tem sido uma proposta comum em que se pauta todo movimento revolucionário que visa instaurar-se na sociedade.

As respostas prontas e construídas, ao longo da tradição advinda da modernidade, incomodaram a dois filósofos em períodos distintos: Nietzsche, no final do século XIX, e Arendt, no século XX. O olhar crítico e, por vezes, cético de ambos à sociedade moderna fez com que parte significativa de suas obras estivesse baseada na crítica ao projeto da modernidade, centrado e sustentado pela tradição *metafísica*².

É possível perceber que, em perspectivas distintas, ambos os filósofos encontram argumentos sólidos para sua análise crítica a esse contexto histórico. Nietzsche, em sua obra “Genealogia da moral: uma polêmica”³ demonstra que a base da modernidade está construída e alicerçada sob uma moral que conduz, determina e fragiliza o homem e que esta era constantemente reforçada por uma memória que não permitia ao indivíduo singular o

¹ Essa origem se relaciona à obra de Platão “A República”, onde se encontra plenamente desenvolvida a primeira proposta política *utópica* no pensamento ocidental.

² Segundo afirma Odílio Alves Aguiar: “A atenção que Arendt dedicou à política a fez entender que a recuperação da sua dignidade exigia a ruptura e o desmantelamento da metafísica.” (**Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009, p. 57). Essa ideia é também corroborada por Giacoia Junior (Introdução. In: NIETZSCHE, F. **A grande política**. Campinas: UNICAMP, 2005. p. 1-20), assim como por Haar que sustenta: “*L'apparence nouvellement pensée, transfigurée par l'abolition de toutes les oppositions, ne se rapportera jamais à aucun fondement dernier, à aucun foyer central de l'interprétation, à aucun en-soi, mais renverra sans cesse à une autre apparence. Tout est masque.*” (HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. [S.l.]: Gallimard, 1993, p. 34).

³ NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. 10. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007c.

esquecimento criador. Arendt, por sua vez, admitindo o aprisionamento da memória a uma tradição construída sob essa matriz⁴, concentra, no entanto, sua crítica à modernidade em um dos seus resultados: o esquecimento da política. A base de sustentação desse argumento encontra-se em sua obra “Origens do totalitarismo”⁵, na qual demonstra que o uso da violência e a construção de um Estado burocrático representam a perda do espaço público, lugar privilegiado da política⁶. Era necessário, portanto, encontrar na lacuna “Entre o passado e o futuro”⁷ o elo perdido da tradição, não como um “recuperar conceitos e categorias antigas, ou ‘restaurar’ a tradição de alguma maneira, mas desconstruir e superar a reificação de uma tradição morta.”⁸

Percebe-se que para Nietzsche, a questão não estava centrada no debate sobre as origens da ação política, mas nos fundamentos de uma moral que enfraquece e torna o homem um *animal submisso*⁹ a uma norma advinda e justificada pela tradição. Por sua vez, Arendt, que testemunhou a ascensão de regimes totalitários do século XX, buscou um caminho que levasse o homem a pensar uma ação capaz de vencer a acomodação, principalmente aquela instaurada pelo terror.

Essas divergências interpretativas, que poderiam significar um colossal abismo teórico entre os dois pensadores, encontraram em Ansell-Pearson, na sua obra “Nietzsche como pensador político: uma introdução”¹⁰, um ponto de convergência em que se instaura a filosofia da ação arendtiana: o espaço de luta, o *agon* grego¹¹. Para esse intérprete, a crítica de ambos estava centrada num questionamento à subordinação da política a uma moral de vida contemplativa, herdada da tradição, o que limitaria a inserção ativa do indivíduo na sociedade. Ainda segundo o comentarista, tanto Nietzsche quanto Arendt procuram encontrar um elo no

⁴ Em sua obra “Entre o passado e o futuro”, Hannah Arendt, além de descrever o percurso histórico da formação da sociedade, analisa os elementos constitutivos da vida humana (liberdade, autoridade, educação, cultura e política). (**Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 3. reimp da 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005b).

⁵ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁶ Entre os diversos comentaristas de Arendt que partilham dessa ideia, pode-se citar, por exemplo, André Macedo Duarte (Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002) e Aguiar (2009).

⁷ ARENDT, 2005b.

⁸ PORCEL, Beatriz. Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 12.

⁹ Nietzsche (2007, p. 33 – GM, I, 11) afirma: “Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como ‘verdade’, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico...”

¹⁰ ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

¹¹ *Ibidem*, p. 47.

período clássico grego que serviria de ponto de partida para uma crítica ao modo como a classe burguesa conduzia a sociedade moderna. O agonismo¹² enquanto um espaço político de disputa, confronto e, por vezes, de consenso, faz surgir, para ambos os filósofos, a possibilidade inaugural de um novo começo, capaz de gerar uma vitalidade e um jogo de forças saudável à afirmação constante da vida.

Essa ação afirmativa da vida, como sendo uma renovação do *agon* grego, será objeto de análise desta tese no que tange à aproximação desses dois pensadores no que se refere, principalmente, à busca estética de Nietzsche e o sentido da política em Arendt¹³. Entre os comentadores de Arendt, Honig afirma que para a filósofa a política é sempre agonística e que não há espaço para homogeneização, pois isso contraria a pluralidade¹⁴, as diferenças¹⁵. Nessa mesma direção caminha Schrift, quando interpreta a posição de Nietzsche com relação ao *agon*, como um espaço aberto às disputas das diferenças, ao “saudável respeito pela competição”¹⁶.

Para Duarte¹⁷, tanto Nietzsche como Arendt consideram que a ação ocorre quando se é capaz de ir além dos critérios morais estabelecidos como parâmetros para pensar o certo e o errado, o bem e o mal e a necessidade de estabelecer novos valores para a sociedade. Embora se possa considerar a liberdade uma possibilidade que ocorre entre os homens, portanto na vida em sociedade, como pensou Arendt e, para Nietzsche, como uma possibilidade estética de construção de novos valores¹⁸, é possível encontrar seu ponto comum no *espaço público*,

¹² Ao longo desta tese será aprofundada a concepção de disputa política agonal a que se reportam Nietzsche e Arendt em suas obras, enfatizando, principalmente, o período homérico da *pólis* grega. A esta visão agonística da política, presente em ambos os autores, também foi motivo de análise de Adriana Delbó (Hannah Arendt leitora de Nietzsche: algumas considerações. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, v.14, p. 127-143, 2009).

¹³ É importante ressaltar que não se trata de um paralelismo entre ambos os filósofos, mas de considerar, em perspectivas de análises distintas, essa busca na origem da *pólis* grega como um resgate da ação estética de uma cultura livre, como entendia Nietzsche e, por outro lado, do sentido renovado da política, como pretendia Arendt.

¹⁴ HONIG, Bonnie. The politics of agonism: a critical response to “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action” by Dana R. Villa. **Political Theory**, v. 21, n. 3, p. 528-533, ago. 1993. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/191802>>. Acesso em: 2 maio 2011. p. 530.

¹⁵ Para Aguiar (2009, p. 44), a questão da eliminação da diferença, da alteridade é uma crítica contundente que Arendt faz ao racionalismo ocidental.

¹⁶ Alan Schrift apresenta um estudo sobre as apropriações teóricas da filosofia de Nietzsche e realça esse aspecto do *agon* grego como sendo uma necessidade vital para o espaço público, inclusive fazendo menção à comentadora de Arendt, Bonnie Honig, sobre essa aproximação. (A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 3-26, 1999, p. 14-15).

¹⁷ DUARTE, 2002.

¹⁸ Para efeitos de estudo sobre esse tema, recorreu-se, entre outros autores, a Miguel Angel de Barrenechea (**Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000) que aprofunda a dimensão estética da liberdade.

onde a luta se instaura contra os antigos valores que priorizam o temor e a covardia¹⁹.

O centro da crítica arendtiana estava na denúncia e no questionamento mais severo ao totalitarismo, que faria desaparecer no cenário da *pólis* a discussão e o debate político. Esta forma deturpada da ação política se constitui em um esquecimento intencional, provocado pelo regime totalitário, cujo objetivo era a perpetuação no poder. Servindo-se dos instrumentos de violência e da burocratização, esse regime aniquila o indivíduo e fragiliza as suas forças, constituindo-o, como afirmara Nietzsche, um *animal de rebanho*²⁰. Essa prática, no entender de Duarte, leva à abolição radical da liberdade humana de onde emergem todas as tiranias.

Já Francisco Ortega²¹ chama atenção para uma contrapartida a esse modelo totalitário: a dimensão da pluralidade como base de sustentação da teoria de ação arendtiana. Afirma o comentarista que para escapar dos ditames tirânicos, próprios de um regime totalitário, e para vencer o esquecimento imposto pela política, era necessário restabelecer o espaço público como lugar de encontro, de disputa, de ação, onde “os assuntos humanos, aparecem no momento em que ele é visto sob um aspecto particular e não na sua multiplicidade.”²² O espaço público, dessa forma, se efetiva em qualquer lugar; nesse ponto Ortega destaca a visão agonística que Arendt herdou do pensamento nietzschiano. A política passa a se constituir como um espaço de luta e também de criação e de experimentação²³.

É este o caminho desta tese: pensar a política como um *espaço agonístico* de construção das interações sociais, que permita responder as questões levantadas por Nietzsche e Arendt, respectivamente:

Se em toda política a questão é tornar suportável a vida para o maior número de pessoas, que esse maior número defina o que entende por vida suportável;

¹⁹ André de Macedo Duarte afirma que a base de sustentação dos argumentos construídos por Arendt sobre a crítica à modernidade recebeu influências também de Nietzsche que denuncia a aniquilação da liberdade das forças individuais em função de um projeto proposto pelos liberais, marxistas e hegelianos do século XIX. Para além da perspectiva teórica de Nietzsche que não se preocupou em sistematizar uma alternativa política para esses problemas, Arendt o fez. (Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do *amor mundi*. **From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte**. Blog, jan. 2003b).

²⁰ Nietzsche (ABM, 242) afirma: “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediorização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto – são sumamente adequadas as originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade.” (**Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a).

²¹ ORTEGA, F. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 24, n. 1, p. 225-236, jan./jul. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732001000100015>>. Acesso em: 30 set. 2011.

²² Ibidem, p. 227.

²³ Outros comentadores corroboram esse posicionamento, tais como Craig Clhoun e John Patrick McGowam, em sua obra “*Hannah Arendt e the meaning of politics*” (Minnesota: University Minnesota, 1997) e Dana Villa em sua obra “*Arendt and Heidegger: the fate of the political*” (New Jersey: Princeton, 1996).

se confiam que o seu intelecto achará também os meios certos para alcançar este fim, de que serve duvidar disso?²⁴

Será que a política tem algum sentido?²⁵

A aproximação teórica entre Nietzsche e Arendt, proposta nesta tese, encontra sua interface no campo da memória social²⁶. Nesse sentido a memória se constitui um campo de estudo, pois possibilita entender não apenas os mecanismos ligados à configuração de uma preservação cultural a que os povos estão submetidos por força da tradição política e econômica, mas também por representar uma construção social de padrões morais de comportamento²⁷. Afirma-se, com isso, que a questão da memória social atravessa a reflexão e a empreitada teórica de ambos os autores.

Entendendo que a sociedade é construída a partir de paradigmas e modelos construídos no passado e se tornam referência para o presente, é possível pensar na memória como sendo responsável pela formação de uma matriz para a consolidação de um povo-nação. A memória não só se dá na dimensão do social, como é também percebida e transmitida na e pela cultura, isto é, ultrapassa as configurações pontuais de determinados grupos e passa a ter um significado mais abrangente nos diversos segmentos de uma comunidade²⁸. Com isso, é

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo Cesar de Souza. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 214 (HDH, I, *Um olhar sobre o estado*, 438).

²⁵ Essa questão foi tema das conferências proferidas por Arendt entre os anos de 1946 a 1975 e reunidas sob o título “A dignidade da política”.

²⁶ Nietzsche, em “Genealogia da moral”, percorre esse caminho por onde se construirá sua peculiar visão da memória social. Concorda-se com Barrenechea, quando afirma que “a chave interpretativa nietzschiana consiste em mostrar que a memória é criada, gerada e imposta socialmente, e não uma condição *natural* desse animal tão singular.” (BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e a genealogia da moral social. In: DODEBEI, Vera; GONDAR, Jô. **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2005, p. 60).

²⁷ Autores como Francisco Ramos de Farias (Apresentação. In: FARIAS, Francisco Ramos (Org.). **Apontamentos em memória social**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 7-14), Maurice Halbwachs (**A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006), Pierre Nora (Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, dez. 1993) e Michael Pollak (Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992) abordaram sob diferentes óticas esse tema da memória. Segundo Jô Gondar, isso se deve ao caráter *polissêmico, transversal ou transdisciplinar* que o conceito gera por ser “produzido no entrecruzamento ou nos atravessamentos entre diferentes campos do saber.” (Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, Jô. **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2005, p. 13).

²⁸ O tema da cultura perpassa os escritos de Nietzsche e será tematizado ao longo desta tese. Para efeito de definição, Nietzsche (Co.Int. I, 1) afirma que “a cultura é antes de mais nada, uma unidade de estilo que se manifesta em todas as atividades de uma nação” e adverte “mas saber muito e ter aprendido muito não são nem um meio nem signo de cultura, mas combinam-se perfeitamente com o contrário da cultura, a barbárie, com a ausência de estilo ou com a mistura caótica de todos os estilos.” (**Considerações intempestivas**. Tradução de Lemos de Azevedo. Portugal: Presença, 1976, p. 11). Para Rosa Dias, a cultura descrita aqui pode ser dividida em três grupos: “a que tenha unidade de estilo, a arte que governa a vida e aquela que produza efeitos de grandeza.” (Metafísica do gênio nas extemporâneas de Nietzsche. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Orgs.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p. 181). O tema da cultura também aparecerá em Arendt (EPF, 2005, p. 250-251) quando, por exemplo, afirma: “A questão da cultura de massas desperta antes de mais nada, um outro problema mais fundamental, o do relacionamento altamente

possível aceitar a hipótese de que a memória social abrange um campo discursivo mais amplo: ela é política, aqui entendida como um jogo constante que ocorre na relação no *entre os homens*.

Ao tratar da memória em sua obra “Genealogia da moral: uma polêmica”, Nietzsche descreve o quão violenta ela se impôs ao indivíduo, utilizando-se dos instrumentos morais estabelecidos pela tradição que a eleva e enaltece em detrimento do esquecimento²⁹. A memória, nesse sentido, representa uma valorização da culpa e da expiação, sendo, portanto, contrária a toda e qualquer tentativa de uma ação espontânea que possa contrariar uma ordem social estabelecida. O passado, assim, precisa ser conservado a todo custo e o esquecimento, como quer a tradição, acaba por constituir uma fraqueza e não uma força, como afirma Nietzsche³⁰.

Por outro lado, é possível ver em Arendt que a memória se constitui na e pela tradição³¹, por isso mesmo pertence à história da humanidade e não deve ser esquecida. No entanto, esse “não esquecimento” só se aplica no campo da política, uma vez que ela foi sufocada pelas revoluções ocorridas a partir do século XVIII³². Procura-se, nesta tese, demonstrar que “este não esquecimento” é uma proposta relevante do pensamento político de Arendt, ao escrever “Origens do totalitarismo”, como um projeto que constitui uma força necessária para que o passado político, que fundou os estados totalitários, possa ser banido. A memória assume, nesse caso, uma ação *pró-ativa*, pois significa a elevação do homem contra qualquer forma de submissão a governo, Estado, ou nação. Nesse caso (o da política), o esquecimento seria um instrumento utilizado pelo poder totalitário para que os homens não se lembrassem das atrocidades realizadas no passado. O que se visa mostrar é que para Arendt não há uma memória que impeça o esquecimento, mas que existe um jogo constante de forças e uma necessidade de se criar permanentemente novos significados e valores para uma vida

problemático entre sociedade e cultura [...]. Nossa atenção recai sobre a cultura, ou melhor, sobre o que acontece à cultura sob as díspares condições da sociedade...”

²⁹ Alguns comentadores já se debruçaram sobre esse tema, entre eles, Maria Cristina Fernandes Ferraz (**Nove variações sobre temas nietzschianos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002) e Miguel Angel de Barrenechea (Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: BARREBECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação – Assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006).

³⁰ Para Nietzsche (2007, p. 48 – GM, II, 1), “esquecer é uma força, um sinal de saúde forte.”

³¹ Para Porcel (2012a, p. 52): “Arendt começa a tratar cada um de seus temas recuperando elementos da tradição ocidental, escavando nela como entre ruínas já que considera que existe algo que perdemos; este gesto de recuperar peças e partes do passado oferece à autora um critério com o qual medir as deficiências na esfera política e moderna e contemporânea.”

³² Em sua obra “Da revolução” (Tradução de Fernando Dídimo Vieira. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990), Arendt faz um minucioso estudo sobre as origens das Revoluções ocorridas no decorrer dos séculos XVIII-XIX. A autora compara as opções políticas adotadas nas revoluções francesa e norte-americana e conclui que essas revoluções alijaram do poder a participação popular e se centraram em mecanismos de violência e burocratização para construção do que se chamou Estado Democrático.

afirmativa.

Trata-se, nesta tese, de apresentar o esquecimento como uma força capaz de trafegar entre a memória e a lembrança que, do ponto de vista estético, como pretende Nietzsche, representaria a possibilidade criadora de novos valores, um despertar a “alma do artista” e, para Arendt, um não esquecimento, igualmente, criador de um sentido novo para a política.

Com isso, pode-se levantar as seguintes questões: no campo da política, enquanto espaço de criação e de renovação, qual o papel da memória e do esquecimento? Em “O nascimento da tragédia”, Nietzsche afirma que Apolo precisa de Dionísio e vice-versa³³: não seria esta luta e, ao mesmo tempo, um ponto de encontro entre a memória e o esquecimento³⁴, numa perspectiva semelhante sustentada por Arendt, em sua obra “Da condição humana”, quando trata da questão da política do *entre* os espaços públicos e privados?³⁵ Não seria este o novo espaço do *agon* grega, como resposta à crítica da modernidade?

Os possíveis desdobramentos derivados das questões levantadas estão, como se pretende demonstrar nesta tese, na construção e no repensar da proposta nietzschiana da *grande política*³⁶ como um ponto de distanciamento e proximidade à proposta feita por Arendt, quando questiona o esquecimento da política e as matrizes do Estado Moderno. Mesmo admitindo que Nietzsche proponha um estado aristocrático e ela uma nova forma de conceber a democracia, ambos os autores concordam que o homem é mais do que um *animal laborans*³⁷ e, por isso, não pode viver sob a tutela de um Estado uniforme e estático³⁸.

³³ Nietzsche (NT, 21) afirma: “Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral.” (**O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007d).

³⁴ A proposta aqui é pensar Apolo, como afirmou Nietzsche (op. cit., p. 37 – NT, 4), como uma “divindade ética que exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento”, como aquele que preserva a memória em contrapartida a Dionísio “que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da **embriaguez** [...] por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo autoesquecimento.” (Ibidem, p. 21 – NT, 1, grifo do autor). Nessa mesma obra “O nascimento da tragédia”, Nietzsche (op. cit., p. 38 – NT, 4) afirma: “O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no autoesquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos.” E conclui: “Apolo não podia viver sem Dionísio.”

³⁵ Afirma Hannah Arendt: “A intimidade do coração, ao contrário da intimidade da moradia privada, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, nem pode a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma ser localizada com a mesma certeza que o espaço público.” (**A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a, p. 48).

³⁶ A *grande política* não se constitui uma obra acabada de Nietzsche, mas aparece tanto em “Além do bem e do mal”, quanto no “*Ecce homo*”, mas principalmente em alguns escritos póstumos nos quais o autor começava por delinear um conceito para uma nova visão da política, desatrelada de uma concepção partidária, tema este que será abordado ao longo desta tese.

³⁷ Nesse sentido, em sua obra “Da condição humana” Arendt dedica um capítulo inteiro para analisar este *animal laborans* (CH, *Os instrumentos e o animal laborans*, 2005).

³⁸ Em sua obra “Humano, demasiado humano”, Nietzsche faz alusão a este “novo e velho conceito de governo” que se pode relacionar à questão da construção de uma memória social (HDH, I, *Novo e velho conceito de governo*, 450).

A dinâmica da memória, construída ao longo de toda a tradição, tornou possível o surgimento de uma *pequena política*, aquela da qual se vive e se alimenta a sociedade, sempre pronta a massificar e fragilizar o indivíduo, tal como um rebanho pronto para ouvir e obedecer a voz de seu pastor. Essa é a condição de vida gregária, ou seja, de uma necessidade natural que o homem tem em se reunir em bandos, onde é instigado a limitar-se a obedecer, como constata Nietzsche em sua obra “Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro”:

Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muito que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – **considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens**, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de *consciência formal* que diz: “você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo”, em suma, “você deve”.³⁹

Esta espécie de “cultura da obediência”, que acaba por constituir uma ação normativa com vista a instaurar um pretense ideal de convivência, pode também ser interpretada como a despotencialização do indivíduo, expondo-o à fragilidade em detrimento da força natural e neutralizando, assim, seus impulsos criativos, portanto tornando-o sempre um refém dos que mandam. Dessa mesma cultura nasce o sentimento do ressentido, daquele que sempre se sente culpado por não obedecer, por não fazer o que *precisa* ser feito, por carregar nos ombros o difícil fardo do mundo e não se permitir deixar-se levar pelo esquecimento⁴⁰.

Pode-se, então, admitir que o jogo de forças encontre seu campo de luta no palco de uma memória que impede o homem, diuturnamente, de não esquecer a sua condição de rebanho e que só se sairá vencedor quando se libertar desses grilhões e, enfim, descobrir que a liberdade é essa capacidade de transpor barreiras inerentes à sua vontade de potência⁴¹ que quer sempre intensificar e exprimir a força. É um lançar-se definitivamente à busca de sua autossuperação⁴², proposta por Nietzsche, e enfim, encontrar um novo sentido para a política,

³⁹ NIETZSCHE, 2010a, p. 185, grifo nosso, itálico do autor (ABM, 199).

⁴⁰ Ressentimento, esquecimento e culpa estão intimamente vinculados ao tema da memória como já afirmara Barrenechea (2005, p. 67).

⁴¹ Cabe esclarecer que essa expressão é bastante debatida entre os comentaristas e tradutores de Nietzsche, pois nos remete ao sentido da expressão “*Wille zur Macht*” que ao “pé da letra” significa “vontade de poder”. A questão, no entanto, é entender *poder*, que para a cultura brasileira está muito mais ligado a domínio, controle, submissão do outro a outrem... Seria por demais limitador para a compreensão da perspectiva de Nietzsche, que extrapola o simples campo do domínio e do controle e passa a ser “potencializado” pelo jogo de forças que está presente na própria dinâmica da vida. Por isso, optou-se por concordar com o grupo daqueles que traduziram por “vontade de potência”, entre eles, Scarlett Marton e Barrenechea. No decorrer da tese esta questão será aprofundada mais detalhadamente.

⁴² Esse sentido da autossuperação, que será tratado ao longo desta tese, está presente em muitas das obras de Nietzsche, principalmente em “Assim falou Zaratustra”, na qual o autor trata especificamente do *Superar a si mesmo*, quando afirma “Vê”, disse, “eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo.” (NIETZSCHE,

como pretende Arendt.

O objetivo nesta tese é, portanto, pensar a política como um fluxo de movimentos próprios da memória e a lembrança e, com isso, perceber as nuances presentes entre a *pequena política* e a *grande política*, como o novo *agonismo* moderno. Isso levaria a um resgate das potencialidades já existentes no indivíduo, valorizando a sua força plástica,⁴³ enquanto criação e dinâmica de alteridade capaz de construir a pluralidade – palco de onde a política se instaura para Arendt.

Para atingir esse objetivo e responder as questões levantadas, optou-se por dividir esta tese em quatro capítulos. Por uma opção metodológica, seguiu-se, por um lado, o caminho feito por Nietzsche em sua obra “Genealogia da moral: uma polêmica” e, por outro, a proposta de Arendt em “A condição humana”, iniciando sempre por tentar contextualizar esses autores em seu tempo histórico e a percepção de ambos no que se refere ao estudo da sociedade de sua época.

O primeiro capítulo inicia com um estudo introdutório sobre algumas características marcantes do século XIX, enfatizando, principalmente, o sentido e o conceito de história que vigorava no período em que viveu Nietzsche e a análise feita por ele no seu livro “Segunda consideração intempestiva: da utilidade e dos inconvenientes da história para vida”⁴⁴. Construído este cenário, partiu-se para uma análise sobre o sentido do jogo de forças, que se estabelece entre memória e esquecimento no indivíduo e na sociedade, agregando a este estudo a análise da obra nietzschiana “Genealogia da moral: uma polêmica”. Esse debate será importante para se chegar a esclarecer uma concepção de vontade capaz de determinar as proximidades entre memória, esquecimento, moral e política. Neste capítulo objetiva-se encontrar os pontos-chaves de uma leitura nietzschiana no que se refere à política e seus desdobramentos no campo discursivo da memória social.

Uma vez delineado esse caminho nietzschiano, o segundo capítulo reconstruirá a trajetória arendtiana, apresentando uma visão sumária do século XX; tomando como partida o contexto descrito pela autora em suas obras “Origens do totalitarismo”, “Entre o passado e o futuro”, “Eichmann em Jerusalém” e “Sobre a violência”. Busca-se, com isso, esclarecer o

Friedrich. **Assim falou Zarathustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a, p. 145 – AFZ).

⁴³ Essa “força plástica”, que será tematizada ao longo desta tese, aparece nos escritos de Nietzsche como sendo a expressão artística presente no homem e uma atividade afirmadora da vida em toda a sua intensidade, no qual não há nenhuma forma de controle social capaz de cercear esta sua manifestação estética. A “força plástica” é a própria vontade de potência, ou seja, o jogo de forças visceral na qual o esquecimento se faz presente como liberação da “alma do artista”.

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para vida. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

jogo de forças, centrado nos temas recorrentes nas obras de Arendt: totalitarismo, tradição, violência, o espaço público e privado. Nesse jogo de forças, há a presença de uma memória da violência, vinculada às práticas totalitárias de poder que submetem o homem e impõem relações de domínio e aniquilamento das diferenças, constituindo um espaço do não esquecimento da política. A violência empregada como um instrumental social de fortalecimento das instituições acaba por inibir a ação política, levando o homem a um esquecimento de suas forças criativas, restringindo-o a tornar-se um integrante anônimo e passivo de uma sociedade de massa⁴⁵. A análise feita por Arendt sobre a tradição, os atributos e instrumentos de poder, servirão de base para entender a dinâmica e a força dos movimentos políticos para instaurarem na sociedade uma memória organizada em favor do esquecimento das ações derivadas do totalitarismo e, conseqüentemente, a anulação do espaço público *agonístico*, de onde derivam o debate, o confronto e, momentaneamente, o consenso.

No terceiro capítulo serão analisadas e aprofundadas as possíveis interfaces existentes entre esses dois filósofos, no que se refere ao campo da memória e da política. Pretende-se, com isso, defender a tese de que há um interstício entre a memória social e suas influências no campo da política, presentes, de alguma forma, nos escritos de Nietzsche e Arendt. Para tanto, serão aprofundados a dinâmica e o jogo de forças presente na ação agonística, instaurada no *entre* os homens como um resgate da liberdade estética, defendida por Nietzsche, e a ressignificação do sentido da política. O objetivo é demonstrar que existe um fluxo de memória estabelecido no *entre* os homens tomados pelo ressentimento e, ao mesmo tempo, aptos para, primeiramente, *superar-se a si mesmos* e depois se lançar ao encontro dos outros homens singulares. No campo discursivo da memória social, o esquecimento se configura como um elo agonístico para ambos os autores, que embora desempenhando forças opostas, acabam por incluí-lo na intensa luta afirmativa de vida presente no indivíduo e ratificada pela sociedade.

As ideias fulcrais desta tese, que já foram apresentadas sumariamente, têm em comum admitir que há um constante jogo de forças acontecendo no próprio indivíduo que o impulsiona à afirmação da vida em toda a sua intensidade e que deve se manifestar na relação com a sociedade. Por isso, o último capítulo tem como objetivo, primeiramente, esclarecer a

⁴⁵ Esse conceito de sociedade de massa surgiu a partir da análise das estruturas industriais do século XIX, em que a rotina do trabalho condiciona e aprisiona a ação livre do homem. Nesse segundo capítulo se aprofundará tal conceito, uma vez que ele é tratado pela própria Arendt, em sua obra “Da condição humana”.

resposta arendtiana à condição humana voltada à vida ativa⁴⁶. Segundo, encontrar em Nietzsche um caminho que evidencie como o homem pode ultrapassar sua condição de animal de rebanho, carregado de excesso de memória, para adotar uma outra postura: a valorização da vida em toda a sua potencialidade criadora. Nietzsche e Arendt encontram no *animal de rebanho* e no *homem da massa*, aquele que tudo permite, aceita e age sem perceber a intencionalidade de uma política que o afasta do espaço público da *pólis*. Para transvalorar todos os valores, na perspectiva nietzschiana, ou se constituir o homem de ação, no entender de Arendt, é preciso instaurar o campo agonístico, provocado pelo (não) esquecimento, que encontra no movimento da *pólis* seu lugar privilegiado onde acontece o discurso, a disputa, o confronto e, por vezes, o consenso. Percorrido esse caminho, será possível pensar um novo *agon* moderno, que poderia agir ainda na atualidade, como uma resposta às indiferenças e à apatia política que se instaurou na contemporaneidade. Esse novo espaço público nascido, fortalecido e mantido pelas diferenças, se constituirá *no entre* de onde surgirá a pluralidade, isto é, um âmbito social onde se respeitem as singularidades, as peculiaridades de cada um de seus integrantes.

Em síntese, o que se busca é uma resposta às questões pertinentes à condição humana que estão no interior da própria vida social: o poder como força, impulso, potencialização das ações afirmativas da vida em toda a sua inteireza e o papel do esquecimento/memória na consolidação de uma política capaz de criar e recriar novos valores. Estabelece-se um jogo de forças entre o *animal memoriado*, o *bicho-homem*, carregado pelo fardo de sua tradição que o impede de ser livre, e a sua luta constante com o esquecimento que o liberta, renova e o faz perceber e descobrir o que nunca esteve escondido: a vontade de potência.

⁴⁶ A inquietação de Arendt (CH, 2005, p. 333) impulsiona esta busca: “Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava; longe de crer que este mundo fosse potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real.”

1 A VISÃO NIETZSCHIANA DO JOGO DE FORÇAS: VONTADE DE POTÊNCIA, LIBERDADE E A GRANDE POLÍTICA

Um tema recorrente desde os primeiros escritos de Nietzsche (1870) consiste, especificamente, na necessidade de se afirmar intensamente a vida como um constante jogo de forças presente no homem singular e, portanto, único. Nesse sentido, é possível sustentar que o ser humano é perpassado pela dinâmica da vontade de potência, que inaugura uma arena de luta entre tudo aquilo que o fortalece e o fragiliza, exigindo uma constante e ininterrupta resposta afirmativa à vida. Essa resposta trafega, entre outras coisas, por uma memória que o prende ao passado, ou ao esquecimento que o lança para um viver livre e espontâneo. Isso não significa, entretanto, estabelecer um caminho único, de respostas fixas e inalteráveis, mas um fluxo de movimento capaz de fazê-lo criar e recriar a liberdade, gerando sempre um sentido novo para a vida.

Isso porque em uma sociedade carregada de princípios e normas é comum encontrar em suas raízes uma memória sobre a qual o presente se funda, fortalece e perpetua. Nessa direção, ela se instrumentaliza para gerar indivíduos obedientes e solícitos, portanto convencidos de que não há outro caminho a não ser “seguir em frente”. Certos disso, eles se sentem tão fragilizados, pequenos e fracos que se tornam presas fáceis para a manutenção de uma política que não deseja mudança, mas a conservação do poder.

Em contrapartida, é possível pensar a existência de um movimento ocorrendo simultaneamente e que os impulsiona ao esquecimento e à ação, capaz de torná-los fortes suficiente para vencer os instrumentos desse poder que os fragiliza. Essa é a possibilidade pensada por Nietzsche, chamada por ele de *grande política*⁴⁷.

Antes, porém, de aprofundar esses temas abordados acima, julgou-se necessário contextualizar historicamente o tempo de Nietzsche, por entender estar aí a raiz das questões levantadas por ele no decorrer de seus escritos.

⁴⁷ No decorrer deste capítulo se voltará a esta temática. Por hora, é importante salientar que muitos comentadores já se debruçaram sobre esse tema, como, por exemplo, Ansell-Pearson em sua conhecida obra “Nietzsche como pensador político: uma introdução” (Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997) e José Luiz Viesenteiner com a publicação de “A grande política em Nietzsche” (São Paulo: Annablume, 2006).

1.1 Contextualização histórica do século XIX

A Europa do século XIX marca o período de grandes projetos nacionalistas e de defesa e exaltação do papel do Estado. Em 1815, o famoso Congresso de Viena abria espaço para o fortalecimento das instituições contra o perigo de que outro Napoleão chegasse ao poder, ao mesmo tempo em que as alianças entre os países fortaleciam o poder do Estado. As estruturas de manutenção da ordem estabeleciam a harmonia entre os diversos segmentos econômicos e políticos. Era o período de organização da indústria e do fortalecimento do capitalismo.

Nesse mesmo século surgem filosofias de fortalecimento do Estado de direito, como preconizava Hegel⁴⁸, e a crítica às estruturas capitalistas, como denunciavam Marx e Engels⁴⁹. Nesse cenário ora harmonioso, ora conflituoso, surgem as políticas de independência e de unificação.

As unificações da Itália (1865) e da Alemanha (1870) marcaram o princípio de um novo tempo na Europa. As ideias de progresso aliadas ao princípio de desenvolvimento do nacionalismo encontram ecos nas teorias econômicas, principalmente inglesas, como as de David Ricardo e Malthus⁵⁰.

É justamente nesse contexto histórico que Nietzsche (1844-1900) se situa. Ele viveu na época em que se desenvolveram os movimentos de fortalecimento do Estado alemão, tanto como nação unificada (1870), como capitalista. O idealizador dessa política, Otto Von Bismarck⁵¹ (1815-1898), é descrito por Nietzsche em sua obra “Crepúsculo dos ídolos”, na

⁴⁸ Georg Friedrich Hegel (1770-1831) marcou o século XIX principalmente por considerar a realidade a partir do processo histórico que se configura em um movimento dialético de onde deriva o progresso. Ao conceber que o real é racional e o racional é real, estabelece uma nova forma de ver o mundo. Entre seus escritos, destaca-se a “Fenomenologia do espírito”, publicada em 1801. (Petrópolis: Vozes, 2001).

⁴⁹ Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) são conhecidos pela divulgação das ideias socialistas no mundo do capital. Em 1848 lançaram, na Inglaterra, o “Manifesto comunista” em que começam a delinear um movimento contrário à proposta capitalista. A obra de maior fôlego, no entanto, foi “O capital”, na qual Marx finalmente realiza um minucioso estudo da evolução do pensamento capitalista e denuncia a tríplice fonte de toda desigualdade social: propriedade privada-mais valia-lucro.

⁵⁰ Esses dois economistas ingleses desenvolveram teorias econômicas que consolidaram o projeto capitalista já desenvolvido por Adam Smith (1723-1790) no século XVIII, quando anunciava a “Riqueza das nações” através, principalmente, da divisão do trabalho e de um conceito novo de lucro, sem a intervenção do Estado. Esse teórico foi considerado por muitos como o fundador do Liberalismo Econômico. Ricardo (1772-1823), considerado o “pai” das ciências econômicas, difundiu, entre outras coisas, a ideia de trabalho como um princípio de valor agregado, o que significa que o preço final do produto estaria aliado à incorporação do tempo de trabalho nele empregado. Para Malthus (1766-1834), o problema estava centrado na possível explosão demográfica e a carestia de grãos que naturalmente ocorreria. A consequência desta teoria malthusiana era, sem dúvida, a fome e a miséria.

⁵¹ Bismarck (1815-1898) foi nomeado chanceler alemão no ano de 1862, quando iniciou seu grande e ambicioso projeto de unificação e fortalecimento prussiano (Alemanha) contra o poderio austro-húngaro. Arendt, em sua obra “Origens do totalitarismo” (1989, p. 55), afirma: “Bismarck, o verdadeiro fundador do Reich alemão.”

seção VIII – “O que falta aos alemães”, assim:

Vê-se que quero ser justo com os alemães: nisso não gostaria de ser infiel a mim mesmo – também devo, portanto, colocar minha objeção a eles. Paga-se caro por chegar ao poder: o poder imbeciliza [...] “Existem filósofos alemães? Existem poetas alemães? Existem bons livros alemães?” perguntam-se na Europa. Eu enrubesço, mas, com a valentia que me é própria mesmo em casos desesperados, respondo: “Sim, Bismarck” – Deveria eu também confessar que livros são lidos atualmente? ... Maldito instinto de mediocridade.⁵²

Nietzsche, contemporâneo de todos estes movimentos citados, se vê diante de um conceito de história que está sendo construído para servir de base de sustentação e alicerces para esse Estado. Por isso, ele se sentiu impelido a escrever e a denunciar esse modelo em seu conhecido escrito de juventude “Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida”, publicado justamente no ano da unificação, 1871. Antes, porém, de analisar essa obra, será importante realizar alguns esclarecimentos sobre esse conceito de história, também conhecido como historicismo.

O historicismo surge, na verdade, no século XVIII, quando da publicação da obra do filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744) – “Princípios de (uma) ciência nova: acerca da natureza comum das nações” – no qual declara ser a história uma ciência da memória do passado. Será, no entanto, no século XIX, quando aconteceu o fortalecimento dessa teoria, dada a necessidade de inculcar, na mentalidade novecentista, a ideia de que a melhor maneira de compreender e justificar a realidade era ter um olhar voltado para o estudo do passado.

Na medida em que se vinculam os fatos a um tempo histórico, acaba-se por diminuir a importância deles, sua significação, o valor e a eficácia que possam ter na compreensão da realidade, ou enaltecendo esses fatos. Explica-se o fato ocorrido, determinado no e pelo passado.

Se por um lado o historicismo ajuda à compreensão da história, por outro ele acaba por situar cada ideia e considerá-la válida somente em seu tempo. Os fatos expressam e representam apenas uma perspectiva daquele momento.

Baseado nisso e radicalizando o movimento historicista no século XIX, principalmente na França e na Alemanha, surgem outros dois pensadores: August Comte

⁵² NIETZSCHE, 2008b, p. 56, grifo do autor. (CI, *O que falta aos alemães*, VIII, 1). Vale ressaltar que Bismarck, ao longo dos escritos de Nietzsche, será objeto de crítica, principalmente no que diz respeito à questão do Estado, como será analisado e aprofundado posteriormente. Nesse momento, o objetivo é apenas apresentar em que contexto Nietzsche viveu.

(1798-1857) e Leopold Von Ranke (1795-1886)⁵³.

O princípio norteador desse período era o espírito do progresso, representado principalmente pela evolução das ciências *positivas* e naturais⁵⁴. Era o advento de uma lógica racionalista que inaugurava um novo modo de conceber o mundo. Nesse cenário, os movimentos em favor de um modelo de ciência positiva que reafirmasse o projeto de nação eram não só desejados, como cobçados pelos governos.

Para Comte, a ciência responsável por transformar a sociedade deveria ser a Sociologia que se incumbiria de reformar o processo do saber e da apreensão da realidade, utilizando-se do conhecimento *positivo* como o único caminho para essa nova visão de mundo. Suas ideias serão compartilhadas por muitos intelectuais da época, entre eles, Durkheim (1858-1917) que chega a privilegiar a Sociologia em detrimento das outras ciências. Para ele, os fatos sociais são sempre decorrentes de uma causa que os explica numa instância que está para além do indivíduo.

O historicismo de Ranke, ao defender a história como alicerce de todo conhecimento científico e, portanto, capaz de fortalecer os vínculos e a formação de um Estado forte, encontra na Alemanha um terreno fértil para propagar as suas ideias. Para ele, a função do historiador era reduzida basicamente a de um relator do passado, principalmente narrando fatos que produziam uma história baseada nos grandes feitos e nos heróis nacionais. Não cabia ao historiador a função de interrogar ou advogar sobre o passado, uma vez que não havia nenhuma possibilidade dele interrogar, enquanto sujeito do conhecimento, os acontecimentos históricos⁵⁵.

Ciente desse contexto, Nietzsche busca analisar a história de um ponto de vista

⁵³ Comte é considerado o articulador do positivismo que, centrado na ideia de progresso como fonte de uma ordem, se desenvolve a partir dos três estágios necessários por que passa a sociedade: o estado teológico, em que o espírito humano navega pelo mundo da crença no poder sobrenatural que explica toda a origem do universo; o estado metafísico no qual há uma substituição do sobrenatural por condições abstratas que explicariam a ordem do universo; e, por fim, o estado positivo, cujo conhecimento renuncia à procura de uma origem ou destino do universo (causas íntimas dos fenômenos) para se preocupar única e exclusivamente com as relações invariáveis de sucessão e similitudes. Com isso, é possível chegar a uma concepção de história como sendo a evolução de espírito positivo e necessário à construção do estado. Leopoldo Von Ranke, por sua vez, era o principal interlocutor do estudo metódico da história e acreditava que ela tinha uma função primordial de defesa do próprio Estado. Por isso, a história só se realiza através de estudos de documentos oficiais e diplomáticos, não cabendo ao historiador ser juiz do passado, mas apenas o seu leitor.

⁵⁴ A noção de conhecimento *positivo*, na ótica de Comte e dos positivistas em geral, alude ao conhecimento *demonstrado*, geralmente de forma empírica, tendo como modelos as ciências denominadas factuais.

⁵⁵ Ranke partilhava das ideias de Hegel sobre a concepção de uma história universal, ao afirmar que somente através de estudos dos documentos oficiais era possível refazer a história de um povo a de um indivíduo. Concentrando-se nos eventos oficiais era possível determinar a conduta e o progresso de um indivíduo, ou até mesmo de um grupo. Cabe ao historiador descobrir essas forças “espirituais” que movem a realização de um Estado. **“A função do historiador seria a de recuperar os eventos, suas interconexões e suas tendências através da documentação e fazer-lhes a narrativa.”** (REIS, José Carlos. **A história entre a filosofia e a ciência**. São Paulo: Autêntica, 2004, p. 16, grifo nosso).

diferente dos seus contemporâneos e, em 1871, ano da unificação alemã, começou a escrever suas “Considerações intempestivas”, e na “II Consideração” ele trata especificamente desse tema – “Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida” –, cuja intenção estava centrada no possível diálogo com os movimentos de seu tempo, já descritos acima.

1.2 Nietzsche e a história

O ponto de partida da “*II Consideração intempestiva*” consistia em propor um debate sobre o valor ou não da história e, concordando com Goethe⁵⁶, compartilha a crítica ao que ele chamou de “instrução sem vivificação, o saber no qual a atividade adormece; a história tomada como um precioso supérfluo e luxo do conhecimento.”⁵⁷ Sustenta-se, dessa forma, que todo ensino que não estimule a vitalidade e impulsiona o homem à ação, deve ser descartado, sob pena de gerar indivíduos passivos perante à realidade que os circunda.

O advento e o progresso da ciência levam o homem do século XIX a considerar que a verdade só tem sentido se constituída sob as bases de uma racionalidade linear. A história é então, entendida como a ciência de um passado capaz de iluminar o presente: “Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência iluminará no decorrer de um processo. Assim, apenas por isto, eles **só olham para trás a fim de, em meio à consideração do processo até aqui.**”⁵⁸ Essa interpretação crítica de Nietzsche revela o quanto o indivíduo se torna refém de uma história que o aprisiona e o enfraquece, tirando dele toda a sua força e energia, tornando-o fraco e impotente para a ação.

Esta se torna uma constante crítica de Nietzsche à história que valorize o pretense conhecimento “puro” capaz de afastar o homem da vida. Nessa perspectiva, o passado e o presente se fundem a tal ponto de apresentar uma estrutura rígida incapaz de dar lugar ao novo, à criação, onde o homem é condenado a viver em um mundo normativo e estagnado. Nietzsche, diante disso, se posiciona a favor daquela história que esteja a serviço da vida,

⁵⁶ Johann Wolfgang Von Goethe nasceu em Frankfurt, em 1749. É reconhecido por muitos pensadores como o maior representante do classicismo alemão. Entre suas obras publicadas, destaca-se “Fausto: uma tragédia” (1808).

⁵⁷ NIETZSCHE, 2003, p. 5 (II Co. Int, *Prefácio*).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15, grifo nosso (II Co. Int, 1).

portanto de uma “força não histórica”⁵⁹, que não domine e nem arraste a humanidade para um “juízo final”⁶⁰.

Para melhor entender esse caminho, o filósofo afirma que a história faz parte da vida do homem e que se desenvolve a partir de três modalidades: *monumental, tradicional e crítica*.

Em sua *dinâmica monumental*, a história revela a natureza ativa e ambiciosa do homem, que o fortalece e o faz contemplar a grandeza do passado.

E, contudo, sempre despertam novamente alguns que se sentem tão felizes considerando a grandeza passada e fortalecidos através de sua contemplação. Tudo se lhes dá como se a vida humana fosse uma coisa maravilhosa e como se os frutos mais belos desta planta amarga soubessem que alguém antes caminhou **orgulhoso e forte por esta existência**, um outro meditativo, um terceiro misericordioso e solícito – mas deixando uma doutrina atrás de si mesmos, a daquele que vive mais belamente, **que não respeita a existência**.⁶¹

O homem, ao cultivar a ideia de uma história monumental, se vê fortalecido e engrandecido. Nesse ato de recriação, Nietzsche analisa o quanto a grandeza pode influenciar negativamente àqueles que se deixam enganar por ela, levando ao fanatismo e, conseqüentemente, a não vitalidade das forças presentes na própria vida.

Nietzsche questiona a relevância desse *passado monumental* e discute de que forma ele poderia servir ao homem. Primeiramente, responde que a grandeza descrita nesse passado pode ser a revelação de um ato criador, capaz de elevar o espírito humano e, assim, torná-lo apto a viver intensamente um futuro que se realiza no presente. Por outro lado, pode gerar um movimento contrário, tornando o homem refém do passado, inibindo seu ato criador, e gerando uma visão deturpada da realidade.

Um homem ou um povo que está por demais impregnado de *história monumental* corre o risco de estar despreparado para as intempéries naturais da vida cotidiana; corre o risco de se achar um fraco ou um desonrado indigno dos ancestrais tão gloriosos que ele sempre venceu⁶².

⁵⁹ Ao pensar uma história carregada de memória e, portanto, incapaz de aprender com o esquecimento, o homem se liga constantemente ao passado que acaba por determinar todas as suas ações. Uma força não histórica seria aquela propensa a gerar e intensificar a vida.

⁶⁰ Aponta-se aqui para um conceito abordado nesse escrito de 1871: a força não histórica é capaz de encará-la “como ciência pura e tornada soberana, a história seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para humanidade.” (NIETZSCHE, 2003, p. 17 – II Co. Int., 1).

⁶¹ Ibidem, p. 20, grifo nosso (II Co. Int., 2).

⁶² GUÉRON, Rodrigo. Como Nietzsche compreende “história” e a descrição do “século da história”. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles. **A fidelidade à terra** – Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 128.

O homem, ao ver o passado como algo a ser preservado em sua inteireza, vivencia o que Nietzsche denominou de história *tradicional*. Essa tendência de querer conservar e venerar o passado, como se o presente dependesse única e exclusivamente dele, é questionada por Nietzsche, uma vez que essa postura não valoriza a intensidade de vida que existe em cada nova geração⁶³.

A questão passa, então, pelo crivo do tempo e nele encontra raízes de um futuro que sirva melhor à vida, dando ao homem o sentimento de segurança, bem-estar e confiança. Nesse sentido, a história se revela preocupada em valorizar o local, em fixar o homem em seu lugar de origem.

Esta visão de história tem valor para Nietzsche somente enquanto a história tradicionalista não conduzir a uma degeneração da vida presente que não anime e nem vivifique o homem. É interessante perceber que quando isso ocorre a memória passa a ser utilizada como mecanismo de conservação e, assim, impedir que uma força criadora surja e transforme e/ou modifique o homem.

Todo passado é digno de ser condenado – pois é assim que se passa com as coisas humanas: sempre houve nelas violência e fraqueza humanas potentes. Não é a justiça que se acha aqui em julgamento, nem tampouco a misericórdia que anuncia aqui o veredicto: **mas apenas a vida, aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo**. Sua sentença é sempre impiedosa, sempre injusta porque ele nunca fluiu a partir de uma pura fonte do conhecimento⁶⁴.

Ao criticar o conservadorismo e a rejeição ao novo, Nietzsche está novamente alertando que valorizar a vida é permitir que a criação e a memória se libertem dos grilhões de uma visão hegeliana⁶⁵ que aprisiona a história e o homem.

A necessidade de conservação é idêntica à tendência contrária a da destruição, pois o homem julga e é propenso a condenar o passado. A memória como instauradora da vida vai buscar no passado o seu futuro. É o momento da pura criação. Este é derivado de uma *história crítica* que se instaura no conflito entre um passado herdado e transmitido com um

⁶³ As palavras descritas nesse escrito de 1871 são contundentes, próprias do estilo do filósofo: “A história pertence em segundo lugar ao que preserva e venera, àquele que olha para trás com fidelidade e amor para o lugar de onde veio e onde se criou [...], ele como que paga pouco a pouco, agradecido por sua existência.” (NIETZSCHE, 2003, p. 25 – II Co. Int., 3). Essa história não reconhece, portanto, a renovação que se faz presente em cada novo nascimento.

⁶⁴ Ibidem, p. 30, grifo nosso. (II Co. Int., 3).

⁶⁵ O hegelianismo se configurou em um sistema de posituação do Estado de direito a qual todos os cidadãos estão submetidos. Para Wagner Morrison, o resultado desse Estado de direito se configura em um sistema jurídico que “passou a expressar o desenvolvimento da razão social, caminho pelo qual o mundo ideal se transforma no mundo real.” (**Filosofia do direito**: dos gregos ao pós-modernismo. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 207).

conhecimento novo e renovador da vida. Admite-se, com isso, uma espécie de virada crítica a serviço da vida, que a torna mais próxima de uma ação histórica efetiva, na qual há necessidade de se ter a coragem para “dissolver” o passado para viver. O desafio é encarar a vida que acontece no presente, mesmo admitindo a presença das experiências de gerações passadas, suas tensões e pulsões, que podem nos fortalecer ou enfraquecer. Para Quesada:

Com este terceiro modo temos o todo imprescindível: a história crítica a serviço da vida. Esta forma é a mais fechada, a vida mesma como “potência a-histórica”. Esta “crítica” deve ter o sentido de “quebrar e dissolver um passado” para poder viver. Há de julgar e condenar. Porém quem? Pois não se trata de um modo histórico determinado, senão que é a própria vida [...] a que deve contestar.⁶⁶

De acordo com Quesada, esta história crítica nos remete de algum modo ao passado, aquele que amarra e se prende à memória, em busca do esquecimento como condição para se viver de forma afirmativa. Isso não quer dizer que há ingenuidade nessa afirmação, como se fosse possível quebrar todo elo que liga a história ao homem⁶⁷.

Pode-se afirmar, a partir dessas considerações, que não é possível viver sem história. O problema é agir sob o efeito de *seu excesso!* Este produz uma contradição e a presunção da criação de uma nação superior a outra⁶⁸ ou um *Estado de Direito*, como sustentou Hegel ao escrever a “Filosofia da história”⁶⁹. Isso leva ao enfraquecimento do homem, o torna refém e temerário, diminuindo suas forças vitais, transformando-o em marionete de um sistema pronto

⁶⁶ QUESADA, Julio. **Un pensamiento intempestivo:** ontología, estética y política en Friedrich Nietzsche. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1988, p. 196, tradução nossa do original: “*Con lo que el tecer modo de hacer del todo imprescindible: el crítico, a su vez al servicio de la vida. Esta forma es la más cercana, a la vida misma como ‘potencia ahistórica’.* Esta ‘crítica’ tiene que tener el valor de “quebrar y dissolver un pasado” para poder vivir. Ha de juzgar y condenar. Pero quién? Pues no se trata de un modo histórico determinado, sino que es la vida misma [...] la que debe contestar.”

⁶⁷ Scarlett Marton esclarece esse posicionamento, ao afirmar que “a ‘história crítica’, por fim, revela ao homem que sofre e precisa libertar-se que é necessário romper, em parte, com o passado para poder viver, pois a própria vida requer o esquecimento. Contudo, pode conduzi-lo a tomar iniciativas perigosas, uma vez que todos somos frutos das gerações anteriores e, mesmo condenando seus descaminhos, erros e crimes, delas procedemos.” (**Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos.** São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 76).

⁶⁸ Não constitui objeto desta tese entrar no polêmico debate sobre a utilização ou não dos escritos de Nietzsche em defesa do nazismo, ou se ele se posicionava a favor de uma “nação superior”. Adota-se a mesma posição defendida por Mazzino Montinari, em seu texto “Interpretações nazistas” (**Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 55-77, set. 1999), no qual o autor refuta tal teoria principalmente por considerar o uso tendencioso dos fragmentos póstumos realizado por Alfred Bäumler. Outros autores também trataram de rechaçar essa associação, como Scarlett Marton, na obra organizada por ela, “Nietzsche na Alemanha”, particularmente em seu artigo “Desfigurações e desvios”. (São Paulo: Unijuí, 2005). Como também Pierre Klossowski, em seu artigo intitulado “*Circulus Virtiosus*” onde afirma categoricamente: “Nenhum regime político jamais poderia adotá-lo, mas os indivíduos e as massas que não suportam viver sob esse signo, sem objetivo nem sentido, deverão, como ele o supõe, desaparecer.” (In: MARTON, S. **Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy.** Tradução de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 13).

⁶⁹ Hegel escreve essa obra aproximadamente no ano de 1837, na qual apresenta um percurso histórico desde a fundação do pensamento democrático do Estado grego até a forma representativa de governo pensada pelos franceses na revolução de 1789. Divide a história em três momentos: original, refletida e filosófica. Nessa obra ele deixa claro que a consciência é a condição de ser livre para obedecer.

e acabado. Por outro lado, ao viver intensamente o presente, o homem consegue livremente seguir o fluxo natural e criador, das suas forças vitais, rompendo com todo movimento que fortalece o culto exagerado da memória em detrimento do esquecimento.

Nietzsche faz uma advertência importante, já no escrito de 1871, quando afirma:

O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite.⁷⁰

Esse conflito é sempre posto como uma valorização advinda de uma história crítica, capaz de admitir que esta vida baila entre o esquecimento e a memória, entre o passado e o presente, acabando por aceitar uma natureza pronta para romper a passividade e criar um movimento constante de renovação e, portanto, de vitalidade.

Nietzsche passa a defender a valorização de uma história para os fortes de espírito, para aqueles que ousarem enfrentar e agir afirmativamente a favor da vida. Para isso é preciso despertar o ato criador presente neste homem, cuja originalidade e força se situam para *além* da história. Nele pulsa uma vida capaz de mergulhar na realidade e criar novas imagens que rompem com o passado e instauram formas inéditas, apontando em direção a um novo futuro. O que o impede de realizar tal ação? Uma possível resposta é que o homem contemporâneo de Nietzsche, ainda vive preso a uma ciência histórica, fruto do advento da modernidade.

A crítica à ciência histórica faz Nietzsche considerar que a “objetividade cartesiana”⁷¹, característica desta modernidade, se define diante do argumento da criação, pois ao tentar generalizar o fato histórico ela uniformiza a ação humana, enfraquece e fragiliza o homem⁷². Isto leva à busca de um historiador “autêntico”, capaz de instaurar uma “verdade nova” e de escrever o futuro, que irá se concretizar naquele que tenha a ousadia de acreditar em si mesmo e nos heróis que ele cria. Nietzsche afirma que:

⁷⁰ NIETZSCHE, 2003, p. 31 (II Co. Int., 3).

⁷¹ A influência cartesiana, muito presente na ciência moderna, sustenta como princípio de verdade aquela referendada pela trilogia clareza, distinção e objetividade, o que leva a uma percepção moral do mundo, estabelecendo um dualismo lógico entre certo e errado, denunciado por Nietzsche neste aforismo: “Quanto a superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, **que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero**; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’.” (Idem, 2010, p. 21, grifo nosso – ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 17).

⁷² Nesse sentido, Nietzsche é contundente ao afirmar: “Aqueles historiadores ingênuos chamam ‘objetividade’ à mensuração de opiniões e feitos passados a partir das opiniões mais disparatadas do momento; aqui eles encontram o cânone de todas as verdades; **seu trabalho é adequar o passado à trivialidade contemporânea**.” (Idem, 2003, p. 52, grifo nosso – II Co. Int., 6).

O autêntico historiador precisa ter força para **converter o que é conhecido por todos** em algo inaudito, a força para anunciar o universal de maneira tão simples e profunda que não vê a simplicidade para além da profundidade e a profundidade para além da simplicidade.⁷³

Essa força para transformar deve servir de alerta para o perigo de um saber histórico que aprisione a criação e despersonalize o homem. É preciso que o instinto histórico⁷⁴ se alie à criação, à arte, para impedir que a desilusão paire sobre a humanidade, gerando uma existência dolorosa e doentia.

Para reforçar essa ideia, o filósofo critica a cultura histórica enquanto educação que apresenta os sinais de envelhecimento da vida humana, da supremacia religiosa reguladora da ação humana⁷⁵, impedindo, dessa forma, o desenvolvimento da força plástica, entendida como jogo de pulsões criativas próprias da vontade de potência⁷⁶. Por outro lado, ele propõe uma cultura histórica que liberte a vida e a criação. Pode-se, então, admitir que para Nietzsche, a vida se encontra diante de um jogo constante entre a memória e o esquecimento.

1.3 A presença de Dionísio e Apolo no jogo do esquecimento e da memória

Após sintetizar o percurso nietzschiano da “*II Consideração intempestiva*” e aprofundar as questões sobre a história, chega-se a uma primeira conclusão a respeito da clara intenção do autor: a história deve afirmar a vida em toda a sua inteireza e compreendê-la desta

⁷³ NIETZSCHE, 2003, p. 56, grifo nosso – II Co. Int., 6).

⁷⁴ É interessante observar a advertência feita por Nietzsche (op. cit., p. 58 – II Co. Int., 7): “Se, por detrás do impulso histórico, não age nenhum impulso construtivo, se nada é destruído e limpo para um futuro já vivo, na esperança de construir sua morada sobre o solo liberado, se a justiça vige sozinha, então o instinto criador é enfraquecido e desencorajado.”

⁷⁵ Rosa Dias, em seu artigo “Nietzsche e a ‘fisiologia da arte’” (In: BARRENECHEA, Miguel Angel de.; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação** – Assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 197) observa: “Enquanto força contrária a toda forma de negar a vida, a arte é a base de novos valores. Opõe-se a todas as formas de decadência, constitui, por excelência, o movimento contrário ao niilismo religioso, filosófico, moral.”

⁷⁶ Para Scarlett Marton (1990, p. 56), a vontade de potência se configura como uma “inevitável luta – por mais potência. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, a vontade de potência, vencendo resistências, se autossupera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. Enquanto força eficiente, é pois **força plástica**, criadora.” (Grifo nosso). Portanto, a força plástica quer se constituir como uma vitalidade criativa, capaz de criar e recriar valores, pulsões, fluxos de vida cujo esquecimento se torna parte de um jogo capaz de brincar e driblar a memória sobrecarregada pelo passado, portanto, limitadora de uma ação livre. Ao denunciar o enfraquecimento da força plástica, Nietzsche (2003, p. 62-63 – II Co. Int., 7) aponta o domínio da ciência história que não dá valor à vida e garante menos ainda um futuro promissor, pois “o homem jovem é chicoteado através de todos os milênios: rapazolas que nada entendem de uma guerra, de uma ação diplomática, de uma política comercial, consideram como louvável a sua introdução na história política. [...] Acreditem em mim: se os homens devem trabalhar na **fábrica da ciência e se tornarem úteis antes que amadureçam, então a ciência está arruinada do mesmo modo que todos os escravos utilizados nesta fábrica desde cedo.**” (Grifo nosso).

forma, como única, indivisível e construída pelo próprio homem⁷⁷. Essa conclusão remete ao escrito nietzschiano “O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo”⁷⁸, onde ele irá descrever a vida como um jogo de forças constante que se instaura neste homem. Tal jogo é para Nietzsche, um resgate do *agon* grego, entendido aqui como um espaço constante de luta, onde não há fim e sim momentos passageiros de trégua, de acordos, portanto, de um fluxo ininterrupto que faz emergir o novo, a criação de novos valores. Este é o renascimento trágico⁷⁹, que será representado pelos dois deuses da arte grega: Apolo e Dionísio. O primeiro marcado pela regra, medida, sonho e aparência, “na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório.”⁸⁰ O outro, Dionísio, é o desmedido, livre, “o deus da embriaguez”⁸¹.

Assim se instaura o jogo de pulsões entre Apolo e Dionísio, um movimento trágico e necessário para a criação de novos valores. O percurso interpretativo de que se servirá Nietzsche, consiste inicialmente, em apresentá-los como opostos, descrevendo suas especificidades e diferenças, para mais tarde assinalar o movimento necessário de integração dessas forças conflitantes: a junção apolínea e dionisíaca na tragédia grega⁸². Vale lembrar

⁷⁷ Luiza Gontijo Rodrigues, em seu artigo “Unidade de Estilo e educação dos impulsos em escritos de juventude de Friedrich Nietzsche”, faz a seguinte consideração: “No fundo, assegura Nietzsche, cada um sabe bem que é *unicum* e que dificilmente a natureza produzirá novamente essa mesma combinação de elementos que fazem dele o que ele é. Apesar disso, o homem frequentemente sucumbe ao princípio da maioria e, por indolência, inércia ou fraqueza de caráter, deixa-se guiar por medidas a ele alheias, transformando-se em um ser perdido de si mesmo.” (**Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 27, n. 2, p. 75-95, set. 2004, p. 90).

⁷⁸ Essa obra, datada de 1871, pertence ao jovem Nietzsche ainda influenciado por Schopenhauer e Wagner, e inserida no contexto contemporâneo do debate na Alemanha sobre o valor da arte pertencente ao “projeto cultural iniciado por Winckelmann, Goethe e Schiller, na segunda metade do século XVIII, que privilegia a arte grega como modelo da arte alemã.” (MACHADO, Roberto. Nietzsche e o renascimento do trágico. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, dez. 2005, p. 174). No entanto, Rosa Dias afirma em seu artigo “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em ‘O Nascimento da Tragédia’” que Nietzsche, apesar desta influência, teria conseguido escapar do pessimismo schopenhauriano, pois “enquanto para Schopenhauer a arte se apresenta como uma negação da vontade, opera uma espécie de redenção, uma fuga da voracidade do querer viver, para Nietzsche a própria vontade é artista, é nela que se dá a redenção.” (**Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 3, p. 10-25, mar. 1997, p. 15).

⁷⁹ Oswaldo Giacoia Junior, em uma entrevista concedida à “Revista Humanitas Unisinos”, assim define a visão nietzschiana de trágico: “Trágico é um pensamento capaz de acolher e bendizer tanto a criação como a destruição, a vida como a morte, a alternância eterna das oposições, no máximo tensionamento. Uma filosofia trágica prescinde de uma visão jurídica e culpabilizadora da existência, acredita na inocência do vir-a-ser, não nega nem condena, mas aceita a vida sem subtração e nem acréscimo. Uma existência trágica é aquela que, sem depender de uma crença na ordenação e significação moral do mundo, não considera o mal e o sofrimento como uma objeção contra a vida.” (Nietzsche, o pensamento trágico e a afirmação da totalidade da existência. Entrevista cedida a Márcia Junges. **IHU on-line**, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 10 mar. 2010, s/pág.).

⁸⁰ Completa Nietzsche: “[...] a verdade superior, a perfeição desses estados... consciência da natureza reparadora e sanadora do sono e do sonho.” (NIETZSCHE, 2007, p. 26 – NT, 1).

⁸¹ *Ibidem*, p. 21 (NT, 1).

⁸² Nessa obra, Nietzsche apresentará também a influência socrática na destruição do modelo trágico original onde este *agon* se fixou (como livre criação) estabelecendo normas e regras para direcionar o espetáculo trágico, desfigurando Dionísio que “já havia sido afugentado do palco trágico e o fora através de um poder demoníaco

que essa junção não é definitiva, estática, mas mutável, dinâmica, pois a cada luta travada, cria-se algo de novo.

É intenção de Nietzsche assinalar que “sob a magia do dionisíaco... não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa da reconciliação com seu filho perdido, o homem.”⁸³ A busca desse “filho perdido, o homem”, passa a ser também uma ruptura com a identidade apolínea. É, na verdade, a tentativa nietzschiana de ultrapassar o universo dicotômico entre a lembrança e o esquecimento⁸⁴.

Apolo pode ser, nesse sentido, considerado como aquele que preservará a memória, onde se instauram as formas, as regras e as normas. Representado por Nietzsche como o deus da confiança, do sonho, da aparência, da ética e que se vê como *o principium individuationis* que, na concepção schopenhauriana, presente na visão nietzschiana na época de “O nascimento da tragédia”, se configura como “o espaço e o tempo, que individualizam, multiplicam e fazem suceder os fenômenos.”⁸⁵ É o que se caracteriza por dar a forma e o impulso comedido de uma ação única, porém carregada por aquilo que Apolo tem em si e o prende: “o autoconhecimento”⁸⁶. Este, por sua vez, impõe regras e limita a ação livre da arte. Por fim Apolo

[...] nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, **seja o individual forçado** a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar.⁸⁷

Dionísio, por sua vez, pode ser apresentado como símbolo do esquecimento, que ao romper com a condição apolínea da máxima do “conhece-te a ti mesmo”, é a *individuação*

que falava pela boca de Eurípedes [...]. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo.” (NIETZSCHE, 2007, p. 76 – NT, 12).

⁸³ Ibidem, p. 28 (NT, 1). Segundo Machado (2005, p. 178), há de se pensar também que nessa obra de Nietzsche “*O nascimento da tragédia* não é o antagonismo entre o apolíneo e o dionisíaco: é a aliança entre os dois princípios metafísicos, a reconciliação entre as duas pulsões estéticas da natureza. E, nesse sentido, um dos pontos mais importantes da interpretação é a ligação entre o culto dionisíaco e a arte trágica, ou a hipótese de que a tragédia nasce dessa multidão encantada que se sente transformada em sátiros e silenos – como se vê no culto das bacantes –, ao imitar, simbolizar o fenômeno da embriaguez dionisíaca, responsável pelo desaparecimento dos princípios apolíneos criadores da individuação: a medida e a consciência de si.”

⁸⁴ A memória, por sua vez, trafega entre o esquecer, lembrar, preservar e criar, se constituindo um processo, um jogo permanente de forças que se interagem. No entender de Jô Gondar (2005, p. 26): “Conceber a memória como processo não significa excluir dele as representações coletivas, mas, de fato, nele incluir a invenção e a produção do novo. Não haveria memória sem criação: seu caráter repetidor seria indissociável de sua atividade criativa; reduzi-la a qualquer uma dessas dimensões, perderíamos a riqueza do conceito.”

⁸⁵ DIAS, 1997, p. 81.

⁸⁶ NIETZSCHE, op. cit., p. 37 (NT, 4).

⁸⁷ Ibidem, p. 37, grifo nosso (NT, 4).

atomizada, ou seja, é produto daquele capaz de destruir e libertar-se da condição de ordem a que todos estão submetidos. Impulsionado por sua dinâmica criadora, é capaz de gerar uma “des-ordem” natural e ir além do mundo dicotômico. A realidade dionisíaca permanece ativa e se configura como afirmadora da vida em toda a sua inteireza: o *Uno primordial*⁸⁸. Dionísio é puro encantamento e liberdade a tal ponto que “agora o escravo é homem livre, agora se **rompem todas as rígidas e hostis delimitações** que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens.”⁸⁹

Na concepção nietzschiana sobre a sociedade helênica convivem a *cultura apolínea* e seu oposto, a *cultura dionisíaca* e, com isso, configura-se a tragédia como um jogo permanente de forças. De um lado o sonho e de outro a embriaguez. No mundo apolíneo, o estado de individuação precisa *ser curado e expiado*⁹⁰, enquanto no dionisíaco resplandece o Uno, a integração da vida com a natureza, sem divisão, sem culpa e, portanto, sem nada a ter que expiar.

Nesse espaço de luta, há de se buscar a trégua, a conciliação trágica que possa aproximar, mesmo que momentaneamente, a cultura apolínea da dionisíaca. Esse é o resultado a que chega Nietzsche em “O Nascimento da tragédia”: a necessidade de Apolo ter com Dionísio o encontro entre a medida e a desmedida, o excesso e a norma, o uno e o múltiplo. O que poderia significar antagonismo, gerou complementaridade. Da suposta unidade surge a diversidade, a diferença, a alteridade. Estabelece-se, assim, a aliança fraterna entre as duas divindades, como conclui Nietzsche:

Assim a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral.⁹¹

Com isso a vida se tornou uma obra de arte, capaz de conviver com Apolo e Dionísio simultaneamente. Ela passa a ser entendida como um fluxo constante de forças, de uma espécie de textura que torna o ato de criar uma ação espontânea do homem. Essa é uma possível resposta nietzschiana ao movimento gerado pelo encontro de Dionísio com Apolo.

⁸⁸ Para fugir das categorias fenomênicas, Nietzsche irá apresentar a contrapartida que seria estabelecido e vivido por Dionísio, o *Uno primordial*, categoria que ainda reflete a influência da concepção de Schopenhauer.

⁸⁹ NIETZSCHE, 2007, p. 28, grifo nosso (NT, 1).

⁹⁰ Idem. **A visão dionisíaca do mundo**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005b, p. 26 (VDM, 3). Essa obra, segundo os seus tradutores Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos Souza, “teria sido escrita em 1870, quando Nietzsche ainda tinha 25 anos [...] durante a sua estada no Maderanerthal, na Suíça.” (Prólogo. In: NIETZSCHE, F. **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. IX).

⁹¹ Idem, 2007, p. 127 (NT, 21).

Nesse instante de pura criação, o homem se fortalece e se supera. Nesse espaço de luta ele se encontra diante de sua própria vontade como pura intensidade de vida.

1.3.1 A vontade como intensidade de vida

A vontade pode se definir como uma dinâmica intensificadora de vida, de suas pulsões, o que para Nietzsche é determinante na constituição do “bicho homem”, pois sua concretização se constitui como força⁹² e superação de si⁹³.

Para atingir essa dimensão o homem precisa articular-se com as forças vitais, e isso se dá quando atinge uma força que assume o comando, uma vez que a vontade mais fortalecida dirige a mais fraca. Trata-se da dinâmica própria da “vontade de potência” que se manifesta como multiplicidade de forças que interagem e, ao mesmo tempo, como uma forma duradoura de processos de luta constante entre o “obedecer” e “mandar”⁹⁴. “Vontade” e “força” são noções relevantes na concepção de Nietzsche. Em “Assim falou Zaratustra”, o autor anuncia a necessidade de intensificar a natureza das forças que impulsionam o homem à superação de si:

Ainda prefiro o meu ocaso a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há ocaso e cair de folhas, sim, é ali que a vida se sacrifica – pelo poder! Que eu deva ser luta e devir e finalidade e contradição das finalidades; ah, quem adivinha a minha vontade, certamente adivinha, também, que caminhos tortuosos ela deve percorrer. **O que quer que eu crie e de que modo quer que o ame – breve terei de ser seu adversário, bem como o do meu amor; assim quer a minha vontade.**⁹⁵

⁹² Esta expressão “força” pode ser entendida, na interpretação de Leon Kossovitch, como intensidade e atividade: “A força é, todavia, a conjunção de termos complementares: a vontade de potência não tem a potência como finalidade, pois ela é a própria força considerada como atividade, assim como a potência torna-a intensidade. A intensidade define como a força se comporta; a atividade, como ela varia. Uma se lê na outra, mas isso porque, ligadas, são uma só. A força torna-se, assim, uma intensidade dotada de atividade, ou, inversamente, uma atividade variável.” (**Signos e poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004, p. 38). Para Barrenechea, a questão passa a ser a dinâmica e o jogo que se estabelecem para que a vida se intensifique: “Como agem as forças? Qual a dinâmica na totalidade corporal? Em todo organismo, cada força tende a exprimir sua potência, a vencer obstáculos e suprimir resistências, dominando os outros impulsos com os quais se defronta. As forças sempre aparecem numa pluralidade beligerante, num conjunto em que cada uma delas tende a submeter todas as que se lhe opõem.” (**Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 76).

⁹³ “O homem é algo que deve ser superado; por isso, cumpre-te amar as tuas virtudes: pois delas perecerás.” (NIETZSCHE, 2008, p. 63 – AFZ, *Das alegrias e das paixões*).

⁹⁴ No aforismo 199, de “Além do bem e do mal”, Nietzsche salienta que esta “luta” é uma espécie de herança a que somos submetidos pela tradição moral. Afirma o autor: “A singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar.” (Idem, 2005, p. 85 – ABM, *Contribuição à história natural da moral*, 199).

⁹⁵ Idem, 2008, p. 146, grifo nosso (AFZ, *Do superar a si mesmo*).

Enquanto vontade, a vida é, de certa forma, a manifestação plena da “vazão de sua força”, como descrito em “Além do bem e do mal”, uma maneira clara do jogo que envolve “uma pluralidade de sensações”⁹⁶, uma luta de forças em que o homem ora sente plenitude de potência, ora sente a diminuição desta.

Tal processo não é pacífico, mas de luta, tensão e caos, ingredientes necessários à dinâmica da vontade de potência que não é um processo que tudo avalia, racionaliza e que determina a condição humana. Trata-se de uma perspectiva diferente da metafísica e da religião que sustentavam a existência de uma natureza ordenada, rigidamente ligada por relações causais e necessárias. Por isso, é preciso entender que “em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade!”⁹⁷ É possível, segundo Nietzsche, detectar essa multiplicidade de sensações, de querer e de pensar a ação dos afetos. O que se tem, na verdade, é apenas um nome para designar esse ato volitivo do afeto que comanda uma totalidade de forças⁹⁸.

As sensações, o querer, o pensar e o afeto são condições vitais para se atingir um *quantum* de força, que manifestam o permanente e constante jogo da vontade de potência⁹⁹. A vida se insere nesse mundo como pura vontade de potência e nada mais além disso¹⁰⁰. A vontade de potência, noção basilar da filosofia nietzschiana, abre espaço para um debate bastante pertinente à época de Nietzsche: as teorias darwinistas¹⁰¹ sobre a evolução das espécies. Nietzsche parece responder a isso em um Fragmento Póstumo quando afirma:

⁹⁶ NIETZSCHE, 2005, p. 22 (ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 19).

⁹⁷ Ibidem, p. 23 (ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 19).

⁹⁸ De acordo com Nietzsche (op. cit., p. 23): “[...] a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. (Grifo do autor – ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 19).

⁹⁹ Para melhor compreender este “quantum”, observa-se a afirmação de Paschoal (2009, p. 47): “Um *quantum* não é algum tipo de matéria ou qualquer coisa que corresponda à ideia de ‘ser’, mas algo que pode ser designado como quantidades de ação, proporções de querer, força em ação, lembrando que Nietzsche não separa a vontade de sua exteriorização, deve-se ter presente que um *quantum* não remete a algo que permaneceria após a desagregação de uma unidade anteriormente dada e que, juntamente com outros *quanta*, se reagregaria, formando novos corpos. **Ao contrário, um *quantum* designa ação, produção de efeito, dinamicidade e relação com outros *quanta*. Ele só é nessa relação e só pode ser relacionado enquanto relação.**” (Grifo nosso).

¹⁰⁰ Segundo Nietzsche (2008, p. 28 – CI, *A “razão” na filosofia*, III, 5): “No início **está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que atua – de que a vontade é uma faculdade... Hoje sabemos que é apenas uma palavra...**” (Grifo nosso).

¹⁰¹ Darwin nasceu na Inglaterra em 1809 e veio a falecer no ano de 1882. A partir de 1840, suas ideias começam a circular no mundo acadêmico. Embora tematizar as questões entre Darwin e Nietzsche não seja o objeto principal deste trabalho, vale ressaltar a inquietação gerada pela teoria da evolução das espécies (inclusive nos tempos atuais). Segundo Darwin, o homem teria, por uma questão de conservação, evoluído através de um processo de seleção natural e de luta pela própria sobrevivência. Para Nietzsche, ao contrário, a luta representa uma intensificação de força necessária não à conservação das espécies, mas a sua própria superação.

O que mais me espantou em meio à visão panorâmica dos grandes destinos do homem sempre foi ver o contrário diante dos olhos daquilo que Darwin vê ou *quer* ver com sua escola: a seleção em favor dos mais fortes, dos que se saem melhor, o progresso da espécie. Precisamente, o contrário é palpável: a eliminação dos casos felizes, a inutilidade dos tipos que alcançaram um ponto mais elevado, o inevitável movimento dos tipos medianos, mesmo dos tipos *abaixo da média*, vindo a se tornar senhores. Posto que não se mostra para nós pela qual o homem seria a exceção entre as criaturas, tendo a assumir o juízo prévio e dizer que a escola de Darwin se enganou inteiramente.¹⁰²

A luta pela conservação, sustentada por Darwin, tem seu contraponto quando Nietzsche atribui a essa tese uma espécie de restrição à vontade de potência, que significaria um apego à existência, o que contraria a necessidade de luta que faz aflorar “o desaparecimento dos acasos felizes...” Essa vontade estimula o surgimento dos homens fortes, capazes de superar a moral do rebanho.

Percebe-se, então, uma espécie de *multiplicidade* de vontade, isto é, a vontade de potência manifesta-se através de inúmeras vontades pontuais; trata-se de uma espécie de “embriaguez da vontade em que o essencial é o sentimento de acréscimo da energia e de plenitude.”¹⁰³ É possível, com isso, aludir a diversas formas da vontade, isto é, a vontades específicas, começando por aquela que, segundo Nietzsche, dominou a filosofia e as religiões ocidentais durante séculos: “a vontade de verdade”¹⁰⁴. A partir disso, pode-se, analisar como ele aborda essa questão da vontade.

Praticamente em toda a primeira parte de “Além do bem e do mal”, Nietzsche irá tratar especificamente do que ele denominou “Dos preconceitos dos filósofos”, vinculados a essa forma da vontade. Segundo ele:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! [...] Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. **Fragments póstumos**: 1887-1889. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. VII, 2012, p. 274 (FP, 14-123).

¹⁰³ Idem, 2008, p. 68 (CI, *Incursões de um extemporâneo*, IX, 8).

¹⁰⁴ “E tu também, que buscas o conhecimento, és apenas uma senda e uma pegada da minha vontade; em verdade, a minha vontade de poder caminha com os pés da tua vontade de conhecer a verdade.” (NIETZSCHE, 2008, p. 146 – AFZ, *Do superar a si mesmo*). Em “A gaia ciência”: “Por conseguinte, ‘vontade de verdade’ **não** significa ‘não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘não quero enganar nem sequer a mim mesmo’, e **com isso estamos no terreno da moral**.” (Tradução de Paulo César de Souza. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 236, grifo do autor – GC, *Nós os impávidos*, V, 344).

parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. **Nós questionamos o valor dessa vontade.**¹⁰⁵

A questão posta nos remete à tradição da construção do modelo de verdade, aquele presente na metafísica, que nos é colocada como princípio, meio e fim de toda a busca humana. Ela é, ao mesmo tempo, uma busca e uma “perdição”. A vontade de verdade se instaura não mais nesses ditames metafísicos, mas na intensidade das questões postas na contramão dos valores instituídos pela tradição¹⁰⁶. É preciso pensar que o jogo de forças presente na vida é também a capacidade de reconhecer a existência da inverdade, de assumir o enfrentamento dos sentimentos de valor para “além do bem e do mal”. Nietzsche oferece uma importante conclusão sobre a vontade de verdade: “[...] ‘Caro senhor’, dirá talvez o filósofo, “é improvável que o senhor não esteja errado; mas por que sempre a verdade?”¹⁰⁷ Segundo o autor de “Além do bem e do mal”:

Algo pode ser verdadeiro, apesar de nocivo e perigoso no mais alto grau; mais ainda, pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente – de modo que a fortaleza de um espírito se mediria pelo **quanto de “verdade” ele suportasse**, ou, mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada¹⁰⁸.

Este movimento é, por vezes, conflituoso e doloroso, mas também vital para um homem, pois não há uma multiplicidade de vontades, mas uma só vontade de extensão de forças, de intensificação à própria vida. Esse digladiar-se consigo mesmo é um movimento ininterrupto que constitui o existir humano. As questões levantadas levam a pensar que na

¹⁰⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 9, grifo nosso (ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 1).

¹⁰⁶ “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? [...] Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes’? Para isso será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo custo. E, falando com toda seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem.” (Ibidem, p. 9 – ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 2).

¹⁰⁷ Ibidem, p. 21 (ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 16). Em outra obra, intitulada “Cinco prefácios para cinco livros não escritos”, ele trata especificamente do “*pathos* da verdade” e afirma que o mundo precisa da verdade, aquela de Heráclito, embora sabendo que ele (Heráclito) não precise do mundo (aqui Nietzsche alude à atitude soberba e solitária do pensador de Éfeso). Nietzsche caminha com ele até, por fim, declarar: “Seria esse o destino do homem, se ele fosse um animal que busca conhecer: a verdade o levaria ao desespero e ao aniquilamento, a verdade de estar eternamente condenado a inverdade. Ao homem, convém a crença na verdade alcançável, na ilusão que se aproxima de modo confiável. [...] Ele está aprisionado nessa consciência, e a natureza jogou fora a chave.” (Idem, 2007, p. 29 – CP, *Sobre o Pathos da Verdade*).

¹⁰⁸ Idem, 2010, p. 4, grifo nosso (ABM, *O Espírito Livre*, 39).

origem das “causas e dos efeitos”¹⁰⁹, que são produzidos por nós mesmos, há sempre uma ação de transformar em signos e “modelos” a serem seguidos por todos, gerando assim a categoria daqueles que mandam e dos que obedecem. A essa vontade forte, que quer significar uma agregação de impulsos e pulsões, se contrapõe uma vontade fraca, que se apresenta como uma espécie de desagregação dos impulsos: “coação, exigência, obrigação de seguir, pressão, não-liberdade [...]. E é certo que o fatalismo dos fracos de vontade se embeleza enormemente, quando decide se apresentar como ‘*la religion de la souffrance*’: este é o seu ‘bom gosto’.”¹¹⁰

Nietzsche aprofunda a questão da fraqueza quando sustenta que é um estado de dormência da vida e da intensidade de forças que são cerceadas pela luta contra um desejo “por aqueles que são muito fracos de vontade, muito degenerados para poder impor-se moderação neles [...] os meios radicais são indispensáveis somente para os degenerados.”¹¹¹ A fraqueza da vontade se dá justamente quando o homem se torna incapaz de reagir a um estímulo de força, de vida autônoma¹¹². Pode-se, a partir disto, levantar algumas ponderações, como, por exemplo, quais os mecanismos sociais, ditados ou não pela tradição, que possam levar o homem a esse estado de enfraquecimento que o impossibilita a reagir aos seus estímulos de força? Pode a memória representar uma espécie de “aprisionamento” da vontade que impeça a ação livre e criadora do homem?

¹⁰⁹ Afirma Nietzsche: “Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade; aí pensávamos, ao menos, *flagrar no ato* a causalidade. [...] Afinal, quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento?... Desses três ‘fatos interiores’, com que parecia estar garantida a causalidade. O primeiro e mais convincente é o da **vontade como causa**; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*... Nesse meio-tempo refletimos melhor. **Hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso. O ‘mundo interior’ é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente.**” (*Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo Cesar da Silva. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b – CI, VI, *Erro de uma falsa causalidade*, 3).

¹¹⁰ Idem, 2010, p. 26 (ABM, *Dos preconceitos dos filósofos*, 21).

¹¹¹ Idem, 2008, p. 34 (CI, V, *Moral como antinatureza*, 2).

¹¹² “A moral, tal como foi até agora entendida – tal como formulada também por Schopenhauer, enfim, como ‘negação da vontade de vida’ – é o *instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: ‘*pereça!*’ – ela é o juízo dos condenados.” (Ibidem, p. 37 – CI, V, *Moral como antinatureza*, 5).

1.3.2 A questão da memória e o “aprisionamento” da vontade

*Não é de admirar: tudo o que é longo é difícil de ver, ver inteiro.*¹¹³

Para responder as questões colocadas anteriormente, é preciso partir do pressuposto de que o estudo sobre a memória perpassa a história do pensamento humano. Muitos pensadores já se debruçaram sobre esse tema, tentando entender como ela se processa e se articula com a realidade humana. A questão vem à tona sempre que o presente se torna uma incógnita, quando o passado parece ser uma alternativa necessária para projetar e reafirmar o devir.

Nesse sentido, a memória se posiciona como uma luta constante entre a realidade em que se vive, se viveu e a perspectiva do que poderá vir a ser. Ela se torna um desafio necessário à vida humana. Pode-se, então, atribuir à memória uma função articuladora e de natureza política, uma vez que ela é constitutiva da sociedade e do próprio homem e, conseqüentemente, de sua interação com *a pólis*. Esse homem é capaz de identificar os vários mecanismos existentes no passado que se articulam com o presente como amarras conservadoras de valores que devem ser perpetuados e preservados.

Esse tempo remontado, rememorado e *presentificado* pela memória pode, em determinadas configurações de forças, se constituir como um processo de ressentimento e/ou criação¹¹⁴, de controle e/ou liberação da vontade. Ressentimento ou controle da vontade, quando perpetua a tradição, impedindo que as forças de mudança se apresentem na construção de um novo cenário: criação ou liberação da vontade, quando capaz de modificar as estruturas do presente. Esse é o universo vulnerável em que se situa o “bicho homem”.

Esse é o grande dilema por que passa esse homem: padecer intensamente de uma memória ressentida, que fragiliza sua vontade e o torna um “animal do rebanho”, marcado através de signos e sinais que o fazem inibir seus instintos criativos em favor dos ditames da convivência social e pacífica, ou potencializar sua vontade criadora, capaz de libertá-lo dos grilhões dessa memória e lançá-lo ao esquecimento¹¹⁵.

¹¹³ NIETZSCHE, 2007, p. 26 (GM, I, “*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”, 8).

¹¹⁴ O contraponto do ressentido é a criação, a liberdade. A ideia de ressentimento está atrelada ao conceito muito presente na tradição de valores escatológicos, do sentido da remissão, advindo sempre de um sentimento de culpa que precisa ser purgada, purificada pelas boas ações, que longe de ser um ato criador, se configura como uma penitência a ser cumprida. A criação, por outro lado, está ligada ao sentido de liberdade, de impulsos e pulsões de vida.

¹¹⁵ Em sua obra “Genealogia da moral: uma polêmica”, Nietzsche abre um espaço para refletir e denunciar como, ao longo da história, o esquecimento e a memória foram inseridos e percebidos em nossa cultura.

Na “Segunda Consideração Intempestiva”, Nietzsche chega a apontar o momento em que o homem se dá conta de sua realidade de memoriado, ressentido e, portanto, impelido a não impulsionar a sua força criativa, justamente quando afirma: “Lembro-me”¹¹⁶. Nesse instante, ele se compara ao animal e dele se inveja, por perceber que não há lembranças a serem *transportadas* para o dia seguinte. O que existe é a intensidade do momento carregada de esquecimento. Por isso, pode-se afirmar que há uma força nesse esquecimento capaz de produzir uma reação salutar a esse homem memoriado.

A força do esquecimento impulsiona esse homem a dizer “sim” à vida, ou seja, a romper com o paradigmático mundo dualista que nos faz pensar sempre em contraposições: corpo *x* alma, culpa *x* perdão, tempo *x* eternidade, racional *x* irracional etc.¹¹⁷ Para ultrapassar a visão dualista da realidade é preciso, antes de tudo, perceber que a vida se dá nos corpos, sem dicotomias e nem rupturas, portanto, sem culpa. Trata-se de adotar uma atitude inocente, como a da criança, constituída de múltiplas forças. É o reconhecimento da importância do corpo, nesse processo de ruptura de uma memória que cerceia e controla a vontade criadora. É nesse instante que as forças do homem conseguem orientar-se em busca da liberdade¹¹⁸.

A possibilidade de entender o quão dolorosa é a decisão do homem que, acostumado a padecer do ressentimento imposto por uma memória atrelada ao passado, é obrigado a tomar um caminho lógico, previsível e pensado por uma espécie de ordem “natural” das coisas¹¹⁹. Abre-se, com isso, uma nova perspectiva de entender a dimensão desta fragilidade imposta pela memória que, construída sob a égide dos requintes de crueldades, determinou regras, normas e leis capazes de impedir uma ação criadora por parte do indivíduo singular.

A definição clara para essa condição violenta que exerce a memória sobre a vontade está descrita em “Genealogia da moral: uma polêmica”, quando Nietzsche afirma categoricamente: “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa

¹¹⁶ Nietzsche (2003, p. 8) afirma: “Então, o homem diz ‘**eu me lembro**’, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre.” (Grifo nosso – II Co. Int., 1).

¹¹⁷ Essa concepção dualista chega inclusive a conduzir o homem a **viver em função da negação do próprio** corpo, da culpa, do tempo, do irracional... **valorizando a busca** da alma, da expiação, da eternidade, do racional. Isso significa deixar de ser “o que se é”, para ser “o que virá a ser”.

¹¹⁸ Para Rosa Dias, “o fundamental para que haja criação é sempre um fenômeno de plenitude inicial. Na presença de certas atitudes, de certas situações, de certos acontecimentos, que nos afetam a ponto de nos mover a transfigurar as coisas, nos desembaraçamos de nós mesmos por sinais e atitudes. Diante desse estado, é impossível mantermo-nos objetivos; **não há como inibir esse estado explosivo, não há como suspender essa força que interpreta e inventa.**” (A questão da criação em Nietzsche. **Viso: Caderno de estética aplicada**, Rio de Janeiro, v. 7, jul. 2009, s/pág, grifo nosso).

¹¹⁹ Aqui se pode pensar em todas as construções culturais a que se atrelou a sociedade, desde a simples pergunta feita a uma criança de 7 anos “o que você vai ser quando crescer?”, até a vida de um aposentado “o que você vai fazer da sua vida agora?”.

de causar dor fica na memória.”¹²⁰ Para Nietzsche, passa a ser a necessidade e a ousadia de conceber não uma memória dominadora e castradora do esquecimento, mas capaz de deixar fluir a vontade e fazer aparecer, no universo de suas tensões e conflitos, um impulso libertador e potencializador da criação. Com isso, sustenta-se que as forças criadoras conseguem se libertar das fortes tendências sociais à padronização, à domesticação, a aticar uma memória ressentida, como descreve Nietzsche em “Genealogia da moral”:

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como “verdade”, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de relação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos instrumentos da cultura, como o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores representem eles mesmos a cultura.¹²¹

Essa ideia do homem caracterizado como um “animal manso e civilizado” e, portanto, “domesticado”, criado sob a égide de uma memória que restringe o esquecimento, é tão marcante nos escritos de Nietzsche que ele chega a afirmar, em “A gaia ciência”, que há uma moral que cria uma forma de avaliar e hierarquizar os desejos e as pulsões humanas, tudo em função e em prol de uma comunidade. Os instrumentos para tornar sólida essa imposição, onde a moralidade se torna o “instinto de rebanho no indivíduo”¹²², se configuram na forma de um sentir-se culpado, até mesmo por querer ser um indivíduo singular capaz de, mesmo em pensamento, “desejar não obedecer e nem mandar”, pois “a liberdade de pensamento era o mal-estar em si”¹²³.

Romper com esta estrutura marcada pelo tempo e, conseqüentemente, referendada pela história, constitui um desafio e uma longa caminhada de superação, que só se concretiza quando o homem se abre à possibilidade criadora presente em seus impulsos vitais. A solução seria caminhar em direção à vida ativa e criadora, portanto capaz de afirmá-la por inteiro, rompendo a condição de rebanho. Essa decisão aponta para outra direção mais árdua e inquietante, pois o obriga a sair de uma realidade que, aparentemente, lhe dá tranquilidade e o acomoda em sua zona de conforto. O que esperar de uma vida afirmativa, senão a possibilidade de vencer o cansaço, ultrapassar a apetição, a mesmice, próprias dos

¹²⁰ NIETZSCHE, 2007, p. 50 (GM, II, “*Culpa*”, “*má consciência*” e coisas afins, 3). A história é repleta de exemplos que referendam esta afirmação nietzschiana, como, por exemplo, a política dos castigos que são impostos às crianças, alunos, trabalhadores, prisioneiros, escravos... Sempre que há esquecimento ele se segue a uma punição normativa (leis) ou moral (consciência). Qualquer que seja o motivo há sempre muito mais o que se lembrar do que se esquecer.

¹²¹ Ibidem, p. 33 (GM, I, “*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”, 11).

¹²² Idem, 2009, p. 142 (GC, *Instinto de rebanho*, 116).

¹²³ Ibidem, p. 143 (GC, *Remorso de rebanho*, 117).

ressentidos?¹²⁴ A resposta nietzschiana será sempre a busca de uma vida afirmativa, sugerindo que é hora de abandonar essa condição passiva do ressentido, própria daqueles que se deixaram levar por uma vontade fraca, e assumir a força plástica, na qual o esquecimento é fonte de revitalização da vida: uma articulação com as forças criativas.

1.3.3 O pulsar da ação criativa e da liberdade

*A vantagem de uma memória ruim é poder fruir as mesmas coisas boas várias vezes pela primeira vez.*¹²⁵

Esse constante jogo de forças caracteriza a vida como um fluxo que oscila entre memória e esquecimento, vontade e criação, o que perfaz a dinâmica da chamada vontade de potência¹²⁶. Esta, por sua vez, é expressa pela liberdade de criar, recriar, e também por quebrar o paradigma clássico da tradição de uma verdade pautada na adequação pura do sujeito com o objeto, tornando-se, pois, “uma ficção necessária ao homem em suas relações com os outros homens.”¹²⁷

Não se quer inaugurar com isso outro dualismo, como se existisse de um lado a vontade e do outro a potência. A vontade de potência se configura como a dinâmica que impulsiona o homem a afirmar aquilo que lhe é próprio, individual e não uma regra coletiva a que todos estão sujeitos a responder da mesma forma. É o que constitui a diferença entre os homens. Não há uma única força agindo em todos de uma mesma forma, nem mesmo em um único indivíduo, mas uma multiplicidade de forças que interagem e respondem de diversas maneiras. É o múltiplo se configurando na diversidade das ações, o que significa afirmar que não há uma resposta que sirva de parâmetro único para todas as perguntas. Cada um é carregado de sensações, percepções, pulsões e emoções distintas, portanto, não irá reagir de

¹²⁴ Para reafirmar esse questionamento sobre a passagem de uma condição de rebanho para uma vida ativa, Nietzsche (2008, p. 246 – AFZ, *Das velhas e novas tábuas*, 16) adverte: “A vida é uma nascente de prazer; mas, para aqueles em quem fala o estômago estragado, o pai das aflições, todas as fontes estão envenenadas. Conhecer: este é o prazer para quem tem a vontade do leão! **Mas, quem ficou cansado, esse se tornará apenas um ser passivo, ao sabor de todas as ondas.** E isso é sempre o peculiar dos fracos: perdem-se no caminho. E, no fim, seu cansaço ainda indaga: ‘Mas para que, afinal, percorremos caminhos! Tudo é igual!’” (Grifo nosso).

¹²⁵ Idem, 2010, p. 250 (HDH, I, *Um olhar sobre o Estado*, 580).

¹²⁶ Para Barrenechea (2000, p. 71): “A vontade de potência exprime uma unidade-plural de forças que configuram o *jogo* do mundo; é unitária porque há vários tipos de acontecimento, pois tudo segue a mesma dinâmica do devir e *plural* porque as forças são inúmeras e em contínua mudança.” Para corroborar com essa compreensão da dinâmica da Vontade de Potência, Scarlett Marton (1990, p. 29) tem a mesma tese quando afirma que a vontade de potência é uma “vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo.”

¹²⁷ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 38.

maneira única a cada estímulo e provocação externa ou interna.

Não há como entender a liberdade enclausurada a uma linearidade da ação. Nietzsche condena essa perspectiva nascida de uma história linear que, sob o manto de leis gerais, considera a ação como fruto de dados previamente estabelecidos pelo “curso natural das coisas”. A intenção é anterior à ação, o que leva a um único caminho de resposta possível, desconsiderando assim a própria vulnerabilidade a que todos os homens estão submetidos: à criação, ao novo, ao imprevisto – dinâmica geradora e autêntica do jogo de força criativa.

A resposta afirmativa para Nietzsche é sempre a valorização desse jogo de forças capaz de gerar uma “superabundância de forças” que consiga romper com os antigos modelos – que sempre tendem à padronização e homogeneização –, fazendo nascer uma atividade livre, criadora e alegre. Nessa dimensão criadora é possível entender que a vontade de potência não é um princípio metafísico ou fundamento transcendente, mas um processo dinâmico, uma vez que esse jogo significa, antes de tudo, a tendência a ser mais forte, adquirir uma vitalidade insaciável impulsionada pela força capaz de vencer a tradição moral que nos impõe a “moral do rebanho”. Por isso, as forças instigarem assumir a dimensão da liberdade em sua plenitude criadora, portanto, plástica, artística, o que leva a admitir que só “nos sentimos livres quando exteriorizamos forças que operam em nós, quando comungamos com nossas necessidades.”¹²⁸

Muitas vezes, as sociedades almejam instaurar um processo de homogeneização das vontades, cujo objetivo implícito é a anulação do homem e, conseqüentemente, de sua liberdade em favor de uma “cultura do rebanho”, do ressentimento e da “expição”. Como Nietzsche assinala, é importante observar que há um jogo entre a condição do ressentido e a atitude de que supostamente “o salvaria”, o sacerdote ascético, no momento em que o convence de sua condição de ressentido e que, portanto, precisa de expiação. Nietzsche afirma na III Dissertação da “Genealogia da moral: uma polêmica”:

“Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – **somente você é culpada de si!**...” Isso é ousado bastante, falso bastante: mas com isso se alcança uma coisa ao menos, com isso, como disse, a direção do ressentimento é – **mudada.**¹²⁹

Para reafirmar uma condição humana servil, a moral impôs ao homem o sofrimento como condição de expiação de suas culpas e o tornou ressentido. Nietzsche faz, então, um

¹²⁸ BARRENECHEA, 2000, p. 14.

¹²⁹ NIETZSCHE, 2007, p. 117, grifo do autor (GM, III, *O que significam ideais ascéticos?*, 15).

extenso e minucioso percurso para demonstrar como, ao longo da história, foi-se construindo esse sentimento de culpa que impedia e castrava a vontade de criação do homem. Basta lembrar toda a tradição que foi sendo construída sob os olhares atentos de uma tendência vital de sobrevivência que não está no presente, mas no que ficará e se perpetuará no futuro. Trata-se da invenção de um tempo que postula a realização do homem justamente fora do tempo, numa pretensa eternidade.

Essa condição, principalmente tornada evidente com a construção do ideal platônico¹³⁰, fora introduzida pela moral cristã como sendo parte de um sofrimento e renúncia pela qual todos precisam passar para alcançar a vida plena. Não há como pensar uma liberdade nestas condições, pois o sentido de vida plena se conjuga à realidade do ressentido, que aceita passivamente o não viver a sua intensidade criativa com seus impulsos reduzidos à dimensão de uma vida gregária.

A memória é, nesse sentido, um encontro com o passado, uma imposição social. Compreendê-la do ponto de vista da imanência e não como um dado transcendente é tornar possível uma ruptura com os paradigmas sociais dessa imposição, é ser capaz de “mergulhar no rio do esquecimento”¹³¹ – imagem que alude a um sugestivo texto alegórico de Platão – e, portanto, assumir a força da liberdade apresentada como um aspecto relevante da vontade de potência.

A vontade de potência se manifesta na liberdade, portanto, na interação da memória com o esquecimento, presente nas forças criativas que agem no indivíduo e na sociedade. Viver se torna uma ação criadora de relações que o homem estabelece consigo mesmo, com o mundo e com os outros. Não há nenhum pressuposto metafísico, idealista, ou mesmo sagrado,

¹³⁰ O ideal platônico (o mundo perfeito – o das ideias – existente antes do mundo sensível) se transformou para Agostinho (354) no princípio de iluminação divina de onde procede todo conhecimento verdadeiro. A teoria dos dois mundos passa a ser a marca de um processo de ascese no qual o indivíduo, através da renúncia dos prazeres do mundo tende a buscar o bem maior que se dá no mundo das ideias como um prêmio a ser alcançado pelos “puros de coração”. Essa moral será efetivada por toda tradição cristã que começa a tomar forma, principalmente após Agostinho, na Idade Média. (Cf. TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental**: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000).

¹³¹ Platão, no livro X de “A república”, conta a história do pastor Er, da Região da Panfília, que relata o que viu na sua passagem pelo “outro mundo”: após a morte e de volta à terra, as almas necessariamente precisariam atravessar uma grande planície por onde corria o rio Lethé (que significa esquecimento). Nessa travessia os que bebiam muito esqueciam toda a verdade que contemplaram e aqueles que pouco bebiam quase nada esqueciam. Era permitido que essa escolha fosse feita. Reis, guerreiros ou comerciantes, eram os que mais bebiam da água do rio do esquecimento. Os que escolhessem a sabedoria eram os que menos bebiam, estando, portanto, aptos à lembrança. Segundo Miguel Angel de Barrenechea: “Para Platão, a reminiscência era salvadora quando nos levava a lembrar as essências que esquecemos quando habitamos um mundo ideal. [...] Assim, lembrar esse passado paradigmático é *aletheia*, desvelamento, superação do esquecimento e verdade que nos permitirá retornar ao lar originário.” (Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Orgs.). **A fidelidade à terra**: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a, p. 29).

nessa constatação. É próprio do homem o impulso que leva cada indivíduo a viver intensamente essas relações, quer seja nos momentos de contentamento, ou nos de sofrimento. Essa é a dinâmica da diferença e do múltiplo, da criação e recriação, da liberdade e da pluralidade.

Ao entender a vontade de potência como esse jogo de forças que impulsiona o homem a uma ação criativa, pode-se dizer que esta também o leva à liberdade. Ao ser entendida como uma dimensão afirmadora da vida em toda a sua inteireza, portanto, não está presa a convenções sociais ou ao ditame das normas, aquelas nascidas da tradição que reduz o homem a um animal ressentido. Segundo Paschoal:

O ressentimento pode ser entendido como **uma indigestão psíquica**, um tipo de envenenamento produzido quando o indivíduo se mostra incapaz de descarregar o rancor oriundo de uma adversidade ou agressão. Corresponde, assim, a um *quantum* de força que, não podendo ser lançado para fora, volta-se para o interior do homem onde, sem ser assimilado psiquicamente, continua sendo re-sentido como um pedaço do passado não digerido que o impede de viver o presente de forma plena.¹³²

Essa necessidade de “ser lançado para fora” constitui a força que irá libertar o ressentido para superar as amarras e os condicionamentos sociais a que está submetido. Resolvida essa “indigestão psíquica”, o homem flui livremente como uma criança a brincar sem o peso da rotina, do trabalho, da “tarefa escolar”, dos compromissos que consomem a energia e normatizam a ação.

No centro de uma cultura voltada para medir o quanto de certeza e de liberdade pode o homem se permitir, a força estética se abre às ilusões e horizontes de afirmação da vida. Rompe-se com a ideia de uma liberdade “enclausurada” pela normatização e se abre uma perspectiva de um lado para valorização da própria existência e de outro para uma ação efetiva *na e pela* política. Essa é a força que impulsiona o homem a buscar em seus instintos criativos a liberdade como uma dinâmica afirmadora e constante de vida. Por isso mesmo é necessário perceber a existência de um campo de luta permanente entre as forças que o submetem a uma condição de rebanho, próprio da pequena política, confrontadas com aquelas que o fortalecem e o afirmam: a grande política¹³³.

¹³² PASCHOAL, Edmilson. O ressentimento como um fenômeno social. In: BARRENECHEA, Miguel *et al.* **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p. 189, grifo nosso.

¹³³ Nietzsche, como se verá a seguir, esclarece como se dá a dinâmica que leva ou à condição de rebanho, entendido como pequena política, ou o estabelecimento da grande política.

1.4 A pequena política como conservação e proteção da memória

Na dinâmica da liberdade o homem se encontra diante de desafios e escolhas que fazem parte da sua própria vida. Por outro lado, a tradição gerou nele uma tendência à vida gregária, conduzindo-o a uma situação de aparente conforto que o acomoda e o enfraquece. Nascido sob essa tradição moral que o conduz a afirmar o que já está posto, ele se vê como um animal de rebanho a seguir a voz de quem o comanda. A conclusão imediata desse processo é o nivelamento e a mediocrização, a anulação das diferenças.

Ao enfrentar esse tema, Nietzsche está convencido de que tal movimento leva à construção de um ideário de submissão que surge a partir da definição de padrões morais, reduzindo a singularidade do indivíduo à igualdade, a grandeza ao rebaixamento, conformidade, apatia e desprezo à força plástica, à criação. É preciso voltar e refazer os caminhos que conduziram este indivíduo a essa *moral de rebanho*.

Esse é o percurso nietzschiano feito em “Genealogia da moral: uma polêmica” e que será retomado em praticamente todos os seus escritos. No prólogo dessa obra, o autor já anuncia o seu propósito quando constata que “nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?”¹³⁴ O objetivo principal de Nietzsche é demonstrar como a moral, construída e preservada pela tradição, conduziu a essa perda de sentido da vida, tornando-a submissa a uma concepção dualista sustentada desde Platão, referendada pela moral judaico-cristã, e radicalizada por Descartes¹³⁵.

Nietzsche inicia a primeira dissertação da *Genealogia*, fazendo um minucioso estudo sobre as origens e formação dos conceitos “bom e mau”, “bom e ruim”. Logo de início, mostra com clareza a sua intenção ao declarar com relação aos psicólogos ingleses:

[...] que estes pesquisadores e microscopistas da alma sejam na verdade criaturas valentes, magnânimas e orgulhosas, que saibam manter em xeque seu coração e sua dor, e que se tenham cultivado a ponto de sacrificar

¹³⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 7 (GM, *Prólogo*, 1).

¹³⁵ Essa constatação se fez presente na construção de um modelo de vida que se inspirou na separação entre os dois mundos, proposta por Platão (mundo sensível e o mundo inteligível), inspirando assim a nítida divisão entre o “bom” e o “ruim”, o “certo” e o “errado”, “o tempo” e a “eternidade”, presente na moral cristã, até a fórmula cartesiana “Penso, logo existo”, que mantém ainda embutida uma concepção dualista (a oposição entre *cogito* e *extensão*) que se tornou a marca do racionalismo moderno.

qualquer desejo à verdade, a *toda* verdade, até mesmo à verdade chã, acre, feia, repulsiva, amoral, acristã... **Porque existem tais verdades.**¹³⁶

Ao se posicionar sobre os conceitos morais, o autor debate com os “historiadores da moral” que começam por valorizar a humildade em detrimento da grandeza, enaltecem a virtude em contraposição aos impulsos do próprio indivíduo, introduzindo, assim, o universo das oposições entre “bom” e “ruim”, “bom” e “mau”. Nietzsche afirmará que se estabelece, a partir destas oposições, o *pathos da distância*¹³⁷ como uma fronteira criada pelos próprios nobres em relação a eles mesmos, sendo eles “bons”, superiores, e os outros, inferiores, “de pensamento baixo, e vulgar e plebeu”¹³⁸. Desse *pathos* carece o instinto do rebanho já que a vida não o brindou com tamanha “sorte” e, por isso, deve resignar-se a uma existência de “plebeu”, de submisso. Ao esclarecer a origem disso, Nietzsche afirma:

Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualidade nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”.¹³⁹

A partir desta constatação, pode-se encontrar um dos motivos principais desse processo aqui chamado de pequena política, próprio daquele que se coloca na condição de “plebeu”, “comum”, portanto, internalizando sua condição de rebanho, de submisso em relação àqueles que se consideram “nobres”, “aristocratas”. No entanto, isso não se dá de forma espontânea, mas também é construído por uma moral que se apropria *das consciências* e as conduz a um processo de adequação da política ao campo do “espiritual”: “bom” e “ruim” se transformam em “puro” e “impuro”¹⁴⁰.

¹³⁶ NIETZSCHE, 2007, p. 18, itálico do autor, grifo nosso (GM, I, 1).

¹³⁷ Segundo Ernani Chaves, em seu artigo “O trágico, o cômico e a ‘distância do artista’: arte e conhecimento n’A *gaia ciência*, de Nietzsche”: “O elemento estético da ‘distância’, que enfatiza o seu aspecto criador, vai permanecer no conceito fundamental de ‘*pathos da distância*’, presente na terceira fase do pensamento de Nietzsche, a partir do *Zarathustra*. A ‘paixão pela distância’, o ‘amor ao mais distante’, que ‘Zarathustra’ opõe ao ‘amor ao próximo’ cristão, não responde a nenhum desejo nostálgico de integração, unidade ou transcendência, a nenhum afastamento radical do mundo, mas a uma consideração sobre si mesmo e sobre o mundo, que implica na permanente criação e recriação de valores. Em um mundo sem sentido, abandonado à sua própria sorte após a ‘morte de Deus’, o ‘*pathos da distância*’ diz respeito a um trabalho que visa à transformação permanente da vida em obra de arte e com isso faz da ética uma ‘estética da existência.’” (**Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 273-282, dec. 2005, p. 281).

¹³⁸ NIETZSCHE, op. cit., p. 19 (GM, I, 2). Com relação ao “*pathos da distância*”, ele é mais enfático em “Crepúsculo dos Ídolos” quando afirma: “[...] o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *pathos da distância* é característica de toda época forte.” (Idem, 2008, p. 87 – CI, *Incursões de um extemporâneo*, 37).

¹³⁹ Ibidem, p. 21 (GM, I, 40).

¹⁴⁰ Cf. Ibidem (GM, I, 6).

Nietzsche aprofunda esse posicionamento ao longo da “Genealogia da moral”, começando por definir essa moral como formadora de *homens ressentidos*, que convencidos de seu apequenamento, se isolam no silêncio e na condição de não esquecimento, portanto carregados de excesso de memória. A eles não são permitidas ações nobres e nem esquecimentos, só culpas e responsabilidades.

Da pequena política nascem os submissos, aqueles que não conseguem se desatrelar das amarras do passado onde se fundamenta toda moral, todo valor. Na II Dissertação da “Genealogia da moral”, Nietzsche demonstra o quão danoso se tornou nesses homens ressentidos o sentimento de culpa, responsável pelo cerceamento da afirmação da vida¹⁴¹. Para Nietzsche, a partir dessa constatação, surge uma questão relevante: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?”¹⁴²

Desse questionamento o filósofo passa a esclarecer o caminho que levou à formação desse homem ressentido e conclui que a raiz está na produção de uma memória que sufoca e aprisiona o esquecimento, impedindo-o de afirmar a vida em toda a sua intensidade. A dificuldade desse tipo de homem está justamente no método violento pelo qual a memória se instaurou nele e o tornou, assim, refém de sua própria história. Os seus impulsos, pulsões, criatividade e força espontânea, foram substituídos pelos excessos de uma história que calcula, mede, racionaliza e prevê todos os atos a serem seguidos. Nada esquece e tudo preserva. Para que ficasse marcado definitivamente na sua vida, era necessário que ele guardasse, interiorizasse no *fundo* de sua alma esse recanto mais escondido e impenetrável. Tal como afirma Nietzsche: “Todos os instintos que não se descarregam para fora **voltam-se para dentro** – isto é o que chamo de **interiorização do homem**; é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’.”¹⁴³

O homem, após o surgimento da memória e a interiorização dos impulsos, agora está fragilizado, perdeu sua espontaneidade, sua alegria criativa e vive a ingênua felicidade dos submissos, dos pequenos que se contentam acreditando nas promessas de uma vida melhor no

¹⁴¹ Segundo Barrenechea (2005, p. 68), em seu artigo “Nietzsche e a genealogia da memória social”: “a internalização do ressentimento é a culpa: aquele crente que sofre e que atribuí a outros o motivo da sua dor agora encontra o culpado em si próprio.”

¹⁴² NIETZSCHE, 2007, p. 47, grifo do autor (GM, II, 1). Ansell-Pearson (1997, p. 83) acrescenta “Em contraste com o animal que não possui memória duradoura e é incapaz de fazer promessas, o homem é sobrecarregado por seu conhecimento do passado, que o empurra para baixo e o curva lateralmente.”

¹⁴³ NIETZSCHE, op. cit., p. 73, grifo do autor (GM, II, 16). O filósofo definirá a “alma”, longe das conceitualizações da tradição metafísico-religiosa, que a considera uma “substância” subjetiva, como um processo de interiorização do homem, de introjeção dos instintos que, inibidos de manifestarem-se, voltam-se “para dentro”.

futuro. Nunca capazes de viver o presente que lhes tem morada, portanto “presas fáceis” dos projetos políticos daqueles que lhes fazem tais promessas. Tendo como referência essa condição de rebanho violentamente criada pela memória em que esses homens ressentidos se enquadram, pode-se perguntar: qual o papel que a política representa? Onde se instaura a ação desses homens no cenário social?

Para Nietzsche, a pequena política representa o resultado dos movimentos que intensificam a fragilidade e a submissão do homem, que pode ser gerado, por exemplo, pela necessidade insana de buscar a igualdade para todos com a presunção de construir um mundo melhor. Isso pode representar, por exemplo, a discutível ideia de que todos estão aptos a participar ativamente de um projeto de Estado. Isso nutre as esperanças dos ressentidos, mas não os tira da condição de rebanho.

O culminar desses movimentos está descrito em “Além do bem e do mal” como “a forma de decadência das organizações políticas, uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor”¹⁴⁴: a democracia. Porém, ela não é o único movimento político criticado por Nietzsche, mas também todos aqueles nascidos do culto da Razão, cujo principal objetivo é anular a singularidade em nome da pretensa igualdade: progresso, socialismo, moral, ciência¹⁴⁵.

A partir dessas críticas, pode-se descrever a realidade gerada por esses movimentos no que diz respeito aos papéis sociais reproduzidos implícita ou explicitamente pela ordem social. Pode-se afirmar que essa pequena política se volta à condição de um jogo que condiciona e limita a ação. A harmonia social exige tal comportamento e não espera outra coisa a não ser o aniquilamento da vontade própria em nome do conhecido e já definido bem coletivo.

A visão distorcida e limitada da liberdade como um espaço reduzido de direito, por exemplo, “ser livre é o direito de ir e vir”, ou como uma ação política limitada à condição de votar e ser votado, não representa uma ação dinamizadora das forças criativas. Esse conceito reduzido da liberdade foi previamente incorporado à memória social, instaurando um princípio aniquilador da vontade e nivelador das ações. Espera-se do indivíduo *moral* que ele cumpra o seu papel social já definido pela própria condição a qual está sujeito. No seu agir,

¹⁴⁴ NIETZSCHE, 2010, p. 91 (ABM, *Contribuição à história natural da moral*, 203). Oswaldo Giacoia Junior, em seu artigo “O indivíduo soberano e o indivíduo moral”, alude a este aforismo e descreve as críticas feitas por Nietzsche ao projeto da modernidade, onde se instaura a democracia. (In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles. **A fidelidade à terra**: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 15-29).

¹⁴⁵ Neste sentido, recorda-se aqui o estudo feito por Viesenteiner (2006) em que descreve o movimento da grande política, partindo, inicialmente, pela “pequena política” e unilateralidade político-moral.

não há nenhum ato inovador e criador.

Essa força moral a que está sujeita a liberdade é condição de sobrevivência das relações sociais pautadas em valores previamente definidos e referendados pela tradição como apaziguadoras da tendência instintiva, já denunciada por Hobbes no famoso: “*Homo, omni lupus*” (O homem é lobo do próprio homem)¹⁴⁶.

A única solução possível a qualquer absorção do novo, nesse contexto, se dará pela própria convenção social, que acatará dentro dos princípios morais estabelecidos tudo o que não oferecer riscos ao bem comum. O novo surge já marcado pela interpretação moral que por si só já o enquadra às necessidades do rebanho. O essencial aqui é perceber que essa pretensa liberdade se exerceria dentro de uma “camisa de força”, que a reduz ao simples acatar as necessidades virtuosas de um animal manso¹⁴⁷.

Um animal manso capaz de trafegar livremente entre a memória e o esquecimento, entre a ação e o ressentimento. Ser livre, nesse sentido, é estar constantemente se perguntando o quanto de bem se pode fazer ao outro e se condenando a toda ação que possa significar vitalidade própria em detrimento do seu semelhante. Nesse sentimento de escolha, base de sustentação da liberdade, o indivíduo se anula para que o outro possa viver. Essa lógica moral induz ao enfraquecimento das forças integrantes de uma comunidade e as reduz de vez à sociedade da conformidade e uniformização da ação.

Uma solução pacífica que condiciona o fraco (aquele que não consegue perceber a própria vitalidade e força) a se submeter ao forte (o que vive intensamente a vida), evitando assim qualquer subversão à ordem estabelecida. O contentamento social daquele será a promessa de uma vida vindoura que lhe trará a recompensa por toda essa “boa ação”. A questão posta dessa forma leva a alguns questionamentos próprios do conceito de liberdade: é possível medir, diante desse pressuposto da “boa ação”, o quanto de liberdade ela carrega? Como definir uma ação livre (mesmo sob a égide da moral do rebanho)?

Essas e outras questões derivadas dessa problemática estão inseridas nos conceitos de ação, força, criação, memória, esquecimento, ressentimento vinculados à existência do homem. O ponto de partida para explicar esse complexo universo conceitual pode-se resumir na imprevisibilidade a que todos os homens estão sujeitos. Não há como medir a intenção moral de uma ação, o que se efetua pode ser observado como positivo ou não, mas se

¹⁴⁶ Cf. HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁴⁷ Para Ansell-Pearson (1997, p. 31): “Nietzsche sustenta a radical opinião de que as noções de livre-arbítrio, do sujeito e da ‘alma’ são ficções que têm sido inventadas por grupos humanos fracos e oprimidos em várias passagens da história, com o fim de dar um sentido de substancialidade a suas vidas, assim como uma liberdade imaginária.”

restringe apenas a este campo. Somente o indivíduo é capaz de julgar a si próprio, só ele pode se sentir ressentido ou liberto; sua força está presente nele mesmo e sua fraqueza na aparência ou no resultado moral de sua ação consentida¹⁴⁸.

Nietzsche deixa claro que o homem pode ultrapassar o modo de existência do rebanho, para isso é preciso o afirmar constante da vida, refazer o caminho, traçar metas, recuperar suas forças, superar-se a si mesmo. Essa superação é um grito de liberdade, uma vez que esta sempre foi uma característica humana, que resiste a todas as imposições do rebanho.

1.4.1 A grande política como instauradora de novos valores

A tentativa de considerar como essencial a afirmação da vida ativa de forma irrestrita parece ser uma tese nietzschiana que permeia suas obras de tal forma, que é possível, nesse momento, sustentar que havia necessidade de pensar a política capaz de estabelecer uma lógica de superação ao modelo vigente na Europa do século XIX. Em “Escritos póstumos”¹⁴⁹ há uma questão levantada por Nietzsche de como se teriam desenvolvido “os instintos fundamentais do nosso movimento político espiritual social da Europa.”¹⁵⁰ No decorrer desse aforismo ele denuncia a forte influência da concepção de “igualdade de credo”, uma forma moral de viver que limitaria o discernimento da realidade, o que afastaria o aparecimento de “homens fortes”. Isto posto, levaria todos a uma “espécie de ser humano de rebanho”, próprio da maneira de pensar a democracia. Esta, por sua vez, conduz à rejeição de uma ordem hierárquica, o que levaria a um “adestramento sublimado da escravidão”, exigindo uma liderança forte para comandar esse próprio rebanho.

Continuando a sua análise sobre a situação que está vivendo a Europa do século XIX, em outro aforismo da mesma obra, o autor denuncia “a patriotada”¹⁵¹ e se mostra indignado com a submissão do homem à condição imposta pela noção de pátria que não o deixa pensar

¹⁴⁸ Afirma Nietzsche (2009, p. 224 – GC, IV, *Viva a física*, 335): “Nós, porém, **queremos nos tornar aqueles que somos** – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser **físicos**, para podermos ser **criadores** neste sentido – enquanto até agora todos os ideais e valorações foram construídos com base na **ignorância** da física ou em **contradição** a ela. Portanto: Viva a física! E viva, sobretudo o que a ela nos **compete** – nossa retidão!” (Grifo do autor).

¹⁴⁹ “Escritos póstumos” é o nome que designa os fragmentos escritos por Nietzsche no período de 1885 e janeiro de 1889 e que foram reunidos por Giorgio Colli eazzino Montinari, após pesquisa realizada no Arquivo Nietzsche em Weimar. Para o presente trabalho, utilizou-se a versão brasileira traduzida por Flávio Kothe, intitulada “Fragmentos finais”, a tradução de Marcos Casanova “Fragmentos póstumos: 1887-1889” e as comparamos com a tradução francesa de Pierre Klossowski: “*Écrits Posthumes*” (Paris: Gallimard, 1977).

¹⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos finais**. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UNB, 2007b, p. 30 (FF, 179).

¹⁵¹ Ibidem, p. 33 (FF, 7- 47).

em objetivos mais elevados¹⁵², pelo contrário, valoriza aqueles que se submetem, chamados por Nietzsche de “espécie inferior”. Trata-se, aqui, de uma aguda crítica aos nacionalismos vigentes na época.

Essa “inferioridade” se mostra evidente quando da busca pelo poder. O homem, ao se mostrar próximo daqueles que precisam negar sua vitalidade, se submete à condição de rebanho moral, utilizando-se dos mesmos argumentos e estratégias aceitas no mundo da política: “difamação, suspeição, sabotagem das virtudes contrárias que já estão no poder, rebatizados do seu nome, perseguição sistemática e calúnia: em suma, mediante ‘puras imoralidades’.”¹⁵³

Contudo, pode-se perceber que há em Nietzsche uma afirmação do valor do homem desassociado do sentido de utilidade que ela possa vir a representar em seu papel social ou político. Ele existe em sua própria singularidade, mesmo que possa vir a ser considerado um “solidário com todo solitário”, ou ainda como aquele que vive por si só sem o peso e a obrigação de estar a serviço do coletivo¹⁵⁴.

Diante dessas ideias, chegar à afirmação de si mesmo é o estágio necessário para se libertar as forças criativas, pois ao se destituir das exigências de uma moral altruísta o homem se põe em contato com sua própria força que o diferencia de todos os outros: ele se liberta. Está instaurada uma hierarquia de valores que irá se constituir em um novo jogo de forças, pois ao se libertar, ele pode criar e recriar uma nova ordem social. Fica clara, nessa concepção hierárquica, que a liberdade é sempre uma busca do homem enquanto não alcança o poder, pois ao atingi-lo ele tende a perseguir a supremacia e, uma vez não alcançada, reacende a luta por mais poder. Estabelece-se, então, uma luta constante a que está propensa a humanidade entre fortes e fracos, uma forma de transição contrária à ideia de unicidade, homogeneidade a que a tradição moral submeteu o homem.

Por isso, Nietzsche anuncia uma guerra, não aquela da sentença hobbesiana da luta de “todos contra todos”, ou da concepção marxiana da “luta de classes sociais”¹⁵⁵, mas aquela

¹⁵² Nietzsche (2007, p. 33 – FF, 7-47), nesse mesmo aforismo, afirma: “É uma degradação da pessoa e da alma aquilo que o ódio nacional sustenta em si (ou até admira e reverencia): as famílias dinásticas exploram essa espécie de gente – e por sua vez há muitas classes de comércio e classes sociais (naturalmente também palhaços venais, os artistas) que logram as suas pretensões quando tais divisores nacionais de águas obtêm novamente o poder.”

¹⁵³ Ibidem, p. 34 (FF, 9 (147)).

¹⁵⁴ Nietzsche (op. cit., p. 35 – FF, 10 (35)) faz referência ao aspecto da necessidade que se criou na sociedade de valorizar a ação humana sempre que ela se submete ao serviço da coletividade. Chama a atenção ao fato de que o “socialismo é apenas um meio de agitação do individualismo [...] mas o que ele quer não é a sociedade como finalidade do indivíduo singular, e sim a sociedade como meio para possibilitar muitos entes singulares.”

¹⁵⁵ No aforismo 25 (1) dos “Fragmentos póstumos”, Nietzsche (2012, p. 568 – FP, 25, 1) afirma: “[...] não temos nenhuma classe superior, portanto tampouco temos uma inferior: o que se encontra hoje em cima da sociedade

dirigida contra a moral do rebanho, contra uma tradição metafísico-religiosa que aviltou a vida. Deste propósito nasce a importância da instauração de uma “grande política”.

O ponto de partida dessa polêmica questão¹⁵⁶ está na condenação feita por Nietzsche às duas instituições que se colocam contrárias à força de vida do homem: a dinástica e a sacerdotal. A primeira por segregar os que não estão presos “ao sangue”, excluindo-os da possibilidade de terem igual vigor, força dos chamados “nobres”. A segunda por compactuar com este mesmo princípio, igualando a todos como servos inúteis. Essas duas instituições, colocadas lado a lado, organizam uma vida social pautada em valores que fortalecem a condição de rebanho a que foi submetida a humanidade. Nesse sentido, há a configuração de uma pequena política, aquela que anula as diferenças, acomoda e enfraquece a vida. A condição de “iguais” passa a ser o grande engodo dos tempos modernos¹⁵⁷, principalmente se forem levadas em conta as bases de sustentação que a originaram: a moral dos justos, na concepção judaico-cristã e nos ideais democráticos pós-Revolução Francesa.

O sentido desta moral está pautado no valor sublime do além da vida, na recompensa que será atribuída aos justos por viverem a sua vida em constante conflito com o seu instinto natural¹⁵⁸. Externar os instintos é valorizar a diferença, a singularidade de cada homem e a plena força da vida. Reconhecer como único atributo da racionalidade a condição que nos diferencia dos outros animais e, pautados nisso, tentar estabelecer uma forma homogênea de vida, ou seja, “tornar-se um” – enfraquece a pulsão da própria vida. Nisto consiste e se baseia toda a pequena política. Esta, por sua vez, se fortalece numa espécie de jogo de memória em que o passado, ora glorioso, ora violento, se revela ao presente como única condição de sobrevivência do homem. Isso leva ao aniquilamento da criação de alternativas e possibilidades de renovação da própria vida em sociedade. Isso se dá quando se instaura uma espécie de efeito nivelador das relações sociais, ou quando a capacidade de ver as coisas, sob

está fisiologicamente condenado e, além disso, o que é a prova desse fato, tão empobrecido em seus instintos, tão inseguro, que confessa sem escrúpulo ser o **contraprincípio** de uma espécie mais elevada de homem.” (Grifo do autor).

¹⁵⁶ Polêmica no sentido de que não há uma pretensão nietzschiana de estabelecer qualquer paradigma universal que possa responder de maneira *objetiva* e moral de como o homem deve viver a sua vida.

¹⁵⁷ A condição de iguais só poderia existir se fosse possível igualar também as condições sociais de todos os integrantes da *pólis*, pois não há como pensar igualdade de direitos para todos, por exemplo, em condições desiguais. Aqui se fortalecem os argumentos utilitaristas e liberais defendidos por uma série de autores que reduzem a solução para este problema com a máxima da justiça que acredita ser possível ser justo se ela for praticada pelo maior número **possível** de pessoas.

¹⁵⁸ Toda essa questão é muito comum na tradição cristã e está presente também o dualismo cartesiano de anulação do corpo e exaltação da alma, assim como no confronto constante entre fé x razão, bem x mal etc.

diversas perspectivas¹⁵⁹, ou variados pontos de vista, se reduz a um único olhar, descartando todas as possibilidades de criação. É possível, sob este viés, entender o motivo de Nietzsche ser enfático ao anunciar a guerra contra a pequena política, o que significaria denunciar claramente sua insatisfação com a educação, cultura, governo e as demais instituições da sua época. É importante não descontextualizar o momento político que Nietzsche vivia, que era o da Unificação Alemã, cujo principal resultado consistiu na configuração de uma nova forma de governo onde o homem forte se torna Bismarck¹⁶⁰, primeiro ministro e principal articulador desse movimento, a quem Nietzsche faz severas críticas.

Para ultrapassar essa situação se torna necessário, na ótica do filósofo alemão Nietzsche, que cada um se torne um soldado. Vale destacar em que sentido é invocada a condição de soldado, no discurso nietzschiano:

Ninguém exige mais rigorosamente do que eu que todos sejam soldados: não há nenhum outro meio de educar entrementes um povo para as virtudes da obediência e do comando, do compasso, em postura e gestos, para o tipo **alegre e corajoso**, para a liberdade do espírito – trata-se de longe de nossa primeira razão na educação, o fato de todos se tornarem soldados.¹⁶¹

Para além de qualquer visão militarista da noção de soldado, inaugura-se o desejo de que cada um consiga “um modo de ser alegre e corajoso” capaz de tirá-lo dos grilhões de uma obediência servil que o iguale aos outros¹⁶², ou mesmo que estabeleça regras comuns que possam conduzi-lo a uma versão padronizada de igual força e potência, negando a diferença e a sua própria singularidade.

Nesse momento, pode-se afirmar que há uma visão ampliada de política e, ao mesmo

¹⁵⁹ Afirma Silvia Pimenta Velloso: “a radicalidade do perspectivismo não reside em afirmar que o conhecimento varia segundo o ponto de vista, mas em negar a existência de um ponto de vista transcendente que poderia reunir os demais em uma síntese ou totalização, e que seria a única condição pela qual poderíamos conceber uma ‘coisa em si’ para além das perspectivas.” (**Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 32).

¹⁶⁰ A Prússia, no período de 1850 a 1860, entrou definitivamente no processo de industrialização. Durante todo esse período, vários tratados e acordos são firmados para fortalecer economicamente essa região germânica, tutelada pelo Império austro-húngaro. No ano de 1862, Otto Von Bismarck foi nomeado, pelo rei da Guilherme I, chanceler da Prússia. Considerado um estrategista, organizou o movimento de Unificação Alemã em detrimento a todos os acordos firmados anteriormente à sua nomeação. Seu objetivo principal era a construção do novo império germânico através da supremacia prussiana. Eric Hobsbawm assim o definiu: “Bismarck não era de forma alguma um liberal, e longe de ser um nacionalista alemão, no sentido político, era apenas suficientemente inteligente para perceber que o mundo dos *junkers* prussianos não poderia mais ser preservado apenas com a manutenção do conflito contra o liberalismo e o nacionalismo, mas precisava trazê-lo, ambos, para o seu próprio lado.” (**A era do capital: 1848-1875**. Tradução Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 89).

¹⁶¹ NIETZSCHE, 2012, p. 575, grifo nosso. (FP, 25 (15)).

¹⁶² Em “Humano, demasiado humano”, Nietzsche (2010b, p. 33 – HDH, I, *Moral privada e moral mundial*, 25) adverte: “Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente.”

tempo, crítica à concepção nascida na tradição moderna que estabelece como princípio a igualdade de condições como preâmbulo de uma ação política. O resultado será sempre aquele da “mediocridade anônima do rebanho uniforme de anões hedonistas, autocomplacentes na fruição infinita de anódinos prazeres iguais para todos.”¹⁶³ Fruto dessa visão, que anula a diferença, Nietzsche enquadra o pressuposto democrático que universaliza e nivela a realidade humana sob a égide das instituições à qual se submete toda organização social. Essa é, para ele, a forma decadente que leva à diminuição de valor do homem. Essa postura neutraliza a força que constitui seu instinto de intensificação da vida, impedindo-o de “ser o que se é” para tornar-se um-igual a todos os outros. Esta se tornou uma exigência revitalizada no século XIX com o fortalecimento do capitalismo industrial.

O grito do progresso exigiu um pressuposto de ordem que só se entende na ação uniforme e referendada por um estado de direito que garanta ao homem um *status* de cidadão. Ser igual, portanto, era a única bandeira fundante de um nacionalismo forte e duradouro, ancorado principalmente em um “otimismo econômico”, pregando a sobrevivência de homens uniformizados, despersonalizados, para servirem às exigências do mercado capitalista¹⁶⁴.

Ao admitir essa situação de sobrevivência coletiva, pode-se adiantar igual condição de fraqueza. Se o que sustenta a sociedade do capital é construir um ideal de Estado baseado no direito de que todos sejam iguais e, portanto, possuidores de liberdade restrita a esse mesmo campo de igualdade, pressupõe-se que ao admitir a unicidade e não a uniformidade, o modelo tende a se fragilizar? É necessário, pois, convencer o indivíduo de que a conquista de seu direito está na mesma proporção da execução de seu dever e que isso não se restringe a ele, mas a todos. Instaure-se aí, novamente, a moral do rebanho¹⁶⁵.

Essa questão na perspectiva de Nietzsche está articulada com a problemática da memória construída a partir da concepção e da criação do que entendemos por Estado. Por conta dessa sua condição de *natureza* é que o homem, impulsionado a viver em sociedade,

¹⁶³ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. **A “grande política”**: fragmentos. Tradução Oswaldo Giaccoia Junior. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. 2 ed. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2002, p. 10.

¹⁶⁴ Contra essa tendência Nietzsche revela sua indignação: “Vê-se: o que eu combato é o otimismo econômico: como se, com o crescente prejuízo de todos, também o proveito de todos necessariamente tivesse que crescer. O contrário me parece o caso: o prejuízo de todos se soma numa perda global: o homem se torna menor: – de modo que não se sabe mais para que serviu, em geral, esse formidável processo. Um para quê? Um novo ‘para quê?’ é disso que a humanidade necessita.” (A “grande política”: fragmentos. Tradução Oswaldo Giaccoia Junior. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. 2 ed. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2002, p. 17).

¹⁶⁵ Segundo Giaccoia Júnior (2002, p. 15): “Nietzsche não vê consolo ou justificação metafísica, científica ou ética para a existência. Ou o homem moderno assume o encargo de determinar-se, enquanto homem, ou terá que renunciar à sua autonomia e ser determinado por outrem: pelos deuses ou pelos outros homens.”

“fundou” o Estado¹⁶⁶. Este, por sua vez, exerce um poder de conquistador capaz de impor pela força o critério de que ele é o único modo de sobreviver ao caos da convivência humana.

O estado, de nascimento infame, é uma fonte contínua e fluida de fadiga para a maioria dos homens, em períodos que retornam constantemente, o archote devorador da espécie humana – e no entanto um som nos faz esquecer de nós mesmos, um grito de guerra que entusiasmou incontáveis feitos heroicos verdadeiros, talvez o objeto mais elevado e digno para a massa cega e egoísta, que só nos momentos mais monstruosos da vida do estado tem a estranha expressão da grandeza em sua face!¹⁶⁷

Nietzsche parece prever certa distinção entre os homens, ao afirmar este “grito de guerra” como uma forma de “divisor de águas” entre aqueles que se destacam da “massa cega e egoísta” pelos seus “feitos heroicos verdadeiros”¹⁶⁸.

1.4.2 O modelo de Estado e a memória da política

*O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a **compulsão** à grande política.*¹⁶⁹

É importante lembrar que os escritos de Nietzsche sobre a questão política propriamente dita, não configuram um modelo claro de como deveria ser um Estado¹⁷⁰. Em “Além do bem e do mal” o autor faz alusão à *grande política*, como corolário à sua crítica à modernidade, mas não teve tempo de sistematizar e organizar sua ideia. Os fragmentos colhidos ou as interpretações decorrentes de suas obras são apenas indícios de um campo aberto às diversas possibilidades de interpretação e de aproximação a uma suposta ciência, ou teorização política¹⁷¹.

O argumento principal sobre a necessidade de se pensar um projeto político é o

¹⁶⁶ Para Nietzsche, esse impulso determina uma condição de apropriação do Estado sobre o indivíduo que tende a oprimir “tanto as massas mais numerosas que agora aquela separação química da sociedade precisa ser produzida, acompanhando sua nova construção piramidal.” (**Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007a, p. 46 – CP, *O estado grego*).

¹⁶⁷ NIETZSCHE, 2007, p. 47 (CP, *O estado grego*).

¹⁶⁸ Vale lembrar que Nietzsche tomou como referência o mundo heleno.

¹⁶⁹ Idem, 2010, p. 102 (ABM, *Contribuição à história natural da moral*, 208, grifo nosso).

¹⁷⁰ Para Ansell-Pearson (1997, p. 164), “Nietzsche compreende sua política como não sendo nem individualista, nem coletivista.” Completa Viesenteiner (2006, p. 79), quanto a uma concepção sistematizada para a política: “Se assim procedesse, Nietzsche estaria colocando-se a si mesmo no mesmo círculo ou labirinto que existira até então, e mais ainda, estaria sendo tão dogmático e defensor manhoso de seus preconceitos.”

¹⁷¹ Os textos sobre a política podem ser encontrados nos “Escritos póstumos” de Nietzsche que foram escritos entre a primavera/outono de 1881 e dezembro de 1888, como também nas várias alusões ao tema em todas as suas outras obras a iniciar por sua obra de juventude: “O nascimento da tragédia”.

mesmo enfrentado pelo filósofo ao longo de sua trajetória de vida: a necessidade de ultrapassar o ressentimento criado por uma memória que produz um animal de rebanho, sempre pronto à uniformização gerada por um conjunto de leis e de condicionamentos morais que o aprisionam e o enfraquecem. Daí a necessidade de se pensar uma “grande política” capaz de privilegiar os indivíduos fortes, que poderia intensificar seus impulsos mais naturais de força, de pulsões e assim venceriam os fracos, os ressentidos, os cativos.

Como entender um Estado a partir de ideias tão gerais? Nietzsche afirma que é preciso “produzir seres que parem sublimes sobre a inteira espécie ‘homem’: e para essa meta, sacrificar a si e aos ‘próximos’.”¹⁷² Esse Estado só se torna possível quando indivíduos singulares estiverem prontos para superar a tradicional moral que fragiliza e reproduz uma homogeneização da “memória dos esquecidos”, própria do animal do rebanho cujas diferenças são anuladas em nome do coletivo. É preciso, pois, transvalorar todos os valores morais, sem com isso constituir um novo padrão normatizador capaz de, novamente, subjugar o homem¹⁷³.

O Estado é o *agon*, o centro dos antagonismos e abismos que será capaz de produzir indivíduos fortes e criadores. Por isso, Nietzsche é capaz de reconhecer em sua obra “O nascimento da tragédia” a condição do Estado Grego como superação do modo de vida do rebanho, no qual a força e a arte surgem de forma totalmente diversa ao Estado moderno, que dá e concede a ilusão do poder representativo aos fracos e cativos¹⁷⁴.

A questão tangencia a política enquanto instituída para fortalecer homens capazes de conduzir o rebanho. Tratando-se do enfraquecimento da força de superação em favor das circunstâncias de manutenção e conservação de uma prática capaz de anular a luta, o confronto e, portanto, o surgimento de uma nova cultura. Ao escrever sobre o “Estado Grego” em um dos “Cinco prefácios para cinco livros não escritos”, Nietzsche inicia suas reflexões aludindo ao confronto entre “dignidade do homem” e “dignidade do trabalho”. Essa é a lógica presente no mundo moderno que, construído sob a égide que pretende justificar uma *sociedade de direitos*, vê no trabalho o valor de conquista da condição de cidadania. Ao contrário, segundo afirma Nietzsche, os gregos não valorizavam o trabalho:

Os gregos não precisam dessas alucinações conceituais, entre eles se expressa com aterradora sinceridade que o trabalho é um ultraje – e uma

¹⁷² NIETZSCHE, 2002, p. 23 (GP).

¹⁷³ A questão da transvaloração será aprofundado no decorrer desta tese. O sentido dessa formulação se aproxima a ideia de transformar os pilares da cultura, principalmente, daquela nascida pela força da tradição.

¹⁷⁴ Segundo Nietzsche (op. cit., p. 26): “Nós provavelmente apoiamos o desenvolvimento e amadurecimento da essência democrática. Ela configura a fraqueza da vontade.” (GP).

sabedoria mais velada, que raramente vem à fala, mas que vive por toda a parte, leva à conclusão de que as coisas humanas também são um nada ultrajante e lastimável e a “sombra de um sonho”.¹⁷⁵

Ao continuar essa descrição, o filósofo chega a declarar que o trabalho só tem sentido quando faz despertar a criação, quando impulsiona as grandes realizações da arte. Fora desse contexto, o trabalho não leva e nem conduz à dignidade, mas sim ao seu contrário: a escravidão. O trabalho, principalmente como é entendido na modernidade industrial capitalista, ao estar ligado exclusivamente ao fator econômico, à satisfação das necessidades, limita e cerceia a criação, por isso a crítica de Nietzsche à concepção moderna de que se encontra grandeza e dignidade nele. Ao mesmo tempo, chega a perceber e a declarar que há uma força criadora quando o homem se farta de ser apenas uma engrenagem da máquina capitalista e dá vazão ao seu ímpeto de artista, como forma para escapar do enfadonho e danoso mundo do trabalho. No seu aforismo 611 de “Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres”, ele afirma:

Para escapar ao tédio, ou o homem trabalha além da medida de suas necessidades normais ou inventa o jogo, isto é, o trabalho que não deve satisfazer nenhuma outra necessidade a não ser a de trabalho. Quem se fartou do jogo, e não tem novas necessidades que lhe deem motivo para trabalhar, é às vezes tomado pelo desejo de uma **terceira condição**, que está para o jogo assim como o pairar para o dançar, e o dançar para o caminhar, uma movimentação jubilosa e serena: **é a visão da felicidade que têm os artistas e filósofos.**¹⁷⁶

Essa proposta, a dos “artistas e filósofos”, que seriam os protagonistas da grande política, se constitui também em uma resposta ao mundo moderno, motivado e impulsionado pela crença no progresso, que impõe ao homem a necessidade de produzir sempre mais em prol de uma utopia de um futuro melhor e promissor. Essa é a matriz onde se fia todo e qualquer discurso de uma vida feliz, na qual o Estado se constitui como um “grande guarda-chuva”, capaz de proteger e garantir a dignidade humana. Ao contrário, segundo Nietzsche, o “homem em sentido absoluto não possui nem dignidade, nem direito, nem deveres: o homem só pode justificar sua existência como a de um ser totalmente determinado, servindo a finalidades inconscientes.”¹⁷⁷

O encaminhamento para essa situação se apresenta com uma ação violenta imposta pela própria condição do “bicho-homem”, que mesmo parecendo paradoxal, conforme a teoria

¹⁷⁵ NIETZSCHE, 2007, p. 40 (CP, *O estado grego*).

¹⁷⁶ Idem, 2010, p. 258, grifo nosso (HDH, I, *O tédio e o jogo*, 611).

¹⁷⁷ Idem, 2007, p. 57 (CP, *O estado grego*).

de Nietzsche, é o caminho a ser seguido pelo processo civilizatório.

Em resumo, as questões da pequena e da grande política, devido à grande complexidade que adotam na teoria de Nietzsche, são apenas introduzidas nesta etapa da tese.

2 A VISÃO ARENDTIANA DO JOGO DE FORÇAS ENTRE O ESPAÇO PÚBLICO E PRIVADO

O início do século XX esteve marcado por um processo de rivalidade entre países concorrentes econômica e politicamente, como era o caso da Alemanha, França e Inglaterra, que viriam a se confrontar belicamente no ano de 1914, durante o conflito da Primeira Guerra Mundial. Ao mesmo tempo, a partir de 1917, na Rússia, inicia-se um processo revolucionário que desestabilizaria as tradicionais políticas nacionalistas e capitalistas: o socialismo. Este se apresenta como contrário à política capitalista, até então única possibilidade de desenvolvimento e progresso, configurando-se um campo ideológico de governança distinto da democracia, o que causará, ao longo dos anos subsequentes, disputas estratégicas de poder nas nações organizadas no mundo contemporâneo.

Esse movimento na Rússia, aliado ao desgaste natural produzido pela guerra, acelerou o processo de paz e no ano de 1919, coordenado pelos EUA, estabelece-se um acordo que beneficiaria os conhecidos países vencedores (EUA, Inglaterra e França) e em nada atenderia às expectativas e necessidades da população vitimada pelo conflito bélico, principalmente a alemã. O cenário era de fome, abandono, destruição, inflação e desemprego. O resultado foi inevitável: uma intensa crise política, que via, de um lado, crescer alternativas nacionalistas e, de outro, políticas protecionistas e conservadoras, chegando a configurar tendências radicais de segregação social, que atingiu seu desfecho mais crítico na década de 1930. Paralela a esses movimentos políticos, uma crise econômica se arrastava vindo a se agravar no ano de 1929, quando ocorreu uma alta desvalorização na bolsa de valores norte-americana, mola propulsora do sistema capitalista, que atingiu fortemente a maioria das nações do mundo ocidental.

Nesse contexto histórico conturbado, era fácil prever a ascensão de movimentos e discursos totalitários como resposta ao fracasso de um tratado de paz que, com a crise econômica, atestava sua ineficiência em garantir o desenvolvimento e o resgate da dignidade de um povo¹⁷⁸. As políticas de solução imediata pareciam mais viáveis do que os processos longos de recuperação do desenvolvimento social e econômico das nações. Os líderes surgiam apoiados por uma minoria econômica que detinha e mantinha a força política e referendada

¹⁷⁸ Os tratados de paz, firmados nos períodos pós-Primeira Guerra Mundial, principalmente o de Versalhes (1919), são analisados por Arendt como um claro divisor entre os estados vencedores e perdedores. Segundo a filósofa: “A inadequação dos Tratados de Paz tem sido frequentemente explicada pelo fato de que os seus autores pertenciam a uma geração formada pelas experiências da era anterior à guerra, e jamais chegaram a compreender inteiramente todo o impacto da guerra cujo armistício tiveram de assinar.” (ARENDR, OT, 1989, p. 303).

por uma ampla maioria popular que encontrava neles as respostas para seus problemas mais imediatos.

A sociedade totalitária se constituiu como alternativa viável capaz de controlar o povo e exigir dele compromissos e valores, tais como: sacrifício, altruísmo, solidariedade, entre outros, em prol de um futuro mais promissor. Além disso, a maioria da população se comporta passivamente, sendo conduzida e controlada, inclusive em seu espaço privado, pela vontade dos líderes. Uma das grandes matrizes dos regimes totalitários é a anulação da linha divisória dos espaços existentes entre o público e o privado. Tudo se torna público e homogêneo, não há espaço para a pluralidade e nem para acolher as diferenças, portanto, não há liberdade e nem respeito aos interesses individuais.

2.1 “Entre o passado e o futuro”, no percurso de Arendt

Neste cenário sociopolítico nasceu, em 1906, em Hannover-Alemanha, a judia Hannah Arendt. A sua inclinação à literatura, aos clássicos gregos, à teologia e à filosofia a levaram, no ano de 1924, a realizar seus estudos na Universidade de Marburgo, onde conheceu Heidegger e com ele estabeleceu uma relação de profunda admiração e paixão. Em seus estudos, Kant ocupou um lugar privilegiado. No entanto, o seu primeiro trabalho de fôlego foi sobre Agostinho, orientada por Karl Jaspers, já em Heidelberg, quando desenvolveu sua tese de doutorado sobre “O conceito de amor em Santo Agostinho”. Esse trabalho despertou nela o interesse em aprofundar as questões concernentes à vontade e à criação humana. Esse período universitário marcou fortemente a sua vida acadêmica e profissional. Ela esteve sempre aberta à formação de grupos interessados em debater e estudar questões que envolvessem a vida política e intelectual dos homens.

Em Berlim, começou uma vida de militância política, abraçando a causa sionista, “por razões políticas práticas, porque sabia que seu povo necessitava de um lugar para viver, e não por razões religiosas ou culturais”, como descreve Young-Bruehl¹⁷⁹. Por essa razão, juntamente com sua mãe e outros judeus perseguidos por Hitler e seus seguidores, se refugiou em Paris, onde permaneceu até o ano de 1941.

Na França, em companhia de seu segundo marido, Heinrich Blücher, a filósofa

¹⁷⁹ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 145. Essa obra é uma biografia de Arendt escrita por Elizabeth Young-Bruehl que foi sua aluna na New School.

manteve um relacionamento de amizade com Walter Benjamin e outros refugiados. Com o desenrolar da guerra e a intervenção alemã em território francês, muitos judeus foram levados para os campos de concentração destinados aos refugiados, como ocorrera com Arendt, em 1939, que seguiu para a cidade de Gurs. Essa experiência fez com que houvesse muita movimentação na Europa em busca de asilo para os judeus, o que se constituía um risco muito grande, pois nem todos os países contrários à guerra queriam se envolver nesse processo. No ano de 1941, junto com outros judeus, Arendt conseguiu desembarcar em Nova York com sua família.

A sua história de vida aparece, de forma indireta, em seus escritos, principalmente em “Origens do totalitarismo”, publicado no ano de 1951, “A condição humana”, em 1958, e também é relembrada em vários de seus discursos.

Durante a década de 1960, os escritos de Arendt revelam o contexto e a preocupação da época: “Entre o passado e o futuro”, “Crises da República”, “Sobre a revolução”, “Eichmann em Jerusalém: um retrato sobre a banalidade do mal” e “Sobre a violência”. Esta última obra aborda principalmente o ano de 1968, colocando em destaque sua preocupação política. Dois trabalhos foram publicados na condição de obras inacabadas: “A vida do espírito” e “Lições sobre a filosofia política de Kant”. Uma série de palestras e artigos foram também agrupados sob dois títulos: “A dignidade da política: ensaios e conferências” e “Responsabilidade e julgamento”.

O trajeto do pensamento de Arendt pode ser sintetizado pela sua luta política em defesa da condição humana e pela sua crítica a toda forma de totalitarismo, da qual ela mesma foi testemunha direta. Por isso, ela nos instiga a analisar a história e denuncia:

Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. **A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição.** Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblévio de um futuro melhor, são vãos.¹⁸⁰

A preocupação de Arendt em denunciar essa “corrente subterrânea” é apresentada em sua obra “Entre o passado e o futuro”, onde aprofunda, entre outros temas, sua reflexão

¹⁸⁰ARENDR, OT, 1989, p. 13, grifo nosso.

política e sua crítica a uma história fundada sob os olhares da tradição¹⁸¹. O desafio proposto por Arendt surge do próprio contexto da modernidade, ou seja, pensar sem o “peso” da tradição, que impede o homem de perceber e instaurar o novo, de ir ao que é originário de onde emerge um novo começo, um início. Para isso é preciso sair de um esquema já pré-estabelecido e encontrar a lacuna perdida entre o passado e o futuro. Nessa direção é preciso pensar a ação do indivíduo como sua inserção efetiva na realidade social, constituindo-se, dessa forma, um espaço público permanente onde a liberdade se faz e se realiza inteiramente. Antes de tudo, é necessário que o homem se inteire de seu passado e dos quadros de referências que foram sendo estabelecidos ao longo das gerações¹⁸².

Para os que pensam que essa é uma atitude conformista, Arendt faz um alerta importante, declarando que “esse passado, além do mais, estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado.”¹⁸³

Conforme essa autora, o homem, enquanto vinculado ao passado e à história, só se completaria, na ação política e na sua verdadeira inserção no espaço público. Para isso é necessário compreender o passado como uma força e um fluxo que se movimenta ininterruptamente em direção ao futuro. É como se o futuro, segundo Arendt, nos impelisse de volta ao passado e nos obrigasse a entendê-lo como única possibilidade de resgate de nossa dignidade. Dessa maneira, pode-se afirmar que essa “antecipação do futuro” é a capacidade que o indivíduo tem de lembrar-se do passado, de tornar presente o que está fisicamente ausente. Essa é uma ação e um jogo constantes entre as forças que nos prendem ao passado e, ao mesmo tempo, um fluxo de movimento que nos leva para o presente. Nesse tempo

¹⁸¹ Arendt (EPF, 2005, p. 28) inicia esta obra fazendo alusão ao poeta e escritor René Char que declara: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testemunho.” Nesse momento, ela faz uma análise da inserção do cidadão na vida pública, do espaço de liberdade que ele constrói quando imbuído da ação e da amargura que sente ao ter que voltar à vida privada, o que ela denominou de “opacidade triste”. No decorrer dos demais capítulos dessa obra, a autora convida o leitor a analisar os efeitos da tradição e como o indivíduo se coloca diante de sua historicidade.

¹⁸² Beatriz Porcel (2012, p. 52), ao tratar do tema da tradição em Arendt, alude ao fato de que “a questão premente não é ‘recuperar’ conceitos e categorias antigas, ou ‘restaurar’ a tradição de alguma maneira, mas o que é preferível é desconstruir e superar a reificação de uma tradição morta.”

¹⁸³ ARENDT, op. cit., p. 37. É importante frisar que esta lacuna **entre o passado e o futuro** não se trata de um romantismo (ou saudosismo) que empurra o homem a pensar em um passado mais promissor obrigando-o a pensar no retorno da sociedade aos modelos lá existentes. Para Porcel (op. cit., p. 54), “Arendt acredita que o homem encontra seu lugar próprio ao colocar-se no **intervalo** entre o passado e o futuro – o próprio pensamento é uma **lacuna** entre o passado e o futuro; e **guardar** o passado é uma condição própria do pensamento.” (Grifo nosso). André Macedo de Duarte complementa essa posição, afirmando que Arendt “estava certa de que não se tratava mais de tentar *reconstruir* o seu ‘fio partido’; melhor seria proceder a um ‘**desmantelamento**’ crítico da tradição a fim de recuperar aquilo mesmo que não se viu legado e que, agora, faz **escondido** por sob os escombros do presente e do passado: **os fragmentos da essência do político.**” (**O pensamento à sombra da ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 122, grifo nosso).

ininterrupto se instaura o futuro, não de forma previsível, pois o homem é constituído por um conjunto de “forças antagônicas agindo sobre ele.”¹⁸⁴

2.1.1 O jogo de forças e o fluxo do movimento “Entre o passado e o futuro”

*Em todos esses exercícios põe-se em suspenso o problema da verdade; a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna – talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer.*¹⁸⁵

O projeto instaurado pela modernidade¹⁸⁶ conduz a um esquecimento da política como espaço de luta, de onde nasceu o sentido da *pólis*, e da liberdade como fundante da ação do *entre* os homens. Este será um dos objetivos de Arendt em sua obra “Entre o passado o futuro”: entender as origens desse processo e esclarecer como ele se institui como um jogo de forças capaz de estabelecer um fluxo de movimento constante entre o passado e o futuro. A filósofa começa por investigar este tempo como “fluxo”¹⁸⁷, um jogo constante de forças entre o passado e o futuro. Aqui, se estabelece a natureza singular do homem, único capaz de desafiar uma pretensão de linearidade presente na questão, por exemplo, do tempo, onde se espera que o passado ilumine as ações do presente e este, por sua vez, se deixe lançar naturalmente ao futuro. Esse é o grande jogo de forças proposto por Arendt: “a lacuna onde ele (o tempo) se posta não é, pelo menos potencialmente, um intervalo simples, assemelhando-se ao que o físico chama de um paralelogramo de forças.”¹⁸⁸

¹⁸⁴ ARENDT, EPF, 2005, p. 38. Para Odílio Alves Aguiar, “a nossa época é resultado de uma quebra na autoridade das doutrinas e dos fundamentos tradicionais; é portadora de uma ‘herança sem testamento’, sua condição é a da lacuna.” (O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 81).

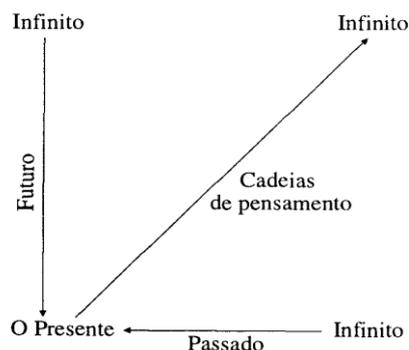
¹⁸⁵ ARENDT, op. cit., p. 41.

¹⁸⁶ O conceito de modernidade, tanto quanto de mundo moderno, estão ligados, segundo reporta Duarte (2010, p. 46), a “épocas determinadas pelo fenômeno da ‘moderna alienação do mundo’, isto é, ‘a dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o eu’.” De acordo com a interpretação do autor, “para Arendt o mundo moderno é aquele no qual culminam a ciência e a técnica por meio das ações coordenadas de inúmeras organizações científicas, as quais desencadeiam na natureza processos incontroláveis, produzindo efeitos artificiais que jamais se manifestariam por si sós na natureza e que trazem consigo o risco iminente da própria destruição tecnocientífica da morada mundana dos humanos e da própria Terra.”

¹⁸⁷ Esse “fluxo” é interpretado por Arendt (op. cit., p. 37) como “intervalo entre o passado e o futuro”, ou um tempo “partido ao meio, no ponto onde ‘ele’ está, e a posição ‘dele’ não é o presente, mas **uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças a ‘sua’ luta constante, à ‘sua’ tomada de posição contra o passado e o futuro.**” (Grifo nosso).

¹⁸⁸ Ibidem, p. 38.

Figura 1 – Paralelogramo apresentado por Arendt



Fonte: VE (2010, p. 231).

Para Arendt, das duas forças deste paralelogramo, surgidas de um passado e futuro infinito, nasce um fluxo de movimento ininterrupto e antagônico onde se instaura a luta, a ação *do entre* os homens, *representado* pela terceira linha (diagonal). Essa força diagonal derivaria da luta constante entre o passado já estabelecido pela tradição e o futuro como possibilidade de criação e ruptura:

Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política.¹⁸⁹

Com isso é possível perceber que a questão da tradição constitui-se um campo propício à constituição e construção de uma memória social que quer se manter no limite do presente e na fronteira do futuro. É na configuração de um passado heroico que se sustenta a sociedade, em que se pode também configurar o campo de forças da atualidade. É preciso se permitir afirmar que nesse cenário se instaura um “fio condutor” responsável pelo que se costuma afirmar “a formação de uma nova geração”. Esse fio condutor pode também levar à percepção dessa fronteira (passado/futuro) e à restauração do ato criador como uma possibilidade de “olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição.”¹⁹⁰

O desafio consiste em buscar o sentido e o verdadeiro significado do passado, criar raízes profundas capazes de vencer a si mesmo sob o perigo de ser “varrido pela história”. Daí a importância, para Arendt, de perceber que toda nova geração é responsável por estabelecer um campo de luta entre a tradição que a constituiu e um presente capaz de afirmar a vida

¹⁸⁹ ARENDT, EPF, 2005, p. 40.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 56.

atual. Encontrar os pontos desse fluxo entre o passado e o futuro, passa a ser um desafio constante de um espaço capaz de criar e recriar o sentido da política.

Este espaço de criação, que se realiza na luta do indivíduo pela descoberta de sua historicidade, acaba por destruir “a lacuna entre o passado e o futuro”¹⁹¹. Essa ação, no entanto, só se concretiza na e pela política. Este é o sentido e o significado de sua presença como uma força aglutinadora e conciliadora no “entre o passado e o futuro”: perceber que há um múltiplo jogo de forças acontecendo ao mesmo tempo, tanto internamente (o homem consigo mesmo), como externamente, onde se dá a ação efetiva na *pólis*. Esse é o fluxo ininterrupto do movimento que só pode ser garantido pela presença do homem como indivíduo singular e, portanto, único e distinto dos outros homens.

Dessa singularidade o homem se vê diante da solidão, que para Arendt significaria um total abandono de si mesmo e dos outros, ou seja, um “estado existencial” no qual o homem estaria pronto para existir na condição singular e, a partir daí, estar apto à vida ativa. Só se pode agir com os outros após a saída de seu estado de solidão. Esse é fluxo constante do movimento ocorrendo entre o pensar, que se dá na solidão, e a ação que se realiza na companhia dos outros.

Essa dinâmica do pensar e do agir, no entanto, parece não se concretizar, tendo em vista a insatisfação gerada na vida cotidiana, que na maioria das vezes se limita ao que é necessário, perdendo de vista o horizonte das expectativas de um futuro que já não é mais previsível. Para isso é necessário, constantemente, desejar a ação para além dos limites do conhecimento e da própria realidade, o que significa romper com os quadros de referências construídos pela tradição que fixam e limitam o indivíduo ao plano da acomodação.

Nesse sentido, há uma dinamicidade própria da ação que se configura na lacuna deixada entre o passado e o futuro, que de um lado aproxima o homem de sua história e do outro o distancia da realidade. Essa lacuna tende a se constituir a partir de alguma ruptura ocorrida durante o processo linear do tempo, gerando um novo começo¹⁹². É como se estabelecesse uma constante ruptura produzida pela memória e ratificada pela tradição que

¹⁹¹ No que se refere à política, André de Macedo Duarte redige a seguinte interpretação: “Nem saudosismo nostálgico, satisfeito em lamentar o que ‘foi’ a política antiga; nem a arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos normativos morais ou jurídicos, o que a (boa) política ‘deve’ ser; antes, e por outro lado, Arendt pretendeu refletir sobre o que ‘é’ a política à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda pode ser hoje e no futuro.” (Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. **From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte**, Blog, jan. 2009b. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/15>. Acesso em: 15 nov. 2012, p. 140).

¹⁹² Para Arendt (OT, 1989, p. 531), “O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* — ‘o homem foi criado para que houvesse um começo’, disse Agostinho.”

impede o homem de viver a sua dinamicidade e singularidade. Estabelece-se, desse modo, um jogo de forças que de um lado o indivíduo articula, reúne informações, dados e planeja a ação e, do outro, a própria ação que se concretiza no mundo da *pólis*, espaço onde se realiza a luta por suas escolhas e onde ele se descobre múltiplo, plural.

Descobrir-se como singular e múltiplo, ou seja, viver *entre* os outros homens, igualmente singulares, faz surgir um novo jogo de forças: a diferença e a alteridade. Para Arendt, somos diferentes uns dos outros, portanto singulares, mas desenvolvemos entre nós a capacidade de conviver com os outros, o que não deve significar assumir-se como sendo o outro, pois segundo a autora: “No homem, **a alteridade**, que ele tem em comum com tudo o que existe, e **a distinção**, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a **paradoxal pluralidade de seres singulares**.”¹⁹³

Dessa “paradoxal pluralidade” o homem passa a entender a condição de natureza que lhe permite compreender a si e aos outros. A alteridade não quer igualar o homem ao outro, mas distingui-lo. E essa distinção é a própria ação que se concretiza na vida ativa, portanto em sua dimensão plural.

A ação política que daí decorre aponta para uma saída do estado de natureza plural, que muitas vezes condiciona o homem a agir como se retornasse à condição da “caverna” descrita por Platão¹⁹⁴. Essa ação só se compreende se estiver atrelada à sociedade, uma vez que este homem se compreende na condição de viver junto com os outros e dessa experiência ele se nutre e entra em contato com o mundo, com o seu passado, e é imediatamente incorporado à sua própria existência. Para Arendt, não há ação sem a companhia do outro¹⁹⁵. Este é o fluxo de movimento ininterrupto que se instaura pela e na política, se for compreendida na ação *entre* os homens.

¹⁹³ ARENDT, CH, 2005, p. 189, grifo nosso.

¹⁹⁴ Ao descrever o mito da caverna de Platão, Arendt (op. cit., p. 64) aponta três perspectivas de “olhar” o movimento que ocorre tanto no interior quanto no exterior da caverna. Assim descreve a autora: “A estória da caverna desdobra-se em três etapas: a primeira reviravolta tem lugar na própria caverna, quando um dos habitantes liberta-se dos grilhões que acorrentam suas ‘pernas e pescoços’ para que ‘eles apenas possam ver diante de si’, colados os seus olhos à tela sobre a qual as sombras e imagens das coisas aparecem; agora, ele se volta para o fundo da caverna, onde um fogo artificial ilumina as coisas na caverna tais como realmente são. Há, em segundo lugar, a reviravolta da caverna para o céu límpido, onde as ideias aparecem como as verdadeiras e eternas essências das coisas na caverna, iluminadas pelo sol, a ideia das ideias, que possibilita ao homem ver e às ideias brilhar. Finalmente, há a necessidade de volver à caverna, de deixar o reino das essências eternas e novamente se mover no reino das coisas perecíveis e homens mortais. **Cada uma destas reviravoltas é realizada por uma perda de sentido e orientação: os olhos acostumados às sombrias aparências do anteparo são ofuscados pelo fogo na caverna; os olhos, já ajustados à luz mortífera do fogo artificial, são ofuscados pela luz que ilumina as ideias; finalmente, os olhos ajustados à luz do sol devem reajustar-se à obscuridade da caverna.**” (Grifo nosso).

¹⁹⁵ Arendt (op. cit., p. 201) chega a afirmar: “Estar isolado é estar privado da capacidade de agir.”

2.1.2 A ação do homem como ruptura da tradição

*Não é o passado – e toda a verdade de fato, como é evidente, diz respeito ao passado –, mas o futuro que está aberto à ação.*¹⁹⁶

A questão da tradição em relação à época moderna¹⁹⁷ tem sua origem, segundo Arendt, em Platão e Aristóteles e seu término nas teorias de Marx¹⁹⁸. Em Platão, com a alegoria da caverna¹⁹⁹ a afirmação de que o convívio humano se liga às “trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas.”²⁰⁰ Essa tradição veio a construir todo um ideário e um sentido de aproximação das “coisas terrenas” às “ideias eternas”. Uma vez que, nascidos desta tradição, o homem é levado a carregar sobre os ombros o difícil fardo de construir o futuro.

Segundo Arendt, o fim dessa tradição encontrou em Marx o seu contraponto, ao declarar que o convívio humano não se fundava nos princípios platônicos, mas fundamentalmente na própria sociedade e na sua relação com o mundo. Para Arendt, Marx rompeu e separou a filosofia da política, conforme ela mesma afirma:

A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos.²⁰¹

Com isso, é possível, numa perspectiva arendtiana, pensar que o início e o fim da tradição têm em comum a dimensão da política enquanto um campo para ação humana e sua

¹⁹⁶ ARENDT, Hannah. **Verdade e política**. Tradução de Manuel Alberto Lisboa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1995, p. 52.

¹⁹⁷ Para entender este conceito de moderno é importante lembrar que Arendt faz uma distinção entre “mundo moderno” e “era moderna”. Para a autora, a era moderna é marcada no século XVII e termina no limiar do século XX, enquanto o mundo moderno teria seu início com as descobertas da física nuclear (Cf. DUARTE, André de Macedo. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010; CARDOSO JUNIOR, Nerione Nunes. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. 2. ed. Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007).

¹⁹⁸ Arendt (CH, 2005, p. 54) afirma, em relação ao Estado, que “o que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar à mera administração – estado de coisas que Marx previu corretamente como a ‘decadência do Estado’ embora não estivesse certo ao presumir que somente uma revolução pudesse provocá-lo, e menos ainda quando acreditou que esta completa vitória da sociedade significaria o eventual surgimento do ‘reino da liberdade’.”

¹⁹⁹ Como dito anteriormente, esta alegoria da caverna se refere “A República” (Livro VII). (PLATÃO. **A república**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996).

²⁰⁰ ARENDT, EPF, 2005, p. 43.

²⁰¹ Ibidem, p. 44.

implicação direta na relação e no convívio social entre os homens. Em síntese, pode-se pensar que surge um jogo de forças instaurado por Platão e Marx: pensamento e ação, contemplação e trabalho, filosofia e política. Esse movimento instaurado foi fortalecido com a supremacia das ciências no século XIX, quando ocorre a valorização e resgate da filosofia cartesiana e fica mais evidente a dicotomia entre contemplação e ação aliada à validação racional dos argumentos de verdade²⁰².

É importante perceber que nessa dinâmica se insere o ser humano e sua ação sobre o passado/futuro e a tradição pode parecer uma atitude conservadora, mais voltada à resistência e pouco simpática à mudança. Por isso, para Arendt, nem Platão e nem Marx resolveriam a questão da tradição, até mesmo porque ambos estariam afirmando e/ou negando a participação do homem na vida da *pólis*. O alerta é dado por Arendt, ao afirmar que esse perigo ocorre sempre que “a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela.”²⁰³

A questão torna-se, então, buscar a origem dessa tradição²⁰⁴, enquanto força capaz de criar laços que prendem o homem e não lhe permitem trafegar livremente nas lacunas abertas entre o próprio passado e o futuro. Essa é a opção arendtiana para desmontar os princípios em que se ancora o projeto da modernidade²⁰⁵. Arendt admite que seja importante aceitar o fato de que as bases que sustentavam o passado, religião, autoridade e tradição²⁰⁶, foram rompidas e não há como reatá-las, pelo menos no campo da ação política. Isso porque, como afirma a filósofa:

Quanto mais forte era o apego dos homens ao velho código, mais ansiosos estarão para assimilar o novo; a facilidade com que essas inversões podem ocorrer em certas circunstâncias sugere, na verdade, que todo mundo está adormecido quando elas ocorrem.²⁰⁷

²⁰² Afirma Arendt (EPF, 2005, p. 68): “A noção de ‘teoria’ mudou de significado. Não mais significou um sistema de verdades razoavelmente conectadas que, enquanto verdades, não foram construídas, mas dadas à razão e aos sentidos.”

²⁰³ Ibidem, p. 53.

²⁰⁴ Duarte (2000, p. 125) chama atenção ao fato de que para Arendt “o passado não se confunde nem se reduz à tradição, cujo próprio aparecimento pode ser datado historicamente.”

²⁰⁵ Essa postura é assumida em sua obra inacabada “Vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar” quando afirma: “**Em outras palavras**, juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm **tentando desmontar a metafísica e a filosofia**, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje.” (Tradução de Cesar Augusto de Almeida; Antonio Abranches e Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b, p. 159, grifo nosso).

²⁰⁶ Esta “trilogia” arendtiana será aprofundada nos próximos capítulos.

²⁰⁷ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b, p. 246.

“Assimilar o novo” não significa, necessariamente, que foi criado ou desejado pelo homem, mas pode representar uma imposição natural da sociedade, uma forma de conservação da memória de seu forte vínculo com o passado. Esse movimento causado “pelo apego dos homens” ou pela resistência “adormecida” pode gerar um rompimento dos espaços instaurados entre o passado e futuro. Nesse sentido, para Arendt, a história representaria a possibilidade de não mais ser um depósito de documentos e de informações, mas um movimento entre estas lacunas e questionamentos gerados pelos homens.

Tratar-se-ia de uma história não mais desfigurada pela tradição, tanto na visão platônica como na ótica marxista, mas capaz de entender que o homem não se reduz a uma racionalidade, mas é a sua própria vida singular e única que o diferencia e o lança à convivência com os outros. Nessa convivência ele, ao viver na lacuna entre o passado e o futuro, percebe que somente a sua ação entre os homens pode romper com qualquer forma de condicionamento social vinculado à tradição.

Para Arendt, essa ação humana que ocorre sempre nas relações entre os outros, não se configura como um ponto único, mas como um movimento constante e capaz de gerar mudanças que não são sempre previsíveis. Preso a uma tradição que espera sempre por resultados homogêneos, o homem se surpreende quando percebe que romper é sempre esperar o inesperado, que no *entre* encontram-se as diferenças que não podem ser contabilizadas e nem medidas pela racionalidade moderna.

Durante toda ação é sempre possível perceber o jogo simultâneo de forças agindo tanto interna quanto externamente ao homem. No movimento interno é o homem quem se encontra diante de suas próprias forças impregnadas (ou não) pelo passado, impulsionando-o a agir sobre o presente. Externamente, ele se depara com os outros homens e com uma sociedade que busca preservar-se a si mesma, conservar o que já está estabelecido.

Nesse campo conflituoso há sempre uma ação que trafega entre o passado, carregado de memórias, e o futuro, onde não há certezas a serem definidas. Para tentar entender a dinâmica desse jogo de forças é preciso, antes, aprofundar o sentido da violência que se instaura no centro deste mesmo jogo, uma vez que, para Arendt:

A violência sempre foi a *ultima ratio* na ação política, e a força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo. Mas nem uma nem outra constituíram antes o objetivo consciente do corpo político ou o alvo final de qualquer ação política definida. Porque a força sem coibição só pode gerar mais força, e a violência administrativa em benefício da força — e não em

benefício da lei — torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando nada mais resta a violar.²⁰⁸

Arelada à dinâmica da relação social, a violência e o poder podem ser facilmente confundidos, porém para que o poder, como se verá a seguir, se estabeleça ele precisa, necessariamente, da força de um grupo, de um acordo previamente estabelecido e sustentado pelo coletivo. Quando o acordo se desfaz, o poder deixa de existir.

2.1.3 A memória da violência e o totalitarismo ideológico

É a partir do conceito de *vita activa* que Arendt inicia a sua obra “A condição humana”, na qual apresenta a trilogia de conceitos vinculados ao homem que estará presente em todos os seus escritos posteriores: labor, trabalho e ação. Ela considera cada um desses conceitos como se estivessem agindo desde os primórdios da história do homem, que marcaria todo o percurso da humanidade na Terra.

O primeiro conceito, o labor, é inerente à natureza do homem, pois se configura como sendo necessário à sobrevivência humana, próprio à vida. Nele estão presentes as condições naturais não ligadas à produção de bens de consumo, ao acúmulo de bens. Ele garante também a sobrevivência tanto do indivíduo como a das futuras gerações.

O trabalho, por sua vez, está diretamente ligado às condições sociais do homem e a sua inserção no mundo econômico, onde ele é gerado e mantido, o que leva a admitir que “a condição humana do trabalho é a mundanidade.”²⁰⁹ O fruto do trabalho, como se afirmava no mundo moderno, é sempre carregado de certa ilusão de perpetuidade do homem, pois é por meio do trabalho que ele irá conseguir progresso tanto na vida pessoal (prosperidade), quanto na sociedade (reconhecimento, projeção).

Em contrapartida, a ação é distinta do labor e do trabalho, pois ambos estão diretamente ligados às condições naturais e sociais, enquanto ela é parte integrante da “condição humana da pluralidade”²¹⁰ e, portanto, da dimensão política inerente às relações entre os homens. A ação tem em si a certeza de que será lembrada na e pela história. Ela se constitui, portanto, como um campo profícuo e eficaz da memória social, pois marca não somente a vida do indivíduo, mas também a vida da própria sociedade.

Ao definir esses conceitos, Arendt se espelha nos processos naturais da existência:

²⁰⁸ ARENDT, OT, 1989, p. 167.

²⁰⁹ Idem, CH, 2005, p. 15.

²¹⁰ Ibidem, p. 191.

nascimento e morte, natalidade e mortalidade. A ação tem um lugar privilegiado nesse contexto por apresentar o novo, tal como o nascimento²¹¹. Ao pensar a ação como uma atividade política criadora, admite-se igualmente que há algo a mais a ser construído em um mundo onde os homens são condicionados pela própria natureza. Arendt deixa claro no prólogo de sua obra “Da condição humana” que, por sermos condicionados a uma realidade social, ela por si só exclui a possibilidade de se pensar que essa natureza poderia significar um “aprisionamento” do homem.

O homem, segundo Arendt, tem a capacidade de ser imprevisível e criador, o que não permite pensar na possibilidade de uma definição objetiva e única para um princípio norteador da “natureza humana”. Assim surge uma relação recíproca entre os homens e as coisas como uma ação que se complementa uma a outra. A partir dessa perspectiva, de que não há uma definição fechada sobre a ação propriamente dita do homem, admite-se, de outra forma, uma submissão à sua condição social, ou seja, “uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana.”²¹²

A questão da vida ativa passa a ser entendida a partir dessas dimensões e se confronta (ou por vezes se completa) com a vida contemplativa, na qual o homem, destituído da ação, se refugia na própria quietude do pensar. Esse movimento, segundo Arendt, se manifesta principalmente em confronto com a tradição²¹³ que privilegiou a vida contemplativa em detrimento da ativa. A proposta aqui é dar à vida um caráter eminentemente humano, ou seja, voltado às questões do mundo. Nessa dimensão de um homem voltado ao mundo, pode-se chegar a pensar que, mesmo condicionado às interações oriundas do convívio com os outros, a ação é a única “que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens [...]”. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação.”²¹⁴

Desta prerrogativa presente na vida ativa, o homem se lança à política, organizadora

²¹¹ “[...] das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade.” (ARENDR, CH, 2005, p. 17).

²¹² Ibidem, p. 17.

²¹³ Segundo Arendt (op. cit., p. 2): “Isto não significa que eu deseje contestar ou até discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, como algo essencialmente dado ao homem, ou que prefira a asserção pragmática da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. **Afirmo simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, esta condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela eventual inversão na ordem hierárquica em Marx e Nietzsche.**” (Grifo nosso).

²¹⁴ Ibidem, p. 31.

e ao mesmo tempo responsável pelo convívio social. Nela, o passado e o futuro se encontram e, com isso, a memória se estabelece na raiz de um presente único e com possibilidades de ação. Essa possibilidade de ação é capaz de romper com o que é previsível e se constitui como um espaço de liberdade e, ao mesmo tempo, de violência, pois ambos se situam no espaço social da relação entre a dimensão privada (onde se dá a liberdade) e no espaço público (onde se revela a violência).

Estabelecida essa trilogia, e encontrando nela os princípios que irão constituir o fluxo de movimento da vida do homem, é possível analisar os impactos políticos gerados quando da intensificação de uma das forças sobre o agir humano. Essa análise foi aprofundada de maneira indireta por Arendt, no capítulo intitulado “Ideologia e Terror”, presente em “Origens do totalitarismo”. Nessa obra, a autora inicia o que irá tratar mais detalhadamente em “Da condição humana”, o espaço público, onde se instaura a política e o governo, e o espaço privado. O campo da legalidade, palco privilegiado do espaço público, acaba por regular as ações do homem em sua vida privada. Segundo afirma Amiel, “há sempre um hiato entre a generalidade necessária da lei e a individualidade dos seres ou dos casos que lhe são submetidos.”²¹⁵

Por conta deste hiato, é possível prever a instalação de mecanismos de violência, por onde se instaura o totalitarismo²¹⁶: o medo, a angústia e, conseqüentemente, o isolamento. Interligados, eles fragilizam o jogo natural de forças e permitem a ascensão do domínio e poder totalitário sob a alegação de estarem resolvendo as tensões entre legitimidade e legalidade, público e privado. Uma vez instaurados, eles se perdem no próprio domínio e acabam por fragilizar os homens, tornando-os apolíticos e, portanto, inaptos à ação. O totalitarismo acaba por estabelecer uma memória da destruição dos espaços *entre* os homens.

Ao desconstruir o espaço de ação do *entre* os homens, conforme afirma Amiel, “é necessário substituir a vontade humana de agir pela necessidade de penetrar a lei de movimento, de preparar cada um para o papel de vítima e de verdugo. O equivalente ao princípio de ação quando a ação erradicada é a ideologia.”²¹⁷ Para Arendt, a ideologia se refere única e exclusivamente ao seu valor conceitual, ou seja, a lógica de uma ideia: “uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento

²¹⁵ AMIEL, Anne. **Hannah Arendt**: política e acontecimento. Tradução de Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 59.

²¹⁶ “Totalitarismo” é um conceito que foi apresentado primeiramente em 1920 para descrever o caráter aparentemente único do regime fascista italiano. Esse conceito foi rapidamente adotado pelos nacional-socialistas como uma autêntica caracterização de uma nova forma de política que rejeitou a velha distinção liberal entre público e privado em favor da “política total”.

²¹⁷ Ibidem, p. 42.

ideológico.”²¹⁸ O que está implícito nesse conceito é o movimento que ele produz, enquanto processo e dinamismo que surge das ações internas sem confrontação com o exterior. Por isso mesmo, há uma propensão de atuação totalitária nesse movimento ideológico, pois há sempre o perigo de, ao se confrontar com o exterior, o homem fazer valer a sua pretensão de tudo saber, conhecer e explicar a realidade. Segundo Vicente, “o totalitarismo liberta-se da pluralidade, ao exigir a unanimidade e não tolerar nenhum tipo de debate de opiniões.”²¹⁹ Ao “se libertar da pluralidade” está instaurada a violência.

Arendt, como se analisará posteriormente, entende que a violência é instrumental e está ligada – muitas vezes confundida e atrelada – à dinâmica do poder. Instaurada na memória e construída em um espaço social marcado pela experiência de uma ação ideológica que tem o Estado como catalisador das vontades individuais, a política se configura como sendo apenas a relação entre quem manda e quem obedece. Dessa forma, para a filósofa:

A tomada do poder através dos instrumentos de violência nunca é um fim em si, mas apenas um meio para um fim, e a tomada do poder em qualquer país é uma etapa transitória e nunca o fim do movimento. O fim prático do movimento é amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-las e mantê-las em ação: um objetivo político que constitua a finalidade do movimento totalitário simplesmente não existe.²²⁰

A partir desse imbricado jogo de forças entre o poder e violência, tornam-se necessários autoridade e vigor, liberdade e ação, perceber como se configura a política e de que forma ela se estabelece na relação do *entre os homens*. Este é um movimento ininterrupto, não linear e, por isso, imprevisível.

2.2 A condição da violência: espaço marcado e construtor de memória social

*A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos.*²²¹

A trilogia de aspectos vinculados ao obrar humano, apresentada por Arendt (labor, trabalho e ação), define o espaço da liberdade. No entanto, pode representar igualmente um

²¹⁸ ARENDT, OT, 1989, p. 526.

²¹⁹ VICENTE, José João N. Barbosa. Hannah Arendt e a novidade totalitária: a busca da compreensão. **Revista Inquietude**, Goiás, v. 2, p. 93-109, jan./jul. 2011, p. 101.

²²⁰ ARENDT, op. cit., p. 376.

²²¹ Idem. **Sobre a violência**. Tradução de André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009., SV, 2009, p. 58.

campo aberto à violência como instrumento/fim de justificativa política como condição necessária para mantê-la. Esta é uma fronteira que se estabelece sempre quando estão em jogo a dinâmica própria do poder e a condição humana do poder.

A violência é um tema que instiga a condição humana e é constantemente visitada e revisitada pela sociedade²²². Ela remonta aos primórdios da humanidade e sempre esteve presente na história das diversas sociedades. Muitas vezes confundida com instinto de sobrevivência, ela se configura como justificativa plausível a toda ação humana. No entanto, acaba por constituir uma ruptura da ação política do *entre os homens*²²³. A violência imune à previsibilidade conta com o incontrolável instinto humano de domínio: a ação e reação impulsiva (tanto individual como coletivamente). Por isso mesmo, Arendt dedica uma parte significativa de seus estudos para se debruçar sobre o tema e, especificamente, sobre a sua relação com a história e a política²²⁴, uma vez que a violência foi, segundo a autora, abordada de forma superficial e sem a devida importância e relevância.

Atrelar a violência à condição humana é um caminho viável para explicar, inclusive, os diversos caminhos percorridos e nomes atribuídos de forma “elegante” para defini-la mais polidamente, como, por exemplo, evolução e progresso da humanidade. Em sua obra “Sobre a violência”, Arendt chega a afirmar categoricamente:

Quem já duvidou de que aqueles que sofreram violência sonham com violência; de que os oprimidos sonham pelo menos uma vez por dia em colocar-se a si mesmos no lugar dos opressores; de que o pobre sonha com as posses dos ricos; de que os perseguidos sonham com a troca “do papel de presa pelo de caçador”; e de que “os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos”?²²⁵

O progresso, que por vezes se configura como uma ação violenta, é uma explicação dessa continuidade produtiva e temporal que servirá como uma espécie de guia do agir

²²² Para Arendt (OT, 1989, p. 167), como se analisará posteriormente, a violência é instrumental e está ligada à dinâmica do poder, para ela: “A violência sempre foi a *ultima ratio* na ação política, e a força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo. Mas nem uma nem outra constituíram antes o objetivo consciente do corpo político ou o alvo final de qualquer ação política definida. Porque a força sem coibição só pode gerar mais força, e a violência administrativa em benefício da força – e não em benefício da lei – torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando nada mais resta a violar.”

²²³ Francisco Ramos de Farias define a violência como “todo e qualquer tipo de coerção, aplicada através de meios físicos ou psíquicos e quase sempre pautados na crueldade, com o objetivo de destruição total ou parcial de alguma coisa. A violência produz uma espécie de ruptura, especialmente a ruptura de laços que estruturam a relação do sujeito com o semelhante via estatuto simbólico.” (**Por que, afinal, matamos?** Rio de Janeiro: 7Letras, 2010, p. 91).

²²⁴ Como afirma Arendt (SV, 2009, p. 23): “Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial.”

²²⁵ *Ibidem*, p. 37. Esta é uma referência do estudo que Arendt dedicou à interpretação de Frantz Fanon (“*The wretched of the earth*”, 1961).

humano que se reportará, sempre que necessário, ao passado como justificativa da própria violência. A interpretação arendtiana sobre a violência está centrada nessa relação com a política e na diferenciação no campo do poder. Para ela, existe um jogo de forças interligado entre a vontade de obedecer, como se o homem possuísse um “instinto de submissão”, e a vontade de poder, que lhe garante força e superioridade. Arendt, para explicar melhor esta dinâmica do jogo de forças, afirma que:

Por trás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre “quem domina quem”. **Poder, vigor, força, autoridade e violência** seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados por sinônimos porque têm a mesma função.²²⁶

A violência, tema central para compreensão da reflexão política arendtiana, está próxima do vigor enquanto uso de implementos que venham a substituir uma ordem natural por outra. Parece tudo depender dessa dinâmica própria da sociedade que incorpora o poder e a violência como ferramenta agregada ao vigor natural e à autoridade que nasce dessas junções. Principalmente entendendo a violência como uma ação conjunta, pois “homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso.”²²⁷

Neste primeiro momento, pode-se concluir que a violência não encontra espaço se não estiver atrelada ao poder que lhe é conferido. Sendo instrumental, a violência necessita de um propósito e de um objetivo. Por isso mesmo é notória a insistência de Arendt ao afirmar categoricamente que a essência de todo governo é o poder e não a violência. Enquanto a violência necessita de um propósito, de uma justificativa para se estabelecer, o poder não, pois a única coisa de que precisa é a legitimação, que é fruto do consenso de uma vontade coletiva. Para Arendt, “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se possa seguir.”²²⁸

Lembrando que poder e violência são fenômenos distintos, sendo o poder predominante, se comparado à violência, pois a violência é sempre instrumental. Isso se explica pelo fato de que o poder é sempre referendado, legitimado a partir de um processo natural de convivência social. Para existir, o poder precisa sempre de uma justificativa aceita

²²⁶ ARENDT, SV, 2009, p. 60, grifo nosso.

²²⁷ Ibidem, p. 68.

²²⁸ Ibidem, p. 69.

por um consenso social. A legitimação passa a configurar um atributo, qualidade e manejo da memória social, pois sempre que uma ordem estabelecida é questionada, é sobre o passado que ela irá se debruçar e para o futuro se reportará. Por isso mesmo, a violência é entendida como um meio para preservar a legitimidade do poder, e não o contrário. Em outras palavras, não é possível tornar legítima a violência em si mesma. Mesmo que ninguém questione o uso da violência para autopreservação, esta nunca será legitimada; a maior aprovação que evidencia seu uso, segundo Arendt, consistiria em ser justificada por um determinado grupo social.

A violência, por sua vez, nunca se constituirá poder ou governo, por si só, sem atos de legitimação coletiva. Como instrumento, é usada quando o poder se enfraquece com o propósito sempre de organizar uma forma de governo, mesmo que este seja a instauração do terror, como sustenta Arendt em sua análise sobre a relação entre violência e poder:

O terror não é o mesmo que a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, em vez de abdicar, permanece com controle total. Tem sido observado que a eficiência do terror depende quase totalmente do grau de atomização social.²²⁹

Portanto, pode-se afirmar categoricamente que não há fronteira entre o poder e a violência, mas sim uma oposição clara a ponto de Arendt afirmar que “onde um domina absolutamente, o outro está ausente”²³⁰, sendo assim, a violência pode destruir o poder, mas não pode criá-lo. Violência não é, para Arendt, nem bestial e tampouco irracional. Mesmo em condições adversas, em circunstâncias em que há uma predisposição à desumanização (fome, miséria, tortura), a ação da violência política é sempre racional²³¹. Por isso, a violência não pode ser descrita simplesmente como um fato ou uma narrativa tratada pela história como um evento²³², ou um acontecimento isolado na existência humana. Ela exerce um papel fundamental na vida do homem e se estabelece no centro das relações entre os homens, a sociedade e, conseqüentemente, a *pólis*. A maneira mais simples de tentar encontrar as razões

²²⁹ ARENDT, SV, 2009, p. 72. Essa afirmação de Arendt pode levar também a considerar que muitas ditaduras, caracterizadas pelo uso da violência, como os governos militares instaurados na América Latina nos anos 60/90, ao verem esgotados os limites do poder, pela violência, “apelam” simplesmente ao terror.

²³⁰ Ibidem, p. 73.

²³¹ Arendt (op. cit., p. 81) chama a atenção para os sintomas da raiva, aos quais normalmente atribuímos uma reação violenta a determinadas situações da vida. Para ela, “a raiva aparece apenas quando há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são.”

²³² O conceito de evento, aqui trabalhado, tem uma conotação arendtiana definida na obra “Crises da República”: “Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina; somente num mundo onde nada de importante acontece poderia tornar-se realidade o sonho dos futurólogos. [...] **toda ação, qualquer que seja, e todo acidente, necessariamente destroem por completo o modelo em cuja estrutura a previsão decorre e se evidencia.**” (Tradução de José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004a, p. 97, grifo nosso).

para tal afirmativa está no fato de que há uma aproximação possível, necessária e inevitável entre a violência e o poder, a violência e a autoridade e a violência e o vigor.

Ao assumir tal posição, Arendt se reporta à tradição construída pela religião como uma espécie de marco regulatório da conduta humana do Ocidente. A trindade indivisível gerada pela união entre **religião, autoridade e tradição** se tornou uma forma de violência na construção do modelo de sociedade da qual a modernidade é sua legítima representante. Os conceitos derivados desta tríade se configuraram em uma ordem fortemente determinada, para ficarem marcados na memória e “tatuados” no corpo. Para Arendt, há nisto uma preocupação entre o que nos traz segurança – o fio da tradição e a preservação da memória – e a ameaça do esquecimento que “nos privaria da dimensão de profundidade na existência humana.”²³³ Se no entender de Arendt, passado e tradição não são a mesma coisa, memória e profundidade são o mesmo, uma vez que somente pela recordação pode o homem alcançar tal dimensão.

A autoridade, por exemplo, só se constitui pelo princípio da obediência, virtude anunciada na *pólis* grega, incorporada no Império Romano e trazida à modernidade como sinônimo da condição para ordem e progresso social. Alicerçada no passado, ela foi capaz de garantir aos homens a segurança e o bem-estar social²³⁴. Essa mesma autoridade é justificada tanto do ponto de vista liberal, como conservador da política. Ela acaba por ser parte integrante do movimento da própria sociedade.

No movimento liberal se constitui “um processo de refluxo da liberdade”, já o conservadorismo “mede um processo de refluxo da autoridade, ambos denominam de totalitarismo o resultado final esperado e veem tendências totalitárias onde quer que um ou outro esteja presente.”²³⁵

Para este “refluxo” de liberdade e autoridade, constitui-se um movimento contínuo de memória/recordação e de tradição/obediência, ambos condicionados à relação homem/sociedade e homem/indivíduo. Enquanto social é a recordação do passado que o

²³³ ARENDT, EPF, 2005, p. 131.

²³⁴ Arendt (op. cit., p. 136) abre um debate em sua obra “Entre o passado e o futuro” quando trata dessa questão e define as diversas formas de governo em que a autoridade se apresenta: autoritário, tirânico e totalitário. A primeira, organizada de forma piramidal, segue, segundo a autora, o modelo cristão “a compreensão romana da autoridade política, onde a fonte de autoridade repousava exclusivamente no passado, na fundação de Roma e na grandeza dos antepassados, levou a estruturas institucionais cuja forma requer um tipo diferente de imagem.” Para ela, essa estrutura é menos igualitária, pois incorpora a desigualdade e a distinção ao mesmo tempo. A interessante metáfora arendtiana da *cebola* para descrever a última forma de governo, o totalitário, chama a atenção de seus leitores e críticos. Ela explica que essa forma é como se no centro houvesse um vazio ocupado unicamente pelo líder, “o que quer que ele faça – integre ele o organismo político como em uma hierarquia autoritária, ou oprima seus súditos como um tirano –, ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima.” (Ibidem, p. 136). Ela conclui afirmando que esta forma de governo cria uma ilusão de normalidade entre os que dele participam.

²³⁵ Ibidem, p. 137.

aprisiona e, em contrapartida, o possibilita a se libertar. Esse mesmo movimento causaria uma dependência real que levaria o homem a ser livre só em sua condição de pluralidade, ou seja, na relação com os outros. Arendt sustenta que não é possível separar a ação da política e esta da liberdade:

[...] pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana.²³⁶

A ação, como já foi apontado, é uma possibilidade única que leva o homem a sair de uma condição de dependência para gerar algo novo. A política, enquanto uma relação que ocorre entre os homens, só pode ser entendida se atrelada a uma ação livre. É possível afirmar que o sentido da política está presente na liberdade enquanto uma efetiva ação criadora nascida da experiência humana.

É importante assinalar que essa relação entre ação, política e liberdade pode também significar o uso do poder como instrumento de força ou fraqueza e, portanto, de ditar a ação do indivíduo, o que significaria romper com o ato originário da criação que é de natureza livre. A ação não pode ser conduzida nem pela razão e tampouco pela vontade, embora necessite de ambos para se concretizar, pois qualquer condução da ação imposta ao indivíduo não pode ser livre e nem criadora de vontades. A autoridade, nascida sob esta condição, está destituída de liberdade, mesmo que apoiada pela tradição. Ser livre é poder deliberadamente participar ativamente no mundo da ação.

A autoridade, quando tira do homem a condição de liberdade, institui a violência como instrumento cerceador da criação porque, pautada pela força do indivíduo isolado, impõe a condição física como garantia e perpetuação do poder. Arendt admite que “enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.”²³⁷

O poder pode ser como a ação, ilimitado, pois não está pautado no vigor físico e nem na existência corpórea do homem. Tanto quanto a ação, sua única limitação está na existência de outros homens, que como já dito, é uma condição de pluralidade inerente à vida em sociedade.

Para Arendt, poder, autoridade, violência, liberdade e ação podem se configurar

²³⁶ ARENDT, EPF, 2005, p. 192.

²³⁷ Idem, OT, 1989, p. 212.

como atributos de uma vida em sociedade. A ação advém dessa necessidade que o homem tem de “criar o novo” que se instaura sempre como um atributo de liberdade, gerando um movimento de ruptura, tanto no campo discursivo do poder como nos instrumentos instauradores da violência. Comparado à condição orgânica de natureza (nascer, crescer e morrer), o poder se utiliza da violência como um instrumento eficaz de expansão e perpetuação. A violência passa a ter uma justificativa plausível àqueles que concordam com a suposta ação criativa que ela utiliza para “salvar” a sociedade do caos em que se encontra. De acordo com Arendt, esse é um argumento falacioso, instaurado sob o pretexto de busca pela liberdade, que justifica qualquer ato de violência²³⁸.

Após tais considerações, pode-se concluir que a violência e o poder pertencem à condição humana, porém eles constituem um campo próprio das relações artificiais criadas na e pela sociedade. A ação, ao contrário, é uma derivação da liberdade que faz do homem um ser político, por isso mesmo capaz de criar e recriar relações. Para Aguiar, este “homem é pertencimento, vive com os outros, mas é também ser singular, com capacidade e autonomia para se descondicionar, pelo menos em pensamento.”²³⁹

2.2.1 A violência enquanto memória totalitária

*Somente a pura violência é muda, e por este motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza.*²⁴⁰

Na tentativa de se perpetuar no poder, a autoridade utiliza da violência para justificar suas ações e discursos. Pode-se, a partir dessa constatação, aceitar como consequência a instauração de um governo totalitário, ou seja, o domínio total sobre as ações individuais e, portanto, sobre a liberdade?

Ao tratar desse emblemático tema do totalitarismo e sobre cuja base ele se sustenta – a aceitação de um grupo significativo de pessoas, aqui denominados por Arendt como “massa”²⁴¹ –, pretende-se atribuir isso aos mecanismos utilizados para construção de uma

²³⁸ Vale lembrar aqui que a violência sempre precisa de uma justificativa plausível e aceita pelo coletivo como um fim e um propósito de se instaurar uma ordem social e justa.

²³⁹ AGUIAR, 2002, p. 88.

²⁴⁰ ARENDT, CH, 2005, p. 35.

²⁴¹ Arendt (OT, 1989, p. 361) diferencia massa de classe social, pois para ela “o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional, ou sindicato de trabalhadores [...] **potencialmente, as massas existem em qualquer país e**

memória social capaz de justificar, pela violência, a necessidade dessa realidade. Ao se instaurar um regime totalitário, os argumentos democráticos que pregam a participação ativa do indivíduo na sociedade, tornam-se uma mera ilusão:

O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e do seu sistema partidário. A primeira foi **a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo** e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, **que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação.**²⁴²

Essa ilusão de que a melhor forma de governo é aquela capaz de dar aos homens condições mínimas de sobrevivência e atendimento às suas necessidades primárias pode igualmente significar a perda de suas preocupações com a liberdade plena de suas potencialidades. A violência contida nessa ação é a aniquilação da vontade, condição necessária à liberdade. Ao perder esta dimensão da criação a massa se isola por completo das coisas públicas e se enclausura em seu mundo privado, deixado propositalmente como um valor atribuído e agregado à concessão da autoridade: a família, a religião, o trabalho.

A construção de um ideário totalitário pressupõe esta adesão ao mundo privado, como valor inalienável à condição humana, pois o totalitarismo só se perpetua enquanto estiver ao lado dessas massas, pois como “simples funcionário, o líder, pode ser substituído a qualquer momento e depende tanto do ‘desejo’ das massas que ele incorpora, como as massas dependem dele.”²⁴³

É preciso, pois, criar um mecanismo capaz de aproximação entre governantes e governados, pois essa deturpada ideia de cumplicidade garante a sobrevivência de ambos. A forma mais eficaz para isso se concretizar é criar a ilusão de que a autoridade é revestida de um propósito salutar de “serviço prestado à coletividade”, portanto de que toda autoridade agiria como um funcionário público a serviço das massas. O que garante que “sem ele (governante), elas não teriam representação externa e não passariam de um bando amorfo;

constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto.” (Grifo nosso).

²⁴² ARENDT, OT, 1989, p. 362, grifo nosso.

²⁴³ Ibidem, p. 375.

(em contrapartida) sem as massas, o líder seria uma nulidade.”²⁴⁴

Essa visão de autoridade, confundida pelo uso da violência, como salvadora tem raízes na tradição do pensamento moderno²⁴⁵. Ela foi construída sob a égide de uma moral capaz de influenciar marcadamente a sociedade e coibir qualquer ação humana contrária à ordem instituída que se quer perpetuar. Daí a necessidade de ter ao seu lado o maior número possível de pessoas, como garantia de sobrevivência do próprio poder.

Os regimes totalitários se profissionalizam utilizando os mecanismos tradicionais (a herança do passado), as tecnologias de comunicação (a propaganda), ou ainda as práticas de violências (a visibilidade do terror). Esse movimento que se instaura nos regimes totalitários pode perfeitamente se constituir um campo necessário para a manutenção última e plena do poder: a aniquilação das liberdades. Um dos instrumentos mais eficazes para tal intento é apostar na criação de valores capazes de apontar caminhos para uma ilusória sensação de liberdade: a propaganda e a tradição²⁴⁶.

Sustenta-se, a partir daí, que os argumentos justificadores do poder são os mesmos construídos pela tradição que exclui qualquer argumentação comprobatória senão aqueles descritos pelo próprio passado que permite acreditar que somente o futuro poderá julgar o que aqui se faz.

Ao encontrar suas raízes na história/tradição, o líder das massas identifica-se imediatamente com o “salvador”, aquele isento de falhas e encarnado em uma imagem próxima da infinita infalibilidade. Esse é o ideal buscado pelas massas, que percebera claramente como valor não a verdade, mas a coerência estabelecida no próprio sistema, cujo líder não só diz como se faz, mas executa a ação, tal como estabelecido pela regra que ele mesmo criou. A propaganda como um meio salutar de construir memória é, igualmente, um mecanismo de organização, no entender de Arendt, trata-se de um acúmulo de força, sem que precise utilizar-se de “violência”. O que convence as massas é justamente a possibilidade de existir um poder capaz de protegê-la de si mesma e dos outros, não em uma visão hobbesiana

²⁴⁴ ARENDT, OT, 1989, p. 375.

²⁴⁵ Arendt (EPF, 2005, p. 43) trata dessa questão como uma crise da tradição do pensamento ocidental e, consequentemente, das rupturas ocorridas no final da chamada modernidade (século XIX). Segundo a filósofa: “A tradição de nosso pensamento político teve seu início nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx.”

²⁴⁶ Para Arendt (op. cit., p. 393), “as necessidades da propaganda são sempre ditadas pelo mundo exterior; por si mesmos, os movimentos não propagam, e sim doutrina.”

da natureza humana²⁴⁷, mas como atributo e qualidade única de quem assume a “nobre missão” de governar.

O que se busca, com isso, é uma predisposição para construir um ideal de governo que transcenda o real e seja capaz de afastar qualquer controle que as massas possam vir a exercer sobre a autoridade. A propaganda tem como objetivo tirar o indivíduo da realidade e produzir nele a ilusão de que participa ativamente das decisões de quem de fato domina o poder. É o típico mundo ficcional competindo em vantagem com o mundo real, não permitindo ser “desmascarado” por ele. Nesse declarado jogo de forças instituídas entre a autoridade totalitária e as massas, no qual pode a memória se configurar como um instrumento capaz de validar as regras da convivência necessária e pacífica, se constrói todo o arcabouço hierárquico do poder.

A primeira grande estrutura criada como para gerir o poder e estabelecer organizações sociais hierárquicas é aquela capaz de normatizar e aprisionar as ações humanas que, sob a égide da ordem e do progresso, evitam possíveis movimentos internos de luta que possam deflagrar alterações nas relações de poder. Como uma forma de “armazenamento” do poder, a hierarquia passa a ser acompanhada de perto pelos instrumentos burocráticos estabelecidos pela própria organização que, levados ao extremo, podem-se constituir em uma atração pela violência. No entender de Arendt: “A burocracia é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano.”²⁴⁸

Esse poder, por vezes obscuro da burocracia, cria e perpetua uma distância com a realidade e por isso mesmo a autoridade totalitária busca constantemente formas e mecanismos para evitar que este conflito se concretize e destrua o ideal fictício que ela mesma criou²⁴⁹. Ao afirmar que a violência tem um fim em si mesmo, acredita-se que a hierarquização do poder e sua estrutura burocrática servem de instrumentos para introdução do terror, cujo fim é eliminar toda forma de liberdade inerente à condição humana.

Essa violência instaurada pelo terror tem como pressuposto uma dinâmica de conduta

²⁴⁷ Hobbes, filósofo inglês, que no século XVII defendia a monarquia como único sistema capaz de defender a luta natural da “guerra de todos contra todos”, sustentava uma forma “natural” de governo pautado no interesse próprio do indivíduo de sua própria sobrevivência. (Cf. FRATESCHI, Yara. Virtude e felicidade em Aristóteles e Hobbes. *Journal of Ancient Philosophy*, North America, 2, jun. 2008. Disponível em: <<http://www.journals.usp.br/filosofiaantiga/article/view/42479>>. Acesso em: 21 jul. 2012).

²⁴⁸ ARENDT, SV, 2009, p. 101.

²⁴⁹ Um dos mecanismos mais eficazes para a manutenção dessa ordem é “o exercício da espera” a que todos estão sujeitos quando se dispõem a tentar dialogar com a autoridade. A velha propaganda do poder concretiza esta afirmação: “Só quem tem poder faz o outro esperar, pois a espera é o exercício do poder.”

em que os papéis de carrasco e vítima não se definem claramente e, por isso mesmo, já não existe diferença entre ambos, uma vez que prestam igual serviço à manutenção de um mundo ficcional²⁵⁰. Como este sistema nasce na fronteira entre o real e a ficção, ele mantém em si uma fragilidade intrínseca à origem da autoridade: o próprio poder. Por isso, seus seguidores, os mais emblemáticos fanáticos, fiam-se na autoridade enquanto essa responde às suas convicções (mesmo que estas forjadas por um ideal fictício), e pode igualmente se romper quando não mais encontram respostas e nem sentido no próprio movimento.

2.2.2 O jogo de forças na esfera pública e privada

Sem a vitória sobre as necessidades da vida na família, nem a vida nem a “boa” vida é possível; a política, porém, jamais visa à manutenção da vida. No que tange aos membros da pólis, a vida no lar existe em função da “boa” vida na pólis.²⁵¹

No percurso do pensamento arendtiano há uma questão importante que está tematizada, principalmente, em sua obra “Da condição humana”: a esfera pública e a privada. Pensar a sociedade como uma totalidade dinâmica que trafega livremente entre essas duas dimensões, não é tarefa fácil, principalmente se tomar como parâmetro a constituição da *pólis* grega na qual “a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa e pela família.”²⁵² Nessa direção, Arendt destaca que há um profundo jogo de forças entre o âmbito privado e o público e frisa que somente a ação é capaz de romper essas fronteiras de onde se torna necessária a presença de outros²⁵³. Na tradição política grega, este fato se concretiza na criação da cidade-estado que, segundo a filósofa, une os dois movimentos (privado e público), sendo a *pólis* um espaço onde tudo era “decidido mediante palavras e persuasão e não através de força ou violência.”²⁵⁴

Para Arendt, havia no período clássico uma distinção entre a esfera da vida privada, presente no âmbito familiar, e da vida pública, própria do espaço da *pólis* – centro dos

²⁵⁰ “O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios de pensamento)”. (ARENDR, OT, 1989, p. 526).

²⁵¹ Idem, CH, 2005, p. 47.

²⁵² Ibidem, p. 33.

²⁵³ A ação é entendida como próprio do homem, pois “nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.” (Ibidem, p. 31).

²⁵⁴ Ibidem, p. 34.

debates, embates, assim como também do consenso. No entanto, no decorrer desse processo histórico, principalmente na era moderna, ocorreu o que ela denominou de esfera social, espaço onde não há mais fronteira entre o público e o privado, *locus* de onde surge a questão social²⁵⁵. Em decorrência desse movimento, o fator econômico familiar entra no cenário político, rompendo com os limites da intimidade privada, próprio da *pólis* grega.

A esfera privada da família e do lar, na *pólis* grega, estava intimamente ligada à participação política, uma vez que “sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse”²⁵⁶. A vida familiar e sua própria dinâmica de relações nascem de uma condição própria do homem de satisfazer suas necessidades mais primitivas vinculadas à sobrevivência da espécie, portanto ela possuía uma organização baseada não na liberdade, mas na necessidade. Por outro lado, no ambiente da *pólis*, a ação está na relação, no *entre* estas esferas, que se dá pela liberdade de superar o campo das necessidades. Este é o campo próprio da política, estabelecido no jogo de forças entre a liberdade e a necessidade, derivando sua constituição e limite. No entender de Arendt, não é função da política:

Ser apenas um meio de proteger a sociedade – uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada num processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de operários, como nos países socialistas e comunistas.²⁵⁷

Arendt associa o fluxo de forças, situado entre o privado e o público, à dinâmica que oscila entre a necessidade e a liberdade. O homem para satisfazer as suas necessidades de sobrevivência utiliza-se da força e da violência na relação com os outros, quer na forma de domínio ou de submissão, presentes na esfera privada e não derivadas da esfera pública. É interessante perceber que a necessidade faz também gerar, no interior da vida privada, a desigualdade própria do poder de quem comanda e obedece. Para Arendt, “a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera pública, onde todos eram iguais.”²⁵⁸

²⁵⁵ Para Aguiar (2009, p. 247): “A questão social é um tema de enfrentamento difícil em Hannah Arendt. Difícil porque a categoria do social na autora não tem o assentimento que a faz vigorar e constituir pressuposto científico, notadamente no Brasil, onde a influência do marxismo nessa área do saber, pelo menos num certo período, é inquestionável.”

²⁵⁶ ARENDT, CH, 2005, p. 39.

²⁵⁷ Ibidem, p. 40.

²⁵⁸ Ibidem, p. 42. Para completar essa ideia, a questão da igualdade, para a filósofa, não está relacionada ao sentido da justiça, como se entende no mundo moderno, mas na compreensão de que no espaço público da *pólis* todos são caracterizados pela “igualdade”, da capacidade de se “mover” sem a presença de governo e governados. Esse tema também aparece em “Origens do totalitarismo”, quando Arendt (OT, 1989, p. 335)

Esse jogo de forças, originário da *pólis* grega, estabelecia uma fronteira muito clara entre a vida privada e a pública.

Em contrapartida, no mundo moderno há uma linha muito mais tênue que chega a se constituir em um discurso econômico, no qual a necessidade se confunde com a liberdade, passando despercebidos os limites entre o público e o privado. A história, ao longo de seu processo, utiliza-se de mecanismos para sustentar uma harmoniosa relação entre esses dois campos da vida em sociedade. Muitas vezes o privado dita normas e regras de conduta à vida pública, como registra Arendt ao descrever o processo medieval no qual “quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo.”²⁵⁹ Este movimento, entendido por Arendt como um ato de coragem, só é possível quando superado o anseio inato de sobrevivência, ou seja, quando a liberdade fosse assumida independentemente das necessidades biológicas.

Nesse movimento de assimilação e submissão da vida privada à pública, encontra o perigoso jogo da uniformização da ação que pode gerar um discurso único no qual “pouco importa se uma nação se compõe de homens iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas **de uma opinião e de um único interesse.**”²⁶⁰ Esse discurso único quebra potencialmente o jogo de forças e acaba por assumir o conformismo social, excluindo de seu meio a ação, própria do *entre* os homens, e, portanto, da liberdade. A falta da ação quebra o que é próprio da esfera pública, que é “marcado intrinsecamente pelo dissenso, pelo agonismo, até mesmo pelo antagonismo e, em sua extrema possibilidade, pela guerra.”²⁶¹

Ao perder essa dimensão agonística, os tempos modernos, anularam a singularidade, quando o homem podia mostrar quem ele realmente era, para assumir um padrão coletivo e normativo ao qual todos deviam se submeter: a esfera social de convivência²⁶². No espaço social de convivência, cria-se um fio condutor que aproxima (por vezes, se fundem) as esferas

afirma: “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.”

²⁵⁹ ARENDT, CH, 2005, p. 44.

²⁶⁰ Ibidem, p. 48, grifo nosso. É importante ressaltar que Arendt faz menção a Rousseau e a Tocqueville para descrever o conformismo presente tanto na esfera pública como na política.

²⁶¹ BRAGA, Barbara Gonçalves de Araújo. Instituição e estabilização do espaço público no pensamento de Hannah Arendt. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 250.

²⁶² Arendt (op. cit., p. 52) chama atenção ao movimento presente no mundo moderno com o advento das ciências, principalmente do tratamento estatístico dos dados com relação à ação política. Segundo a autora, “politicamente, isto significa que quanto maior é a população de qualquer corpo político maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua a esfera pública.”

da família com a política. Para Arendt, isso representa uma “linha divisória inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca.”²⁶³

2.3 A memória enquanto espaço social da singularidade e da pluralidade

*O mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário – muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (como geralmente se pensa) – é hoje o objeto de maior interesse e revolta de mais evidência em quase todos os países do planeta.*²⁶⁴

A abordagem arendtiana sobre a violência e sua relação com o totalitarismo, sem dúvida a fez revisitar o passado para tentar encontrar a lacuna que se estabeleceu no “entre o passado e o futuro”. Essa lacuna se apresenta quando se tenta entender e aprofundar o processo de proximidade e distanciamento que ocorreu, como dito anteriormente, no espaço/esfera privada e no espaço/esfera pública. Sua preocupação com relação a essas questões está na configuração emblemática do binômio da singularidade e pluralidade presentes no mundo do(s) homem(s). Antes de avançar nessa análise é importante salientar que para Arendt, o “mundo” não se confunde com a “terra”, “planeta”, ou mesmo “natureza”, mas, como esclarece Duarte trata-se simplesmente de um “artefato humano, isto é, às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza.”²⁶⁵ Essas barreiras, quando se tratam especificamente no campo da política, estão ligadas ao conjunto de instituições e leis criadas pelos homens como uma forma de se autoprotegerem e

²⁶³ ARENDT, CH, 2005, p. 37. No campo da política, de acordo com Claude Lefort, acaba por se constituir a perda “cada vez mais seu estatuto próprio, quando se desmorona o espaço público, ao mesmo tempo o espaço privado é desfeito. Em seu lugar surge, por um lado, a organização social e, no outro polo, o pequeno mundo do indivíduo, o qual H. Arendt chama de mundo da intimidade: este torna-se algo ilusório, sujeito à estandarização dos costumes e dos comportamentos.” (**Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 71).

²⁶⁴ ARENDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: _____. **Homens em tempos sombrios.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. p. 10-40, p. 11.

²⁶⁵ DUARTE, 2000, p. 101.

que se servem dos mecanismos da memória²⁶⁶ para, enquanto durarem as condições em que elas foram instituídas, garantir a própria sobrevivência das relações sociais. Estes artefatos duram enquanto a sociedade, ou melhor, a esfera pública, for estável e “durável” e se diluem em tempos de crises ou rupturas, utilizando-se dos instrumentos de violência para instituir novos artefatos.

A interpretação de mundo arendtiana pressupõe, portanto, uma dinâmica de forças que trafegam entre a permanência e a construção política de uma sociedade que, constituída de homens singulares²⁶⁷ e, ao mesmo tempo, plurais possam reinstaurar os princípios fundantes da liberdade tolhida pelos regimes de exceção, especificamente os movimentos totalitários, o que poderia constituir uma anulação do indivíduo singular. No entanto, a resposta arendtiana a esse mecanismo totalitário se encontra na dimensão da pluralidade e na sua concretização efetiva que ocorre no espaço público. Restabelece-se a espontaneidade da ação, perdida no “domínio total”, cujo objetivo era eliminar a singularidade e a pluralidade humana, ao se criar um “corpo único que abarque a humanidade inteira.”²⁶⁸

A espontaneidade própria do homem consagra um espaço político manifestado na ação do *entre* os homens, portanto, de ocupação privilegiada na *pólis*. Pode-se afirmar que há uma estreita relação entre espontaneidade, singularidade e ação na construção de um espaço político. Somente nesse espaço pode o homem mostrar sua condição singular e encontrar outros igualmente singulares, portanto, capazes de agir espontaneamente. No encontro com os

²⁶⁶ Sob o pretexto da instauração do novo recorre-se, muitas vezes, à “memória do que já existiu como realidade histórica, e não um modelo ideal concebido conceitualmente, de outro lado a repetição do que já existiu se mostra tão impossível quando a instauração histórica de um conceito de homem e de cidadão.” (SILVA, Frankilin Leopoldo e. Prefácio. In: DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 18).

²⁶⁷ Para Arendt, a questão da singularidade não está centrada no sentido tradicional de unicidade corpórea, mas na sua relação própria com a ação, uma forma única de “marcar território” através dos próprios discursos e feitos. De acordo com Maria Aparecida Azevedo Abreu, essa “singularidade de cada experiência tem um efeito desconstrutivo de regras gerais, e a profundidade que a experiência confere à vida humana não se dá pela via da busca de qualquer essência ou referência da natureza, mas pela memória dessa experiência. E essa memória se dá sempre na forma de fragmento e de particularidade. Nunca poderá levar a qualquer juízo ou visão universalizante a respeito do mundo.” (Representação em Rousseau e Hannah Arendt. Lua Nova, São Paulo, v. 72, p. 175-194, abr. 2007, p. 184).

²⁶⁸ MÜLLER, Maria Cristina. Esfera pública e o confronto entre a singularidade e a pluralidade humana. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. Anais..., Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 294. Para esclarecer estas questões, pode-se também recorrer a outros autores, tais como: Odílio Alves Aguiar (Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Manfredo de.; AGUIAR, Odílio Alves.; SAHD, Luis Felipe Neto de Andrade. Filosofia política contemporânea. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 103-122), Eduardo Jardim (Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011) e Duarte (2000), por ser um tema recorrente nos escritos de Arendt, principalmente em sua obra “Origens do totalitarismo” onde trata do instrumento burocrático, próprio do Estado, afirmando: “Como resultado dessa radical eficiência, extinguiu-se a espontaneidade dos povos sob o domínio totalitário juntamente com as atividades sociais e políticas, de sorte que a simples esterilidade política, que existia nas burocracias mais antigas, foi seguida de esterilidade total sob o regime totalitário.” (ARENDR, OT, 1989, p. 277).

outros e na ação surgida no espaço público emerge a igualdade e a necessidade de ser e reconhecer a singularidade dos outros, que ocorre sempre advinda da “coragem de agir, de ‘aparecer’ no espaço público, onde o homem revela ‘quem é’ e confirma a sua própria identidade, a imagem que possui de si mesmo.”²⁶⁹

Por outro lado, a sociedade se autodestrói quando tira do homem essa sua capacidade de agir espontânea e livremente no mundo e, conseqüentemente, de ser reconhecido em sua singularidade. No entender de Arendt, o homem precisa da presença dos outros para ser livre, o que significa admitir a pluralidade que nasce nesse *entre* os homens. No entanto, é importante ressaltar que essa pluralidade se dá nas diferenças, nos desencontros e encontros de pessoas singulares e, portanto, em ações diversas, que podem criar (ou não) caminhos e direções comuns, mas não uniformes. Esse perigo é apontado por Arendt como um problema político, principalmente quando relacionado à situação em que a miséria, a fome e outras circunstâncias de privação das condições vitais podem vir a afastar o homem de sua participação ativa na *pólis*. Desprovidos dessas condições básicas da vida humana, esses homens se veem diante de uma ação política que, tirando proveito de tal realidade, acaba por:

[...] **assumir o disfarce de unicidade**, e que o sofrimento, de fato, alimenta ânimos, emoções e atitudes que se assemelham à solidariedade, ao ponto de gerar confusão e, finalmente, que a piedade pelos homens em geral pode ser facilmente confundida com a compaixão por uma só pessoa, quando o “zelo compassivo” se fixa num objeto cuja unidade parece preencher os pré-requisitos da compaixão, ao mesmo tempo que suas desmedidas proporções correspondem à incomensurabilidade da pura emoção.²⁷⁰

A pluralidade como resultado da ação surgida no *entre* os homens pode, como afirma Arendt, “assumir o disfarce de unicidade”, quando movida não pela espontaneidade, mas por uma intencionalidade política que impõe a criação de uma sociedade totalitária que é aceita, voluntária e involuntariamente, pelos indivíduos que compõem essa sociedade. Por isso, insiste Arendt, há necessidade de uma “gramática da ação como a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens”, ocorrendo no espaço entre os homens, “de onde se associam no ato de criação, por força das promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera da política, podem muito bem ser expressão da mais elevada das faculdades humanas.”²⁷¹ A esfera política acaba por se constituir em um espaço apropriado para os homens lidarem com

²⁶⁹ TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 30, n. 2, p. 235-246, dez. 2007, p. 240.

²⁷⁰ ARENDT, REV, 1990, p. 75, grifo nosso.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 140.

as suas singularidades, geradoras de conflitos, competições e rivalidades²⁷².

Esse espaço de conflitos, derivado do encontro entre seres singulares, onde há a necessidade de ver e ser visto pelos outros, constitui-se, para Arendt, como um “espaço das aparências”, onde “eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas.”²⁷³ Nesse espaço social das aparências, o indivíduo se mostra pelo discurso e pela ação construída e engendrada por ele no encontro com os outros. Nesse campo discursivo surge uma forma de aliança onde é possível encontrar a ação e dela se constituir o poder. Arendt enfatiza: “a ação e o discurso conferiram à política uma dignidade que ainda hoje não desapareceu completamente.”²⁷⁴

Para Arendt, essa aliança acaba por constituir um espaço de “memória organizada”, construída a partir da configuração da *pólis* grega com o objetivo de que “os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso.”²⁷⁵ O desejo à imortalidade, comum a todos os homens singulares, herdou desta memória organizada a aparência discursiva da necessidade de que seus feitos, escritos e ações não fossem jamais esquecidos pelas gerações futuras, como uma forma de garantir a sobrevivência e a perpetuação de sua “espécie rara”. Quando isso se dá no âmbito da política, ou melhor, nas interfaces entre o poder e o Estado, toda sociedade erigida sob tal condição, tende a querer se perpetuar. O que significa afirmar que há uma memória construída a partir dos grandes feitos de indivíduos singulares²⁷⁶ que se apresentam no espaço agonístico da pluralidade, cuja ação e discurso coincidem com as expectativas de organização ou

²⁷² Ao lidar com esta questão, Arendt (1990, p. 25), em sua obra “Da revolução”, trata de aproximar-se à realidade vivida pelo *ágora* grego, principalmente no que se refere à “interconexão entre liberdade e igualdade, no pensamento político, onde a liberdade era entendida como sendo manifesta em certas atividades humanas, embora não absolutamente em todas, e que essas atividades só podiam aparecer e ser reais quando outros as observavam, as julgavam e as conservavam na memória. A vida de um homem livre necessita da presença de outros. Em consequência, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a *ágora*, o mercado público, ou a *pólis*, o espaço político propriamente dito.”

²⁷³ ARENDT, CH, 2005, p. 211. Ressalta-se também a “Introdução” elaborada por Betânia Assy à edição brasileira de “Responsabilidade e julgamento”, em que a mesma afirma que “proclamar uma opinião em público significa comunicar-se e expor-se ao teste dos outros. A existência humana implica essencialmente aparecer, para si mesmo e para os outros; sendo que ‘ser e aparecer coincidem’, tendo em vista que não apenas estamos-no-mundo, mas somos-do-mundo, necessariamente vendo e sendo vistos pelos outros.” (Introdução à edição brasileira: “FACES PRIVADAS EM ESPAÇOS PÚBLICOS”. Por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004b, p. 45).

²⁷⁴ ARENDT, op. cit., p. 217.

²⁷⁵ Ibidem, p. 210.

²⁷⁶ Esse indivíduo singular pode-se entender como sendo o herói aclamado em muitas sociedades como aquele que, por algum feito significativo, une as vontades coletivas na formação, principalmente, de um sentimento nacional exacerbado. Para Arendt, este pode ser considerado um artifício construído com a intenção de evitar os conflitos e tranquilizar os ânimos em períodos de crise nacional.

conservação da *pólis*. Para Arendt, esse movimento é indissociável e importante na configuração da política exercida no *entre* os homens e, ao mesmo tempo, uma possibilidade de fazer do acontecimento algo novo e, portanto, inesperado, onde só se sabe como inicia, mas não se tem controle de como ele termina, justamente porque parte-se do princípio de que:

Sem **a ação** para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, “não há nada que seja novo debaixo do sol”; sem **o discurso** para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, “não há memória”; sem a **permanência duradoura** do artifício humano ‘não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós’. E sem o **poder**, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva.²⁷⁷

A partir do texto acima, pode-se deduzir que a ação, o discurso, a permanência duradoura e o poder estão imbricados e comprometidos com a construção, criação, perpetuação e renovação dos espaços sociais. Na concepção arendtiana, a ação humana está sempre propensa a iniciar algo novo a partir das estruturas já existentes, o que pode significar um processo de ruptura das estruturas políticas construídas e preservadas na e pela memória, principalmente para os que pautam sua vida na *pólis*, baseados no senso comum e na indiferença. O movimento que se cria a partir desses dois parâmetros (senso comum e indiferença) é orquestrado pelos detentores do poder e tem por objetivo desarticular a pluralidade, ou seja, enfraquecer o vínculo presente no *entre* os homens, tirando-os e excluindo-os dos espaços públicos. Essa forma de agir, segundo Arendt, é um mecanismo ideológico, entendido sempre como a “lógica de uma ideia”, que constrói “sistemas de explicação da vida e do mundo que pretendem explicar tudo, passado e futuro, sem maior reconhecimento da experiência efetiva.”²⁷⁸ Isso significa que quanto maior for o número de adeptos mais força têm os movimentos criados para manter ou superar os apelos ideológicos, construídos como modelo de sustentação e preservação do Estado.

Diante dessa construção ideológica, a ação encontra resistência e o discurso se esvazia ao se deparar com um cenário conservador de uma memória articulada e intencionalmente criada para manutenção desse Estado. Uma vez mantido, ele anula a participação dos indivíduos no interior da *pólis* a partir da ideia, por exemplo, de que o poder é sempre corruptor. O instrumento mais comum utilizado para que a ação não ocorra é

²⁷⁷ ARENDT, CH, 2005, p. 216, grifo nosso.

²⁷⁸ Idem, OT, 1989, p. 520. E ainda complementa: “Toda ideologia que se preza é criada, mantida e aperfeiçoada como arma política e não como doutrina teórica.” (Ibidem, p. 189). Este tema já foi tratado anteriormente, porém julgou-se necessário retomá-lo por sua importância e pertinência às questões abordadas de ora em diante.

construir um discurso dissociado da realidade, pautado em falácias ou inscritos na ordem do terror que, de acordo com Arendt, se instaura como:

O único método a ter influência nas suas condutas é ainda a antiga abordagem com uma **promessa na mão e um chicote às costas**. Não é de surpreender que a nova geração de intelectuais, criada na insana atmosfera de desmesurada propaganda e ensinada que metade da política é “construção de imagem” e a outra metade a arte de fazer o povo acreditar em imagens, recorra quase que automaticamente aos mais antigos adágios da promessa e do chicote sempre que a situação se torna séria demais para “teoria”.²⁷⁹

A memória aqui instaurada “pela promessa ou um chicote” tende a criar o que Arendt caracterizou como homem massa, “um agregado de indivíduos atomizados, quer dizer, individualizados e isolados em função da dissolução das relações sociais costumeiras”²⁸⁰, que por sua indiferença às questões políticas acaba por exercer um papel importante na conservação do poder. Esse “homem massa” indiferente constitui a maioria da população que impede o ressurgimento do espaço social da pluralidade. No entanto, ainda há uma expectativa de que a ação, entendida como um evento inesperado, reencontre o discurso e instaure *um novo começo*. No entendimento de Arendt, essa ação pressupõe uma ruptura, um início sem que se saiba quando e onde termina. A instauração desse *novo começo* é a certeza de que toda ação, no seio da *pólis*, não é nunca solitária, mas sempre se dá na companhia dos outros.

No mundo contemporâneo, há um desgaste do significado atribuído por Arendt à ação, principalmente por conta da tendência desenvolvimentista que estimula um progresso a todo custo, no qual as relações humanas são relegadas a um segundo plano, tirando da cena política o debate público das questões próprias à vida em sociedade. Sendo assim, Aguiar comenta que, para Arendt, “a ação humana assemelha-se à de qualquer organismo vivo cuja sobrevivência depende da incorporação e do consumo de substâncias externas. A vida aparece aí no seu estado bruto, sem relação, oca, plenamente fútil...”²⁸¹

²⁷⁹ ARENDT, CR, 2004, p. 18, grifo nosso. Em “Responsabilidade e julgamento”, Arendt (2004b, p. 256) afirma: “Nesses momentos, o pensar deixa de ser uma questão marginal nas questões políticas. Quando todo mundo é arrebatado sem pensar por aquilo que todos os demais fazem e acreditam, aqueles que pensam são puxados para fora de seus esconderijos porque a sua recusa a se juntar ao grupo é visível e, com isso, se torna uma espécie de ação.”

²⁸⁰ DUARTE, 2000, p. 51. Entre os escritos de Arendt que tratam dessa temática, destaca-se, principalmente, “Origens do totalitarismo”.

²⁸¹ AGUIAR, 2009, p. 227.

3 OS INTERSTÍCIOS DA MEMÓRIA SOCIAL E SUAS INFLUÊNCIAS NA POLÍTICA

Nos capítulos anteriores, foram analisadas algumas ideias defendidas por Nietzsche e Arendt no que se refere às questões que envolvem memória, esquecimento, criação e política. O objetivo principal foi contextualizar esses dois autores dentro da dinâmica da época histórica que os envolveu e possibilitou a cada um a construção de um arcabouço teórico para interpretar as suas respectivas sociedades.

Ao caracterizar o homem como um animal memoriado²⁸², de certa forma ambos os autores acabam por admitir que essa memória, quer em nome do convívio social, ou pela própria condição racional a qual ele está submetido, se tornou presente em seu cotidiano, determinando suas ações e comportamentos sociais. O uso da violência como instrumento que estabelece e funda o poder, torna o homem capaz de utilizar-se de qualquer meio para satisfazer a sua necessidade de estar no controle da vida social, garantia de domínio dos homens fortes sobre os mais fracos.

No entender de Arendt, como já acenado no II Capítulo, a violência é sempre um instrumento que instaura o poder, por isso mesmo, “deveríamos saber que **o instinto de submissão**, um ardente desejo de obedecer e de **ser dominado por alguns homens fortes**, é ao menos tão proeminente na psicologia humana quanto a vontade de poder, e, politicamente, talvez mais relevante.”²⁸³ O grifo visa lembrar que também Nietzsche admite, em suas obras, essa “submissão” dos fracos aos “homens fortes”, como afirma a seguir:

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 ao originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. [...] o homem forte, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi – graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à enorme diversidade de sua exercitação, dissimulação e arte.²⁸⁴

O instrumento da força como mecanismo apropriado para não permitir que nada seja esquecido, acaba por gerar uma memória que tudo contém, mesmo sabendo que há um

²⁸² A expressão “animal memoriado” pode ser atribuída a ambos os autores pelo fato de que é através da imposição violenta de uma memória introduzida por uma cultura na qual o homem, de um lado, “se torna animal manso e civilizado, doméstico” (NIETZSCHE, 2007, p. 33 – GM, I, 11) e, de outro, por entender que “não há memória; sem a permanência duradoura do artifício humano, não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós.” (ARENDR, CH, 2005, p. 216).

²⁸³ ARENDT, SV, 2009, p. 56, grifo nosso.

²⁸⁴ NIETZSCHE, 2010, p. 13 (ABM, *Povos e Pátrias*, 242).

momentâneo estado de esquecimento, pois se assim não fosse, facilmente se enlouqueceria com as fatídicas lembranças²⁸⁵. No entanto, sempre que precisarmos dela, a memória surgirá imediatamente, pois ela é marcada a fogo em nossos corpos, como afirma Nietzsche²⁸⁶. No conjunto das obras de Arendt percebe-se a denúncia de que esta era uma imposição totalitária, que tinha como um de seus objetivos “nunca insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las.”²⁸⁷

Pensar numa memória construída sobre esta base é admitir que algo se instala em nosso corpo, como um intervalo entre todas as nossas possíveis lembranças que ora desejamos esquecer e, em outras circunstâncias, nos vem à tona para nos tornar novamente humanos e, portanto, capazes de reagir a qualquer impulso que nos aprisione. Conhecer esses intervalos é, portanto, compreender a dimensão que se há de atingir para poder melhor decifrar o presente e dele exaurir todas as forças capazes de descobrir que esse homem só é plural, por viver na condição do coletivo e, ao mesmo tempo, singular²⁸⁸, por encontrar em si mesmo a sua própria potência capaz de navegar livremente entre memória e esquecimento.

Essa capacidade que o homem tem de criar e reconstruir o seu mundo é sempre possível quando este começa por admitir que a única linha divisória entre o presente e o passado é o horizonte a ser alcançado, não como uma utopia que esconde e limita a sua existência, mas como uma possibilidade real, movida pela coragem surpreendente de se “chegar a ser o que se é”. Isso significa admitir a sua disposição interna, movida pela vontade de potência, que o impulsiona constantemente a encontrar os interstícios presentes na memória social. Para Nietzsche, “a direta observação de si mesmo não basta para se conhecer: **necessitamos da história, pois o passado continua a fluir** em mil ondas dentro de nós; e nós

²⁸⁵ Segundo Marton (1990, p. 79), “na ótica nietzschiana, porém, a memória não corresponde à impossibilidade passiva de esquecer o passado, desfazer-se de lembranças, libertar-se de recordações.”

²⁸⁶ Cf. NIETZSCHE, 2007 (GM, II, 3).

²⁸⁷ ARENDT, OT, 1989, p. 520.

²⁸⁸ Para Nietzsche (2010, p. 31 – ABM, *O espírito livre*, 26): “Todo homem seletivo procura instintivamente seu castelo e seu retiro, onde esteja *salvo* do grande número, da maioria, da multidão; onde possa esquecer a regra ‘homem’, enquanto exceção a ela: – exceto no caso de ele ser empurrado para essa regra por um instinto ainda mais forte, como homem do conhecimento no sentido grande e excepcional. Segundo Silvia Pimenta Velloso Rocha, “O que caracteriza as sociedades modernas é que o indivíduo deve escolher por si mesmo; *ser um indivíduo* é justamente agir em seu próprio nome, sem o apoio da tradição e sem as imposições da coletividade. Por outro lado, livre dessas amarras, o indivíduo já não ‘sabe quem é’, porque é precisamente sua inserção social, sua inscrição em certas práticas coletivas que vai lhe dar uma identidade, ou seja, um sentido de ser ‘eu mesmo’. Dito de outro modo: por um lado, devo saber quem sou para escolher um modo de vida (há toda uma pedagogia do *viver bem* expressa na cultura de massa e na publicidade), mas, por outro lado, apenas minhas escolhas me permitem saber quem sou (ou seja, criar uma identidade ou, em última instância, *ser alguém*).” (Em que ainda somos niilistas. **Logos: Comunicação & Universidade**, Rio de Janeiro, v. I, n. 1, 1990, p. 47).

mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir.”²⁸⁹

Esses interstícios, que surgem do “passado que nos atravessa”, são construídos a partir do próprio corpo que, marcado pelas circunstâncias e eventos presentes na vida social, acaba por construir e reproduzir memórias, ressentimentos e o não esquecimento, que impedem a criação e, conseqüentemente, reforçam a situação do homem, em um tempo histórico que se quer perpetuar no poder. Negar a criação do novo passa a se constituir como a negação e a fragilização do homem tornando-o um animal do rebanho, incapaz de agir por si só, e destinado a ser um mero repetidor das ações advindas de um passado comum, ou da tradição. Segundo Nietzsche:

Deve então soar duro e pouco agradável aos ouvidos, se de novo insistimos: o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme à crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma.²⁹⁰

Pode-se, de forma análoga, afirmar que essa condição de rebanho é, para Arendt, todo um processo que se forja de forma eficaz no totalitarismo, através de mecanismos de força utilizados, principalmente, nos campos de concentração, ou nas propagandas e imagens como meio de manter o *rebanho*, de preservar e instaurar o poder, cujas “**pessoas têm de ser privadas dos últimos traços de sua individualidade e transformadas em conjuntos de reações idênticas**; têm de ser afastadas de tudo o que lhes conferia identidade e singularidade na sociedade humana.”²⁹¹

Nesse sentido, os *entre* se fortalecem e se enfraquecem na medida em que se impõe uma memória capaz de tirar dos homens as suas reais possibilidades de entender o mundo que os circunda e os impede de agir livremente em associações de iguais e de valorizar o seu espaço privado, de busca e liberdade, e os reduz simplesmente a um espaço público das relações coletivas. A memória decorrente da coletividade política passa a ser a anulação do privado em favor do coletivo que, se entendido na forma unilateral limita o indivíduo à vontade da maioria, como condição aceita no viés jurídico democrático de anulação da minoria que, por não constituir argumentação necessária ao convencimento das massas, acaba destituída do poder e da participação política. Novamente, há um *entre os homens* inaugurado

²⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008c. v. 2, p. 103, grifo nosso (HDH, II, *Para onde é preciso viajar*, 223).

²⁹⁰ Idem, 2010, p. 89 (ABM, *Contribuição à história natural da moral*, 202).

²⁹¹ ARENDT, HTS, 2008, p. 327, grifo nosso.

pelo discurso histórico que aceita os argumentos da maioria, instrumentalizados, por vezes, pela propaganda ou por outras formas de violência “toleráveis” e calculadas pelo regime democrático.

Dessa forma é possível admitir um controle social legitimado juridicamente que age e determina o comportamento dos indivíduos, quando no convívio com os outros. Essa constatação está presente nos estilos de governança estabelecidos pelos regimes políticos, que acabam por definir e tornar previsíveis as ações humanas o que, no entender de Nietzsche, seria “a causa de toda a miséria e falência humana”²⁹², uma vez que anularia as diferenças presentes nos indivíduos, além de gerar uma sociedade incapaz de conviver com os conflitos, sofrimentos e perigos próprios de uma vida singular. No entender de Arendt, essa constatação nietzschiana, como se pode deduzir, está muito próxima de um estilo totalitário de governança no qual “o domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível.”²⁹³

Após ter apresentado essas questões iniciais, objetiva-se, neste capítulo, reforçar a ideia de que o pensamento político atravessa, em perspectivas distintas, o caminho desses filósofos. Primeiro, por denunciarem as formas violentas por meio das quais a memória foi introduzida no Estado, quer pela via da tradição moral, ou pela imposição política. Segundo, por constatarem que a memória foi marcada no corpo, impedindo a ação estabelecida no *entre os homens*, ao anular a diversidade, a criação e as diferenças. Ao realizar tal análise espera-se, igualmente, esclarecer como o esquecimento se constitui, para Nietzsche, uma força de vitalidade e criação e, portanto, de superação de si. Por outro lado, a importância de tal superação, segundo Arendt, é alcançada pelo indivíduo, quando este for capaz de enfrentar suas próprias lembranças não as deixando cair no esquecimento político, permitindo, portanto, o surgimento de um novo começo.

Um novo começo é sempre uma possibilidade agonística que ocorre no *entre os homens*, por se configurar uma exposição instaurada no jogo intenso das forças presentes em cada indivíduo singular. É possível, dessa forma, pensar a vida sempre como um movimento intenso que oscila entre a memória e esquecimento, submissão e criação, obediência e mando. Isto é posicional e está presente na multiplicidade de forças próprias da vontade de potência. Para defender essa perspectiva do novo começo, instaurado no *entre os homens*, optou-se por seguir os passos de *Zarathustra*, especificamente na leitura da figura “Das três metamorfoses”, vinculada a uma interpretação política, tendo como base o pensamento arendtiano.

²⁹² NIETZSCHE, 2010, p. 45 (ABM, *O espírito livre*, 44).

²⁹³ ARENDT, OT, 1989, p. 389.

3.1 O agonístico da vontade de potência presente em “Das três metamorfoses”

Como assinalado no primeiro capítulo, a vontade de potência é um tema relevante nas obras de Nietzsche e muitos comentadores já se debruçaram minuciosamente sobre ele²⁹⁴. Vale frisar a importância de reforçar a ideia de que se trata de uma luta constante das forças que interagem intensamente no indivíduo e que, portanto, acabam por constituir a dinâmica essencial de seu corpo²⁹⁵, onde “cada força pretende impor um ponto de vista, uma avaliação determinada ao empregar os instrumentos conscientes, os signos.”²⁹⁶

Seguindo esse caminho e destacando a dinâmica do jogo de forças corporais, constitui-se objetivo desta análise interpretativa, perceber no texto de Nietzsche sobre as “três metamorfoses”, a presença constante desse movimento entre três estágios vitais, os quais, conforme a interpretação que ora se apresenta, aludem à presença dos impulsos gregários que perfazem a luta constante entre a memória, o ressentimento e a criação. Em um desses estágios, o do camelo, Nietzsche afirma: “muitos fardos pesados há para o espírito, o espírito forte, o espírito de suportação, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pedem a sua força.”²⁹⁷

Para caracterizar esse jogo de forças aparece, numa primeira etapa do agir dos instintos do homem, a imagem do camelo; sua missão é carregar os fardos do mundo, onde a memória é constantemente ativada para não deixá-lo esquecer de sua condição e missão salvadora da sociedade²⁹⁸. A história aparece como um elemento constitutivo dessa memória

²⁹⁴ Entre os comentadores que tratam dessa temática, optou-se por consultar Dias (2011), Barrenechea (2009), Ferraz (2002), além de Sílvia Pimenta Velloso Rocha (Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação. In: BARRENECHEA, M. A. D.; FEITOSA, C. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V.** Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 267-278) e Scarlet Marton (**Nietzsche: uma filosofia a marteladas.** São Paulo: Brasiliense, 1986).

²⁹⁵ Aqui não se trata de um corpo entendido como substância, essência do ser, ou fundamento do sujeito. Como afirma Nietzsche (AFZ, 2008, p. 60, *Dos desprezadores do corpo*): “Sou corpo de ponta a ponta e nada além disto.” Segundo Patrick Wotling, “Nietzsche repensa a posição do corpo, fora de qualquer referência à matéria (e também ela não passa de uma interpretação), como comunidade hierarquizada de pulsões.” (**Vocabulário de Friedrich Nietzsche.** Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 25). Barrenechea (2009, p. 111) também corrobora com essa análise ao sustentar: “Neste sentido, é possível afirmar que não há um corpo originário, entendido como substrato ou base das interpretações.”

²⁹⁶ BARRENECHEA, op. cit., p. 111. Vale também acrescentar que para Rocha (1990, p. 46), é possível entender que: “Ora, a crítica à unidade do eu, à sua autonomia e permanência, não é uma invenção contemporânea. Ela está presente em toda a tradição antimetafísica, e particularmente no pensamento de Nietzsche, que concebe o homem como uma multiplicidade de estados, afetos e impressões, sem qualquer substrato imutável.”

²⁹⁷ Cf. NIETZSCHE, 2008, AFZ, *Das três metamorfoses*.

²⁹⁸ No entendimento de Ferraz (2002, p. 28), o camelo não tem a função de sacrifício, martírio ou de penitência, mas é um “tu deves” onde “é a sua força que deseja o que é pesado, o que é mais pesado [...] o camelo do texto não busca fardos para purificar-se ou para cumprir penitência, mas procura as mais pesadas cargas para pôr sua força à prova e, simultaneamente, para exercê-la e afirmá-la.”

que tudo retém, aprisiona e tolera. A ação política (ou não ação) advinda dessa situação de camelo não é outra senão a de permanecer e fixar o homem à terra, tirando toda e qualquer possibilidade criadora de novos valores, mas perpetuando a que existe e mantendo a situação de conformidade presente no animal de rebanho. Por vezes, a imagem do camelo gera uma falsa ideia de comodidade, que seria garantia de permanência tranquila, sem luta, sem disputa pelo poder. É como se existisse a necessidade de permanecer constantemente onde estamos, supostamente satisfeitos, e não querendo desejar outra coisa a não ser esperar o tempo passar.

A condição do camelo impede os instintos do homem de seguir seu próprio fluxo, pois preso à memória ele não se liberta dos grilhões sociais e se afasta de suas metas. Como afirma Nietzsche: “quero atingir a minha meta, quero seguir o meu caminho; e pularei por cima dos hesitantes e dos retardatários. Que a minha jornada seja a sua ruína.”²⁹⁹ Esses hesitantes e retardatários dificultam a caminhada, atrasam a sua própria vida, não seguem o seu fluxo vital, pois estão movidos pelas imposições do dever e não pelo *pathos* da liberdade, o que faz aflorar simultaneamente a fraqueza – própria do excesso de memória – e a força – impulso natural do instinto de liberdade e da configuração de novos valores.

Essa luta – própria da condição do camelo –, longe de ser linear, ou seja, de seguir padrões preestabelecidos de uma normativa da vida social, é fluxo constante que nasce do desejo presente no homem de estar em constante processo de mudança. Fraqueza e força não se atribuem mais à resignação do homem, à condição de rebanho, mas podem se configurar como um processo hierarquizado, decorrente da vontade de potência. Assim podemos afirmar que não é virtude e tampouco defeito.

Sem representar uma ordem hierárquica, a passagem do estado de camelo à condição de leão, conforme apresentado por Nietzsche em “Das três metamorfoses”, pode representar uma possibilidade de rompimento com as estruturas do excesso de memória e apontar outro caminho de luta que ora se configura não somente no binômio fraqueza/força, mas de ferocidade/força. Não se trata de sustentar que tenha desaparecido a fraqueza, mas afirmar que é possível tirar dela elementos de resistência aos instintos gregários do rebanho. Não satisfeito com sua suposta comodidade, esse homem se deixa levar e conduzir pela necessidade de se fazer valer da força: que pode ser vinculada à imagem do leão, sintetizada na frase: “eu quero”, conforme aparece em *Zaratustra*.

Esse querer lhe abre caminho, aquele que outrora adotara a postura do camelo, para busca incessante de uma nova luta, capaz de tirá-lo da condição do “tu deves”, mas ainda não

²⁹⁹ NIETZSCHE, 2008, p. 48 (AFZ, *O Prólogo de Zaratustra*, 9).

o suficiente para buscar seu próprio caminho, sugerido na fórmula – “eu quero”. A quantidade de forças que encontramos entre o “tu deves” e o “eu quero” ainda é incipiente para tirar o peso dos fardos dos valores instaurados e da tradição e estabelecer uma ação criadora que leve à afirmação de si mesmo. É importante, para a análise aqui proposta, partir dessas imagens para avançar e constatar que a ferocidade do leão e sua força podem ser empregadas para pensar um processo político que ainda quer manter os homens fracos sob a égide do rebanho.

Nietzsche reconhece essa necessidade e limite do leão, ao afirmar que:

[...] criar novos valores – **isso também o leão ainda não pode fazer**; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer. Conseguir essa liberdade e opor um sagrado “não” também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão.³⁰⁰

No constante jogo de forças que perpassam a política, empregando aqui as imagens “Das três metamorfoses”, se estabelece como um fator importante que ora quer o camelo – resignado em sua condição de rebanho –, ora deseja o leão – que com sua força pode representar uma forma de mudança do já instaurado, mas ainda não estabelecido. O leão por si só ainda está preso às lembranças do passado e da tradição, por isso sua força e ferocidade não modificam a estrutura social, apenas acomodam as relações de outra forma, que pode parecer (mas não é) como um princípio de mudança radical e criadora de novos valores.

Embora não constituindo uma ordem lógica, sem uma cronologia linear e previsível, da passagem do camelo para o leão, há uma alternativa presente no conjunto de forças que agem em cada homem que clama a criação, o novo, as grandes rupturas: aquele referido pela imagem da criança de Zarathustra: “eu posso”. Novamente Nietzsche surpreende o leitor, quando não opta por escolher outro animal na trilogia da metamorfose: não se é camelo, leão ou outro animal, senão criança. Ela representa o homem sem interdições do passado, desregrado, inocente e sem o peso do excesso de memória surgida da tradição, costumes ou valores impostos.

Todas as forças contidas nas imagens de “Das três metamorfoses” (camelo, leão, criança) estão constantemente presentes no universo do homem. Não há como separar e nem criar expectativas que levem a acreditar que uma vez encontrado o caminho da criança (eu sou), o homem esteja condenado a viver dessa perspectiva e dela não retornar ao instinto do rebanho (tu deves), ou à ferocidade voluntarista do leão (eu quero). Para Nietzsche:

³⁰⁰ NIETZSCHE, 2008, p. 52, grifo nosso (AFZ, *Das três metamorfoses*).

Inocência, é a criança e esquecimento; **um novo começo**, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo.³⁰¹

O “sim” descrito por Nietzsche representa a própria ação livre e criadora da criança que é sempre “um novo começo”. Nesse contexto de dizer “sim”, a criança passa por outra situação de luta entre as suas forças naturais e a sobrevivência no mundo da memória social, construídas de forma abrupta por condicionamentos e padrões sociais preestabelecidos pelas normativas da vida coletiva. É como se uma força a conduzisse à condição de animal de rebanho, não permitindo que a criança permaneça por muito tempo desfrutando do esquecimento e se deixando conduzir à criação. É preciso deixar a “roda girar por si mesma” para estar completamente livre das amarras do passado e pronto para gestar o novo. Por outro lado, a criança possui a leveza do artista e, por isso mesmo, propensa a ser conduzida no jogo constante de forças da qual ela é, ao mesmo tempo, criadora e criatura de seus próprios valores.

O jogo de forças, ora estabelecido, trafega livremente entre o camelo, o leão e a criança de forma simultânea, concedendo-lhe não um tempo de duração capaz de prever um período de medida e de intensidade; pelo contrário, é uma ação não previsível para encontrar a criação no esquecimento e o ressentimento na memória.

Nesse jogo marcado pela intensidade de forças presentes na vida, concorda-se com a análise feita por Barrenechea, em relação ao fio condutor presente no escrito nietzschiano sobre “Das três metamorfoses”:

Achamos que há um fio condutor neste conjunto simbólico que sintetiza os três momentos do arbítrio humano diante da tradição idealista: 1) sujeição total à metafísica, à moral e à religião (liberdade servil ou momento do **camelo**); 2) rejeição dos valores da tradição, ruptura das velhas tábuas (liberdade negativa ou “liberdade de”, no momento do **leão**); 3) criação lúdica de valores novos (liberdade positiva ou “liberdade para”, momento da **criança**).³⁰²

A tese que aqui se sustenta está atrelada ao significado da liberdade para o homem que, ao afirmar a si mesmo para se tornar o que se é, necessita ultrapassar o fio da tradição e se permitir viver a intensidade de suas forças que ora o chamam a ser camelo, leão ou criança. Ao se deixar levar pelo esquecimento, para vencer as amarras da memória, instaura-se um

³⁰¹ NIETZSCHE, 2008, p. 53, grifo nosso (AFZ, *Das três metamorfoses*).

³⁰² BARRENECHEA, 2000, p. 83-84, grifo nosso.

jogo violento com as forças que marcam o seu próprio corpo. Por outro lado, é possível afirmar que o esquecimento, enquanto intensificação da vida, não é aquele que impede não se lembrar da violência a que foi submetido o homem, quer pela tradição moral ou pela imposição psicológica do poder³⁰³.

O esquecimento criador, próprio da condição da criança, é um apelo constante à vida. Por outro lado, pode o esquecimento ser interpretado na perspectiva de uma construção ficcional que é capaz de impedir a denúncia contra os “desprezadores do corpo”, imagem de outra importante passagem de Zaratustra, e macular a inocência pela fantasia de levar uma vida sem sofrimento, sem dor. “O ser próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade.”³⁰⁴ O jogo de força se instaura como parte integrante do indivíduo singular que quer a todo instante se libertar de tudo aquilo que o aprisiona, o condiciona e determina a ação.

As imagens do camelo, do leão e da criança, trazidas à tona nessa interpretação “Das três metamorfoses”, reforçam a ideia de que as forças presentes em cada uma dessas situações em que se encontra o indivíduo, instauram um intervalo capaz de inaugurar um novo começo que revitaliza novas forças e possibilita uma ação política agonística na sociedade.

Neste momento da tese, a intenção é direcionar um olhar político apropriando-se, analogamente, das imagens nietzschianas “Das três metamorfoses”, submetendo-as a uma interpretação arendtiana, principalmente no que concerne ao jogo de forças instaurado nos interstícios da memória social presentes à ação no *entre* os homens.

3.1.1 Uma releitura política “Das três metamorfoses” a partir de Arendt

Arendt nunca teve a pretensão de se apropriar “Das três metamorfoses” escritas por Nietzsche em “Assim falou Zaratustra”. Essa interpretação, ora proposta, objetiva trazer para o campo da memória social suas possíveis analogias políticas, tanto no campo discursivo, quanto na ação a que se submetem os homens em sua relação consigo mesmos, com os outros e o mundo. O que se pretende sustentar é a dinâmica do jogo de forças presentes nas figuras nietzschianas do camelo, leão e criança, entendida como um processo político de constante

³⁰³ Nessa direção, pode-se acrescentar a singular tese de Farias (2010, p. 31) sobre o tema da violência: “Em se tratando de poder, vê-se nos nossos dias o desenvolvimento de formas cada vez mais sofisticadas de agrupamentos sociais fundados no uso indiscriminado da violência, seja pela banalização da dor, seja pela atitude do homem no final do século XX em se arvorar a alcançar o lugar de uma entidade poderosa e absoluta, a ponto de fundamentar práticas eficientes para extermínio de quem é tomado como inimigo ou oponente.”

³⁰⁴ NIETZSCHE, 2008, p. 61 (AFZ, *Dos desprezadores do corpo*).

metamorphose a que se submete o homem em sua relação com a política. Reforça-se, principalmente, o *quantum* de forças desprendidas nos intervalos entre a “passagem” de uma situação vivenciada pelo indivíduo (descritas nas imagens nietzschianas “Das três metamorfoses”) e a outra que se mostra a ele como nova alternativa de afirmação da vida.

A preocupação arendtiana em combater os regimes totalitários fez emergir a necessidade de encontrar nas origens da tradição greco-romana uma explicação plausível para o resgate do discurso e da ação e de como estes elementos contribuem tanto na formação do homem de ação como no homem de massa. Na esteira dessa preocupação política é possível se apropriar “Das três metamorfoses” nietzschianas para articulá-las à reflexão feita por Arendt, principalmente, em sua obra “Origens do totalitarismo”, na qual a filósofa judia analisa e aprofunda as sequelas sociais geradas pelo totalitarismo.

O percurso proposto nessa interpretação começa por admitir que na figura nietzschiana do camelo há uma energia presente no homem que o torna capaz de criar, porém não o suficiente para tirá-lo da condição cômoda da obediência. Essa sua inércia é muitas vezes conduzida e provocada, na perspectiva de Arendt, pela apropriação burocrática da lei que gera e conduz uma previsibilidade da ação dos homens.

Presos a uma espécie de memória organizada os homens veem – na perspectiva de sua própria caverna³⁰⁵ – o mundo e nele habitam sem se atreverem a aventura de rompê-lo. Para Arendt, este é o homem de massa que se prende às correntes sociais aderindo aos códigos estabelecidos por uma forma de convenção padronizada pelos preceitos da lei. Esta, por sua vez, ao tirar dele a capacidade de ação e submetê-lo a uma forma de isolamento social, ou seja, de fazê-lo acreditar em sua incapacidade perante a construção e agir sobre o mundo, o torna destituído de sua própria singularidade e, portanto, incapaz de perceber a pluralidade existente na sociedade da qual ele mesmo faz parte. Destituído do pensar em suas próprias ações, ele pode, analogamente, se comparar ao camelo nietzschiano que admite um “tu deves” como uma necessidade a qual foi chamado, que é a de carregar o difícil fardo do mundo. Este homem, ao se permitir perder a dimensão política de sua ação, igualmente deixa escapar a sua potencialidade criativa e se submete à burocracia da obediência prevista e imposta pela lei. Tal previsibilidade é entendida por Arendt, conforme já descrito anteriormente, como uma espécie de memória organizada, cujo papel fundamental é evitar e coibir a presença de um novo evento que altere as relações de poder. O homem de massa passa a ter um papel importante na configuração dos regimes totalitários, como retratado por

³⁰⁵ A alusão da caverna se remete a Platão, e já foi objeto de análise no segundo capítulo desta tese.

Arendt no julgamento de Eichmann:

Em uma sentença a corte naturalmente concebeu que tal crime só podia ser cometido por uma burocracia gigante usando os recursos do governo. [...] Se o culpado se desculpa com base no fato de ter agido não como homem, mas como mero funcionário cujas funções podiam ter sido facilmente realizadas por outrem, isso equivale a um criminoso que apontasse para as estatísticas do crime – que determinou que tantos crimes por dia fossem cometidos em tal e tal lugar – e declarasse que só fez o que era estatisticamente esperado, que foi um **mero acidente** ele ter feito o que fez e não outra pessoa, uma vez que, no fim das contas, alguém tinha de fazer aquilo.³⁰⁶

No entender de Arendt, esse “mero acidente” torna possível a interpretação de que esse homem-massa seria apenas um funcionário e/ou cidadão exemplar que teria diante de si uma espécie de missão de fazer o mundo girar conforme uma ordem preestabelecida e que todas as suas ações estariam centradas e limitadas nesta única direção.

Por outro lado, admite-se que, em algum momento, esse homem de massa será capaz de romper com as ordens impostas pela obediência burocrática que o aprisiona e, dessa forma, o lançará – como o leão nietzschiano – à dinâmica das forças interligadas pela fórmula “eu quero”. Ao atingir esse estágio, ele se coloca à frente do homem de massa, pois percebe a necessidade de sair da condição de rebanho, própria daqueles que obedecem cegamente, para entrar no mundo da diversidade, da pluralidade, características presentes no *entre* os homens. No entanto, como prevê a interpretação nietzschiana, ele ainda não reúne todas as condições necessárias para assumir e realizar uma ação livre e criadora. O leão tem força, energia, mas não a pujança necessária para desatrear-se completamente das amarras impostas pelo excesso de obediência previsto por um regime acostumado ao consentimento político acatado pela maioria. Esse homem de massa, embora leão, se sente ainda responsável e parte integrante desse próprio sistema acordado pelo grupo social ao qual ele pertence.

Nessa direção, a política se torna um elemento a mais que, de forma simultânea, liberta e aprisiona o homem. Enquanto processo de liberdade ela se camufla ao desejo ilusório da participação política como herança de um passado que as colocava (liberdade e política) em uma mesma esfera pública. A imagem nietzschiana do leão aponta para uma atitude que visa ultrapassar essas barreiras, mas ainda se sente incapaz de criar novos valores e romper com essa aliança entre a liberdade e a política. Essa articulação foi descrita por Arendt, principalmente ao se reportar ao funcionamento dos regimes totalitários em que “a totalidade

³⁰⁶ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalem**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 312, grifo nosso.

da vida humana é pretensamente tão politizada, que sob eles já não há nenhuma liberdade”³⁰⁷, como se fosse possível admitir que de um lado estivesse a liberdade e do outro a política. Entendido dessa forma, a figura do leão nietzschiano estaria prisioneira de seu desejo de mudança, ao se esconder em sua própria liberdade e na luta pela redescoberta solitária da ação política. Dessa forma, é possível entender que há um discurso interno que não se traduz na ação criativa da pluralidade existente na ação do *entre os homens*, o que é fundamental no pensamento arendtiano.

A situação grafada pela sentença “tu deves”, própria do camelo nietzschiano, e o “eu quero”, descrito pela imagem do leão, pode parecer que ambos aludem à condição de obediência. No entanto, a diferença entre eles está na postura instaurada no intervalo que se constitui entre a passagem da situação do homem de massa para o homem de ação. O leão, nessa interpretação que se quer adequar à perspectiva arendtiana, representa a força presente nesse jogo da vida para se redescobrir a importância e a necessidade vital da política. Esse processo que pode parecer dicotômico entre a liberdade e o aprisionamento do homem às correntes determinadas pela lei, permite a existência de um intervalo importante que tira o homem de massa de sua condição dúplice de rebanho e leão e o lança ao “eu posso”, representada pela imagem nietzschiana da criança. Essa imagem pode ser articulada com a visão de Arendt sobre a chegada do homem de ação, representada pela irrupção do novo começo.

Esse novo começo é interpretado por Arendt como sendo o encontro entre o discurso e a ação presente na chamada vida ativa estabelecida pela pluralidade dos homens. Em “A condição humana”, Arendt afirma enfaticamente que a política se dá na pluralidade e que “a ação é atividade política por excelência, **a natalidade**, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.”³⁰⁸ A imagem nietzschiana da criança pode ser associada, nessa interpretação aqui exposta, à natalidade descrita na ação arendtiana. Para atingir esse “novo começo”, o jogo de forças se intensifica e a apropriação do passado acaba por representar e constituir um elemento importante e fundante do sentido da política. O passado é entendido como a memória construída e elaborada no espaço social do convívio entre os homens e que permite a cada novo nascimento romper e se abrir a novas possibilidades e interpretações do mundo.

No entanto, essa ação criadora de novas possibilidades e interpretações, presentes na

³⁰⁷ ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010a, p. 162.

³⁰⁸ Idem, CH, 2005, p. 17, grifo nosso.

imagem da criança ou na visão arendtiana da natalidade, não se desvincula totalmente de seu passado e por isso mesmo admite-se uma relação condicionada e agregada à existência humana, pois de acordo com Arendt:

O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. **Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano**, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana.³⁰⁹

Tanto a repetição do passado, ou a ação espontânea, uma vez em contato com o homem, fazem parte “duradoura” de sua relação com o mundo. Portanto, a possibilidade de não esquecer, enquanto uma força intensificadora e autônoma da vida é, para Arendt, entendida como uma necessidade política que liberta o homem de suas amarras do passado e o faz viver melhor o presente.

A imagem nietzschiana da criança, grafitada pela sentença “eu posso”, representa, nessa interpretação que se tece vinculada à perspectiva de Arendt, o encontro com o presente e com a espontaneidade própria da criança, como aquela capaz de iniciar a junção do discurso com a ação política. Lançando-se a rever o passado, o homem de ação vive e se coloca ativamente no presente, estabelecendo um campo agonístico permanente entre essas mesmas forças do passado, que pode levá-lo de volta à condição de homem de massa, com as forças do futuro, as quais podem tirá-lo do campo da ação e transformá-lo única e exclusivamente em uma realidade discursiva ainda em construção.

Para Arendt, somente pela presença do homem na *pólis* podem o passado e o futuro interagir e criar seus núcleos de forças antagônicas, pois “elas não são apenas opostas, e dificilmente entrariam em luta se ‘ele’ (o homem) não estivesse no meio delas, opondo resistência.”³¹⁰ Dessa forma, a mudança é sempre uma possibilidade criadora de novas perspectivas de ação do homem no mundo. Nessa dinâmica da ação instaura-se a política. Recorre-se, nesse momento ao desejo permanente do homem de ser livre que, nesta interpretação a partir de Arendt, pode articular-se com a figura da criança nietzschiana, que sempre está disposta a arriscar sua vida, uma vez que ainda não está contaminada pelo excesso de memória e, por isso mesmo, destituída de ressentimento.

A partir das imagens nietzschianas do camelo, leão e da criança, utilizadas nessa interpretação para ilustrar a concepção política de Arendt, existe um jogo de forças que

³⁰⁹ ARENDT, CH, 2005, p. 17, grifo nosso.

³¹⁰ ARENDT, VE, 2010, p. 210. Nessa citação, Arendt se refere ao aforismo de Kafta, intitulado “ELE”.

constitui a condição humana. O indivíduo social, nesse sentido, busca tirar de suas próprias energias a possibilidade de conviver com o ressentimento, o excesso de memória e, por fim, o esquecimento, sem com isso significar tolerância, aceitação, ou mesmo acomodação e submissão à realidade. Essas condições devem servir de elementos de configuração de uma ação política capaz de permitir a renovação e ressignificação da intensidade presente na vida entre os homens.

Decorrente dessa intensidade está a força presente nos intervalos que surgem entre a memória e a lembrança, o ressentimento e o esquecimento, a repetição e a criação. Em todas essas situações presentes na condição humana, principalmente em sua relação com a sociedade, existe uma vitalidade afirmativa que a impulsiona e revitaliza. Para Arendt, essa força exige do homem uma ação criadora capaz de lançá-lo para frente e encontrar na pluralidade, presente nos indivíduos singulares, a resposta para uma efetiva afirmação da vida. Para isso, é necessário enfrentar a dinâmica presente na vida social e política que muitas vezes induz o indivíduo a agir homogeneamente, uniformizando as ações e transformando os resultados previsíveis e calculados por uma lógica própria do poder³¹¹.

As imagens nietzschianas “Das três metamorfoses”, interpretadas nesta tese em uma visão arendtiana, não representam um jogo entre fortes e fracos, nem paralisam o indivíduo preso em uma determinada situação da qual ele não consiga se libertar. A intenção desta apropriação interpretativa é reforçar a ideia de que as mudanças revigoram o indivíduo, pois o fazem encontrar o que nele já existe: vontade de potência. Essa vontade de potência, entendida como uma ação pujante que está sempre em movimento ininterrupto e quer sempre mais força, se faz presente em todas as imagens nietzschianas do camelo, do leão e da criança. Tal constatação, levada ao campo arendtiano da política, faz surgir a necessidade de perceber a vontade de potência presente nos indivíduos quando estes se submetem às condições sociais próprias de sua condição humana, definidas por Arendt como: labor, trabalho e ação.

³¹¹ De acordo com Newton Bignotto: “Para Arendt, a ação brota de algo muito diferente, de um princípio, que faz com que sejamos livres apenas no momento exato em que agimos, nem antes nem depois.” (Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo. Jardim; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. 1. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 116).

3.1.2 A tríade arendtiana da condição humana e a perspectiva nietzschiana da vontade de potência

*Mas logo vem outra onda, ainda mais ávida e bravia que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros. Assim vivem as ondas – assim vivemos nós, seres que têm vontade! E mais não digo.*³¹²

*Em Nietzsche [...] Somente ao vencer uma resistência interna é que a vontade toma consciência de sua gênese: ela não brotou para adquirir poder; o poder é sua própria fonte.*³¹³

Ao constatar que há vontade de potência em todas as situações que envolvam vida, Nietzsche rompe com qualquer possibilidade de interpretação do mundo de forma dicotômica, ou mesmo de aferir valor às coisas que estão presentes no entorno social do indivíduo. Isso ocorre por conta da intensidade dos movimentos que se dão no fluxo vital no qual os indivíduos singulares são chamados a responder afirmativamente à existência, como se fossem “as ondas” que se seguem no mar. A luta estabelecida entre os jogos de forças presentes no próprio indivíduo é, ao mesmo tempo, comparada à “borboleta que quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade.”³¹⁴ Reforça-se a ideia de que não há uma regra estabelecida capaz de tirar tranquilamente o “casulo” que envolve a borboleta. É preciso que ela faça o seu próprio caminho, reúna os seus esforços e estabeleça as suas metas. Como espaço de luta, tanto o casulo quanto a borboleta se afirmam e fortalecem seus impulsos, um porque quer sair, se libertar, o outro por se sentir livre e protegido pela borboleta que há em seu casulo. A vontade de potência se instaura nessa multiplicidade e diversidade de forças, por sempre desejar mais vida. Pode-se, então, afirmar que toda e qualquer ação humana surge como resultado dessa dinâmica, presente nas forças agonísticas existentes no próprio indivíduo.

Com relação a isso, Arendt, em sua obra inacabada intitulada “A vida do espírito” dedica uma seção intitulada “O repúdio nietzschiano da vontade”³¹⁵ para destacar os limites, segundo a filósofa, do conceito de vontade na filosofia nietzschiana. Essa recusa, porém, não

³¹² NIETZSCHE, 2009, p. 209 (GC, *Onda e vontade*, 310).

³¹³ ARENDT, VE, 2010, p. 429.

³¹⁴ NIETZSCHE, 2010, p. 77 (HDH I, *Irresponsabilidade e inocência*, 107).

³¹⁵ Arendt (op. cit., p. 428), levando em conta que Nietzsche está longe de admitir qualquer conceituação religiosa para fundamentar e sustentar seus argumentos, acaba por constatar que “não esperaríamos que ele acreditasse na graça divina como poder de cura da dualidade da Vontade.” Ao mesmo tempo, ela reconhece que a dificuldade em aceitar um “conceito” para Vontade de Potência se dá pelo fato de que Nietzsche nunca escreveu esta obra e que ela nada mais é do que uma “coleção de fragmentos, notas e aforismos que levam esse título foi publicação póstuma, resultado de uma seleção feita sobre um caos de dizeres desconexos e muitas vezes contraditórios.” (Ibidem, p. 426).

descarta o valor de sua reflexão e da aceitação de que há em Nietzsche a superação do dualismo espiritual “do dois-em-um, que veio a tornar-se uma batalha entre um que comanda e um que supostamente deve obedecer.”³¹⁶ Desta forma, admite-se que há um jogo de forças instaurado e, portanto, uma possibilidade de encontrar, mesmo na visão crítica arendtiana, o ponto comum entre ambos os autores: a afirmação da vida e o júbilo celebrado da existência, representado pelo “princípio” dionisíaco. No entender de Arendt:

O júbilo – aquilo que Nietzsche chamou de princípio dionisíaco –, e é verdade que todo júbilo é uma espécie de luxúria; ele nos domina e só podemos ceder a ele **depois que as necessidades da vida tenham sido satisfeitas**. Mas isso não nega a existência de um elemento sensual no júbilo: **a abundância é ainda abundância de vida**, e o princípio dionisíaco, em sua ânsia sensual, torna-se destruição justamente porque a abundância pode se permitir a destruição.³¹⁷

A vontade de potência é, portanto, segundo Arendt, a “abundância de vida” que só pode ser alcançada quando vencidas as necessidades da vida. A crítica arendtiana se volta contra a sociedade moderna³¹⁸ que em nome do progresso e do desenvolvimento tornou a capacidade de pensar refém da ação imediata, da primazia utilitarista do fazer, da instrumentalização e da construção artificial do mundo³¹⁹. Nesse sentido, Arendt retoma a crítica feita por Nietzsche a Descartes: “É de se duvidar que o ‘sujeito’ possa demonstrar-se a si mesmo – para isso necessitaria ele justamente ter um firme ponto de apoio fora dele mesmo, e *este* falta.”³²⁰ Para a filósofa, Nietzsche teria, dessa forma, percebido a inconsistência na tese cartesiana do *cogito ergo sum*, pois o “eu-existo está pressuposto no eu-penso. O pensamento pode agarrar-se a esta pressuposição mas não pode demonstrar se ela é falsa ou verdadeira.”³²¹

Na obra “Da condição humana”, Arendt retoma essas críticas e aponta uma direção explicativa para a ruptura que se instaurou na era moderna, ao relegar a um segundo plano a chamada *vita contemplativa* e enaltecer a *vita activa* que se configurou na trilogia: o labor, o

³¹⁶ ARENDT, VE, 2010, p. 428.

³¹⁷ Ibidem, p. 430, grifo nosso.

³¹⁸ Ao se referir à crítica arendtiana à sociedade moderna, Adriano Correia afirma: “A era moderna é, para Hannah Arendt, mais adequadamente representada pela alienação em relação ao mundo: no duplo sentido do abandono da Terra em direção ao universo e abandono do mundo em direção ao eu interior. Os três eventos que marcaram o seu limiar – a chegada dos europeus à América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio – teriam, na sua opinião, determinado esse caráter.” (O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. 1. reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 227).

³¹⁹ Cf. ARENDT, CH, 2005.

³²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**: textos didáticos. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. Campinas, SP: IFCH, 1996, p. 9 (FP, 40 (20-23)).

³²¹ ARENDT, VE, 2010, p. 66.

trabalho e a ação³²². Esse triplo processo acaba por transformar a livre inserção do homem na *pólis* a uma submissão regrada por normas padronizadas por uma ciência política. Por se configurar no *entre os homens* a ação está fora do contexto da sobrevivência, portanto, não se confunde com a necessidade e nem com os bens duráveis da vida. O trabalho, por outro lado, enquanto resgate da dignidade e da perpetuação da espécie humana, como queriam os modernos, está voltado a uma forma de “durabilidade que empresta às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam ou a objetividade que as faz resistir.”³²³ Finalmente, a ascensão do labor no mundo contemporâneo, acaba por adentrar na esfera política, colocando a necessidade vital acima dos interesses públicos. É possível, portanto, constatar que esse triplo processo acaba por constituir uma nova relação no campo social da política.

Nesta interpretação, própria do campo discursivo da memória social, há uma construção de mundo que se confunde à ação produzida pelo homem de tal forma que “sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há um eterno movimento, mas não objetividade.”³²⁴ Assim, a fusão desses processos acaba por culminar na construção artificial das novas necessidades a que os homens estão submetidos na denominada “sociedade do consumo”. No entender de Maricato, isso se deve ao fato de que “na sociedade de consumo em que prepondera o labor como atividade humana, o centro de preocupações gira em torno da mera necessidade da vida, da pura sobrevivência, gerando apatia e hostilidade em relação à vida pública.”³²⁵

Esse panorama contemporâneo, marcado pela sociedade do consumo, manifesta uma apatia e até mesmo certa aversão a uma efetiva ação política. Arendt encontra uma explicação plausível sobre o descompasso entre a intensidade da *vita activa* em detrimento da passividade da *vita contemplativa*. Além disso, a filósofa aborda com clareza o embate entre a vida pública e a privada, instaurado por uma memória da tradição social que iguala e padroniza as ações humanas, tirando-lhe, principalmente, sua capacidade criadora. Para Assy, essa luta se configura como necessária à sobrevivência da ação política, pois faz emergir uma

³²² Cf. ARENDT, CH, 2005.

³²³ Ibidem, p. 151. Correia (2003, p. 233), ao interpretar Arendt, reforça a ideia de que “muito embora o produto da atividade do *homo faber* se desgaste com o uso que fazemos dele, ele não se consome no próprio processo vital, tal como se dá no trabalho.”

³²⁴ ARENDT, op. cit., p. 151.

³²⁵ MARICATO, C. A. O homem de massa no direito contemporâneo. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 270.

“pluralidade interna da vontade, fonte da sua própria vitalidade.”³²⁶

Decorrente dessa “pluralidade interna”, se abre um espaço de vitalidade presente na ação agonística que se desenvolve no *entre os homens*, de onde se pretende estabelecer, neste momento, um possível vínculo interpretativo entre a noção nietzschiana de vontade de potência e a compreensão arendtiana sobre o intervalo configurado entre a *vita activa* e a *contemplativa*. Nietzsche sustenta a tese de que a memória passa a constituir um campo de força entre os impulsos dionisíacos do homem e o encontro inevitável com o apolíneo³²⁷. O indivíduo singular, que ao se tornar um *animal de rebanho*, submetido à força da lei, precisa encontrar novos caminhos de ruptura, que sejam capazes de vencer o ressentimento. Somente pela ação pode o homem sair dessa situação de passividade que, no entender de Arendt, é próprio da liberdade, uma vez que na ótica da filósofa, ser livre e agir são a mesma coisa.

Há de se pensar, no entanto, que essa é uma possibilidade instaurada no *entre os homens*, portanto, aberta à dinâmica agonística que a relação com o outro impõe. Nesse sentido, a liberdade de ação se encontra limitada pela condição da pluralidade do mundo, ou seja, inseridos na teia dos relacionamentos humanos a que todos os homens estão dispostos a frequentar.

Para Dana Villa, essa ação tem inúmeras consequências, uma vez que na concepção arendtiana, a ação é sempre um novo começo que exige uma abertura e:

Essa abertura, entretanto, tem um preço, pois enquanto ação é sempre o começo, não é um começo sobre o qual o ator retém o controle. O agir, a fim de se inserir no mundo humano, traz uma condição de se colocar face a face com o fato da pluralidade: o ator político sempre se move entre e em relação a outros seres que agem.³²⁸

Dessa forma, há um jogo constante de forças presente na ação do homem, que se move entre os papéis do produtor e do espectador da mudança. Enquanto produtor da mudança, a ação política pode ser considerada “genuína”; de outra forma, como espectador, ele é simplesmente o “sofredor”. Arendt afirma que há sempre uma intencionalidade presente

³²⁶ ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um ethos da singularidade (haecceitas) e da ação. In: CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 47.

³²⁷ Vale recordar as seguintes afirmações do filósofo: “Foi preciso reconhecer a suprema intensificação de suas forças e por conseguinte naquela aliança fraterna de Apolo e Dionísio, o cimo dos propósitos artísticos, quer apolíneos quer dionisíacos.” (NIETZSCHE, 2007, p. 137 – NT, 24).

³²⁸ VILLA, Danna. R. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. **Political Theory**, Nova York, v. 20, n. 2, p. 274-308, may 1992, p. 277, tradução nossa do original: “*This disclosure, however, has a price. For while action is always a beginning, it is not a beginning over which the actor retains control. To act, to insert oneself into the human world, brings one face-to-face with the fact of plurality: the political actor always moves among and in relation to other acting beings.*”

no ato livre, uma vez que “a ação tem de ser livre de motivos, por um lado, e de seu objetivo intencionado enquanto um efeito previsível, por outro.”³²⁹ Essa é a condição agonística que permeia a ação do homem que, movido pelo confronto entre indivíduos iguais, busca a sua própria afirmação a qual, para Arendt, se dá no plano das realizações e feitos pessoais.

Tanto Nietzsche como Arendt admitem, no plano das relações sociais que se desenvolvem no seio da *pólis* – espaço onde se situam os jogos de força – que o homem nunca é soberano ou autônomo, ao se levar em consideração a tradição grega herdada pela modernidade ocidental. Para superar essa situação é preciso, antes de tudo, um modelo de ação que estabeleça um debate capaz de produzir uma ruptura de modo decisivo com a lacuna deixada no entre o passado e o futuro. Essa ruptura quebra, igualmente, a barreira entre a vida privada e a vida pública, instaurando o nivelamento e a invasão dos espaços domésticos, próprios do campo das necessidades de subsistência humana, à submissão dos espaços públicos, de onde deriva a ação própria da *polis*³³⁰.

Esse jogo de forças é gerido pela vontade de potência que, na perspectiva de Nietzsche, age nos indivíduos singulares, através de uma luta dinâmica e hierárquica das próprias forças corporais. Para Arendt, esse jogo trafega entre o labor que subjuga os indivíduos à necessidade de sobreviver e o trabalho de que se servirão para fabricar e marcar suas existências, de tal forma que a era moderna acaba por constituir a dicotomia e aproximação entre “o labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos”³³¹ e, por fim, a ação como um resultado ininterrupto de sua presença no mundo.

Na interpretação nietzschiana da multiplicidade de forças instauradas na vontade de potência pode-se também perceber que ao finalizar o tríplice processo arendtiano da vida moderna (labor, trabalho e ação) encontra-se a presença de um jogo ininterrupto de forças que se configuram no interior de cada processo. Como na imagem das sucessivas “ondas” que pertencem ao mar, ou na “borboleta” que quer sair do casulo, em cada movimento há uma intensidade de forças que querem se sobrepor a uma outra por tencionar ardentemente manter-se na situação confortável em que se encontra.

O labor encontrou, no espaço social, a sua função política restrita e limitada ao campo das necessidades vitais, que o subjuga e, ao mesmo tempo, o condiciona a pautar a sua

³²⁹ ARENDT, EPF, 2005, p. 198.

³³⁰ Para Odílio Alves Aguiar: “Foi nas sociedades das cortes que pela primeira vez se eliminou a barreira entre doméstico e público e, com a sua rígida etiqueta, propôs-se uma normalização do comportamento dos indivíduos. Pela primeira vez na vida pública, as posições e funções sociais passaram a ter preeminência sobre as ações dos indivíduos. Era a corte, como posteriormente a sociedade pertencente ao Estado-Nação, a atribuir a função que o indivíduo deveria realizar.” (A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 30, p. 7-20, jul./dez. 2004, p. 4).

³³¹ ARENDT, CH, 2005, p. 96.

vida longe do campo agonístico da *pólis*. Isso não quer dizer que a vontade de potência se condicionou à dinâmica rotineira da subsistência, pois há uma intensidade de vida e de afirmação das forças presentes e pujantes nos indivíduos singulares. Libertos da necessidade vital, esses indivíduos estão prontos para romper o “casulo” e se lançarem novamente à vida da *pólis*.

O trabalho, por sua vez, é enaltecido na vida moderna por se configurar parte integrante da dignidade humana e por não estar circunscrito a meramente suprir as necessidades vitais do homem. Nesse processo de ruptura entre a vida privada e a pública, o trabalho tem o seu valor primordial, uma vez que transforma o indivíduo em um “instrumento” capaz de criar e fabricar bens duráveis com o fim voltado a alimentar um sistema político, baseado na produção em série de objetos e mecanização dos desejos de consumo. Para isso ocorrer, é necessário romper com as barreiras impostas pelo espaço privado das relações e necessidades humanas³³². Nesse processo há também vontade de potência, pois na luta presente na multiplicidade de forças que ocupam os espaços singulares, o indivíduo se vê diante da possibilidade de se situar no contexto do mundo e se posicionar frente às possíveis manipulações a que estão sujeitas todas as suas necessidades de afirmação e potencialização da vida.

No processo criador da ação, descrito por Arendt, é possível se aproximar mais diretamente da concepção de vontade de potência em Nietzsche, principalmente ao se considerar que a ação deriva sempre de um processo agonístico a que os homens estão submetidos e por exigirem uma tomada de posição frente ao novo que se apresenta. Diferentemente do labor e do trabalho, a ação é sempre posicional, pois exige do indivíduo que ele “apareça” ao mundo e tome seu assento definitivo na *pólis*³³³. Arendt chega a comparar a ação à natalidade que renova o mundo, como sendo sempre um novo começo. Instaurado o jogo de forças presentes no conceito de vontade de potência de Nietzsche, a ação se configura, para Arendt, como uma forma de “grandeza ou o significado específico de cada ato, que só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz.”³³⁴ Esse é um processo agonístico presente no jogo ininterrupto das forças que quer sempre mais força, mais energia e vitalidade afirmadoras de vida.

No entanto, esse processo ininterrupto encontra no pensamento político, construído

³³² Para Correia (2003, p. 236): “A grande transformação da obra em trabalho talvez se dê pelo fato de que todas as atividades que antigamente eram tidas como servis por possuírem somente relevância para as necessidades vitais privadas ganharam relevância pública com o aparecimento de um ponto de vista social, que só leva em conta o processo vital da humanidade, diluindo a fronteira entre o público e o privado.”

³³³ Cf. ARENDT, CH, 2005.

³³⁴ Ibidem, p. 218.

artificialmente pelo mundo das relações sociais e políticas, um espaço significativo em que o corpo, expressão do jogo de forças da vontade de potência, precisa ser marcado pela violência para ser domesticado e controlado em nome do convívio social.

3.2 O pensamento político e o corpo marcado pela violência

*No que diz respeito à tortura, ela provém da **partie infame du couer de l'homme**, que tem sede de volúpia. **Cruauté et volupté**, sensações idênticas, como o calor extremo e o frio extremo.³³⁵*

É curioso que a violência possa destruir o poder com mais facilidade do que destrói a força.³³⁶

A política, mesmo não sendo um tema central na maior parte dos escritos de Nietzsche, constitui um ponto importante a ser considerado, ao se levar em conta a função e o papel que representa, enquanto uma forma de relação entre os homens. Por outro lado, a política é o ponto-chave nos escritos de Arendt, com especial atenção às formas instrumentais do uso da violência a que submetem os agentes políticos, principalmente àquelas voltadas à implantação de sistemas totalitários em um Estado.

No que se refere a Nietzsche, pode-se afirmar que sua denúncia e crítica à modernidade, presentes em muitos dos seus escritos, estão, de certa forma, centradas justamente nessa relação no *entre os homens*. Nos escritos de juventude, Nietzsche se reporta ao movimento de liberdade dionisíaca que é calado pela normatização apolínea, espaço social da regra, da justiça e como uma “divindade ética que conduz ao autoconhecimento.”³³⁷ Em seu livro inaugural, “Nascimento da tragédia”, Nietzsche, como já afirmado anteriormente, sustenta a necessária relação entre ambos: “Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio”³³⁸, constatando, dessa forma, que há entre ambos uma singular aliança fraterna e, ao mesmo tempo, conflituosa. A questão levantada remete à reflexão de que Nietzsche, ao admitir essa aliança, nada mais faz do que reconhecer um campo político agonístico de luta entre tais divindades que representam forças naturais, sociais e também políticas. Seguindo por esse caminho nietzschiano, é possível afirmar que há

³³⁵ NIETZSCHE, 2012, p. 70, grifo do autor (FP, 11 (197)).

³³⁶ ARENDT, CH, 2005, p. 215.

³³⁷ NIETZSCHE, 2007, p. 37 (NT, 4).

³³⁸ Ibidem, p. 127 (NT, 21).

um *entre* estabelecido por essa relação que, de forma agonística, constitui um elemento importante em qualquer relação social construída a partir da tradição social.

Um primeiro aspecto que advém desse *entre* que alude ao espaço das relações sociais, é o sentido de luta nascido como um processo natural e cruel no qual, movido pelos instintos, o homem selvagem se viu obrigado a defender-se contra si mesmo e estabelecer, pela lei do mais forte, os seus próprios limites e territórios. A “sociabilidade”, nascida dessa força cruel, permitiu que esse homem obtivesse certo poder e domínio sobre aqueles que não a possuíam. Nessa direção, Nietzsche irá descrever em suas obras, o processo penoso de coerção social a que os homens foram submetidos³³⁹. Desse processo violento e cruel os homens fortes tiram proveito para estabelecer o domínio das normas e a internalização de valores que devem marcar e gravar a consciência do dever, do compromisso e da doação de si mesmos para o viver em uma *pólis* feliz. A tradição grega é, portanto, revisitada e se instaura como símbolo da ocidentalização do mundo moderno.

Arendt, por sua vez, chega a admitir que “segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é construído pela casa (*oika*) e pela família.”³⁴⁰ Ao homem virtuoso cabe o direito e a responsabilidade de participar e guiar a *pólis*, aos outros cabe a obrigação de carregar sobre os ombros a “culpa original”, fruto do “vício e da negação de si”, portanto condenados ao trabalho e à submissão voluntária como condição da própria redenção³⁴¹. Segundo Arendt:

[...] cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) [...] precedera a fundação da *pólis* a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phyle*.³⁴²

Um segundo aspecto é pensar que esse processo de coerção social e política, imposta no *entre* os homens, só tem significado se gravado como uma tatuagem no próprio corpo.

³³⁹ Segundo Nietzsche (2010, p. 232 – HDH, 1, *A evolução do espírito temida pelo estado*, 474), “a *pólis* grega era excludente, como todo poder político organizador, e desconfiava do crescimento da cultura entre seus cidadãos; em relação a esta, seu poderoso instinto básico se mostrou quase que estritamente paralisante e inibidor.”

³⁴⁰ ARENDT, CH, 2005, p. 33.

³⁴¹ Nessa direção, seguindo o que afirma Arendt (op. cit., p. 245): “Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação.” (Grifo nosso).

³⁴² Ibidem, p. 33.

Nesse sentido, admite-se o papel primoroso que exerce a memória sobre os indivíduos e a constituição de um processo histórico que marca e determina a ação do homem. A memória é aquela que não permite se deixar levar pelo esquecimento, pelo instinto próprio do animal livre e espontâneo. Nascida sob a égide da tradição moral, a memória, sempre que acionada, remete a lembranças da boa e virtuosa *pólis*³⁴³, das conquistas e sofrimentos por que passaram os homens para construir um lugar bom para se morar. O simples fato de tentar esquecer toda essa conquista faz engendrar o mecanismo do poder que impõe a ordem e recomenda a inserção em uma cultura e em uma busca coletiva pela paz entre os homens.

As denúncias nietzschianas contra esse movimento de imposição de uma memória capaz de aprisionar o esquecimento mostram como nasce o homem ressentido a quem é imputada a culpa que o faz silenciar em seu próprio corpo: para Nietzsche, ele “não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo.”³⁴⁴ Essa memória, nascida da tradição histórica de um passado que sempre interfere no presente, nos remete igualmente ao próprio paradoxo que dela surge: o esquecimento. Não querendo esquecer, a memória se perpetua, mas não esquecendo ela se autodestrói.

Isso significa afirmar que há uma relação estabelecida, não somente pelo jogo da linguagem, mas no *entre* as forças do esquecimento e a constituição da memória. É preciso que algo seja esquecido para, imediatamente, acionar a memória. Nietzsche irá afirmar com certa veemência:

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento é uma força, uma forma de *saúde forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o **esquecimento é suspenso em determinados casos** – nos casos em que se deve prometer.³⁴⁵

Uma interpretação que se pode atribuir a essa afirmação nietzschiana é a presença, de um lado, do esquecimento como sinal de saúde e vitalidade, própria dos instintos do animal e, do outro, a memória desenvolvida como uma força que irá controlar “em determinados casos” o esquecimento. A reflexão nietzschiana se volta às promessas que os homens realizam e se sentem na obrigação de cumpri-las, tornando, nesse caso, a memória uma força que não

³⁴³ Arendt (CH, 2005, p. 205), ao se reportar à **Solução Grega**, chega à seguinte conclusão: “*Eudaimonia* não significa felicidade nem beatitude; é intraduzível e talvez até inexplicável. Tem a conotação de bem-aventurança, mas não no sentido religioso; significa, literalmente, algo como o bem-estar do *daimon* que segue o homem durante toda a sua vida e que é a sua identidade inconfundível, mas que só transparece e é visível para os outros. Portanto, ao contrário da felicidade, que é um passageiro estado de ânimo, e da boa sorte, que pode visitar-nos em certos períodos da vida e ausentar-se em outros, a *eudaimonia*, como a própria vida, é condição duradoura: não pode ser mudada nem é capaz de produzir mudanças.”

³⁴⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 30 (GM, I, 10).

³⁴⁵ Ibidem, p. 48, grifo nosso (GM, II, 1).

permite ao homem esquecer. Dessa forma, no *entre* a memória e o esquecimento há uma luta dos instintos do homem e a sua imperativa e necessária situação de viver em sociedade. O que se reforça, nesse instante, é a ideia de um jogo político agonístico estabelecido entre a vitalidade natural presente no animal, onde a força está centrada no esquecimento, com a memória imposta pelo convívio social que, de alguma forma, delibera o que pode ser lembrado e o que deve ser esquecido.

No entanto, há de se pensar que nesse jogo agonístico da política, o esquecimento não se deixa abater por esta memória imposta violentamente. Há momentos em que essa luta incansável entre as forças faz surgir uma ação criadora capaz de produzir o novo que, nascido do esquecimento, rompe com a norma estabelecida pela tradição de uma cultura moral de anulação do indivíduo singular.

Arendt, em outra perspectiva, chega a denunciar em sua obra “Origens do totalitarismo”, a necessidade, no campo da política, de combater o esquecimento que não cria, mas tira o indivíduo de seu lugar, do seu chão, principalmente em se tratando de regimes totalitários que impõem uma memória inibidora e cerceadora de toda e qualquer lembrança que os homens têm de si mesmos e do mundo. Para ela:

[...] o perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários.³⁴⁶

Para não esquecer, o indivíduo ativa esse jogo de forças que aparece nessa luta que encontra em si toda a vitalidade necessária para se tornar ele mesmo o próprio senhor da ação. Para anular essa ação criadora presente no indivíduo singular, foi necessária uma ação violenta do Estado sobre ele, determinando o seu vínculo irrestrito ao passado como agente criador de memórias/esquecimentos que se perpetuam pela ação do rebanho – um conjunto de homens uniformizados e anônimos – e castigado por suas lembranças ousadas de liberdade. Os mecanismos que não lhe permitem esquecer essa submissão social podem ser revisitados a todo instante pelos requintes de crueldade presentes na e pela história: inquisição, censura, tortura, culpa... Todos esses movimentos só têm um lugar onde se alojar: o próprio corpo, que obrigado a se calar sobrevive e se enche de memórias que *não devem* ser esquecidas.

A criação do Estado é, portanto, um momento violento na história da civilização, quando os valores são estabelecidos como forma de favorecer não a criação, mas o cerceamento e a nivelção de todos os corpos a um único lugar comum. É possível perceber a

³⁴⁶ ARENDT, OT, 1989, p. 510.

apropriação do corpo como uma espécie de “morada social”, onde há uma política gerada a partir desta luta violenta no *entre* Dionísio e Apolo, entre esquecimento e memória (Dionísio representa esquecimento de toda ordem e imposição; já Apolo lembra normas, interdições, individuação). Perante os mecanismos de poder do Estado, o corpo único e singular desaparece e dá lugar a um conjunto de corpos a que costumeiramente se atribui o nome de “corpo político”. O que importa agora não é mais o valor que o corpo tem em sua singularidade, mas o que representa à coletividade. Ele é e está a serviço do não singular, do impessoal, do amorfo. Calado ele permanece, pois passa a ser, segundo Nietzsche, um “animal que pode *fazer promessas*”³⁴⁷ e porque é capaz de fazer promessas é igualmente obrigado a cumpri-las, sob pena da dívida e da eterna culpa. No que se refere a essa perspectiva nietzschiana, Arendt afirma que “Nietzsche, com sua extraordinária sensibilidade para os fenômenos morais viu na faculdade de prometer a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal.”³⁴⁸

Para Arendt, essa situação do homem, enquanto capaz de prometer, o lança não no limite da obrigação de cumprir, mas também como fator inaugural de um novo começo. A promessa expressa, portanto, uma ação capaz de romper com os ditames do estabelecido e normatizado pelas regras que, por estabelecer um ponto fixo da ação coletiva, acaba acorrentando este homem a um único lugar e, porque é capaz de prometer, o homem inicia e reinicia o processo vital que todo nascimento representa para a vida social. Esse movimento não é tranquilo e nem confortador, pois exige cada vez mais uma aproximação visceral entre o discurso e a ação. A capacidade de agir o remete para fora de si mesmo e o faz enfrentar os desafios sociais impostos pelo próprio convívio no *entre* os homens. Nessa direção, Arendt chega à seguinte conclusão:

Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de ideia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo.³⁴⁹

Embora em perspectivas distintas, Nietzsche e Arendt dedicam boa parte de seus escritos para tratar destas questões envolvendo a organização de uma memória enquanto construtora de um Estado politicamente estruturado e que, para se institucionalizar, precisa estar marcado nos corpos sociais. Se de um lado Nietzsche encontra nos valores tradicionais

³⁴⁷ NIETZSCHE, 2007, p. 47 (GM, II, 1).

³⁴⁸ ARENDT, CH, 2005, p. 257.

³⁴⁹ Ibidem, p. 252.

da moral uma explicação à imposição da memória em detrimento do esquecimento criador, próprio de indivíduos singulares, do outro, Arendt, por ter vivido a experiência do totalitarismo, descreve o processo torturador de uma memória organizada por um Estado totalitário, à qual o homem foi submetido, tornando-o incapaz de agir livremente, tirando dele as lembranças e impondo às gerações futuras o esquecimento. Ao mesmo tempo, ambos os autores concordam, cada um com sua singularidade interpretativa, que há a possibilidade de um recomeço no qual o indivíduo é capaz de reinventar-se e encontrar no jogo de forças, presente em seu próprio corpo, o significado para uma nova política.

3.2.1 O resgate do sentido da política: a diversidade e a valorização do corpo

*Para a questão sobre o sentido da política há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. A resposta é a seguinte: o sentido da política é a liberdade.*³⁵⁰

*Mas, onde é que eu encontrasse vida, ouvi também falar em obediência. Todo o vivente é um obediente.*³⁵¹

A partir do pressuposto de que há um jogo de forças presente em cada indivíduo singular, é possível estabelecer, no campo discursivo da memória social, uma relação entre a questão levantada por Arendt de que o “sentido da política é a liberdade” e a afirmação nietzschiana de que “todo vivente é um obediente”. A liberdade e a obediência, enquanto realidades vividas a partir das experiências partilhadas entre indivíduos singulares, podem se revestir, simultaneamente, de oposição e complementaridade. Obediência e liberdade se opõem e se complementam a partir dos limites estabelecidos artificialmente por uma memória construída ao longo das gerações e calcada em tradições e costumes, como uma forma de referendar e validar um comportamento social previsível e calculado pela sociedade. Por outro lado, pode-se encontrar nessa oposição e complementaridade uma possibilidade de autossuperação a que Arendt atribui o “sentido da política”, enquanto Nietzsche relaciona à própria “superação de si”.

Se em toda vida, segundo Nietzsche, essas normas de obediência norteiam e conduzem os indivíduos singulares é igualmente possível encontrar neles próprios as forças

³⁵⁰ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 117, grifo nosso.

³⁵¹ NIETZSCHE, 2008, p. 144, grifo nosso (AFZ, *Do superar-se a si mesmo*).

suficientes para superá-las³⁵². A liberdade aparece desta luta à força imposta pela obediência social na qual, constata Nietzsche, “ainda há muitas casas por construir”³⁵³. Pode-se, a partir dessa perspectiva nietzschiana, encontrar uma questão investigada por Arendt, ao estabelecer como tarefa fundamental da política, o sentido que decorre da busca da liberdade. Para ela, a política passa a ser uma busca capaz de ir além da obediência imposta socialmente e que só pode encontrar importância e sentido na liberdade.

O objetivo ora proposto é, a partir do jogo agonístico dessas forças, perceber nos escritos desses autores, a existência de um novo campo discursivo da memória social, qual seja, o sentido da política (liberdade) presente no âmbito social (obediência) que ocorre no *entre* os indivíduos singulares³⁵⁴. Para Rocha, em sua interpretação sobre essa questão no que se refere à perspectiva nietzschiana:

[...] a transformação é da ordem do *puro processo*, que exclui a possibilidade de isolar um sujeito que seria seu suporte [...] Na verdade, não há sujeito: o eu está em constante transformação, ele não é nada além de uma sucessão de afetos e impressões...³⁵⁵

Isso significa reafirmar que não há sujeito, não há essência, substância e, portanto, sentido já estabelecido, entendido como fruto de uma tradição moral que exige sempre do indivíduo uma decisão virtuosa em cada um de seus atos. Por sua vez, o que Arendt está chamando de “sentido” se restringe à dimensão da política que precisa encontrar novos rumos e significados que não se fechem em um universo conceitual ou discursivo, matriz de toda ação totalitária, a qual anula os indivíduos singulares e os reduz à desvalorização, primeiramente, de seus próprios corpos e depois uniformiza toda ação não lhes permitindo agir por eles mesmos.

Há, certamente, vários mecanismos e instrumentos que podem levar à dominação de um indivíduo sobre o outro, desde o simples argumento de autoridade aos mais requintados métodos em que a eficiência e eficácia resultam em uma ação já planejada e calculada por quem o criou. No entanto, o método só atinge pleno resultado quando o corpo é, de fato, envolvido e marcado. Esses procedimentos já foram denunciados por Nietzsche, por exemplo, ao esclarecer a dinâmica dos mecanismos de regulação social que levam à instauração de uma

³⁵² Cf. BARRENECHEA, 2000, p. 13.

³⁵³ NIETZSCHE, 2008, p. 147 (AFZ, *Do superar-se a si mesmo*).

³⁵⁴ É interessante frisar que para Nietzsche não haveria uma lógica atribuída ao conceito de *sentido*, já que este nunca é *a priori*; pelo contrário, o indivíduo é uma composição natural de forças organizadas por uma estrutura hierárquica e dinâmica capaz de interpretar os afetos numa visão perspectiva e nunca fechada em si mesma.

³⁵⁵ ROCHA, 2006, p. 270, grifo da autora.

memória, gravada e marcada no indivíduo singular³⁵⁶. Dessa forma, é possível pensar que esses mecanismos de poder e dominação precisam encontrar no corpo a sua morada.

Uma interpretação semelhante sobre os mecanismos que subjagam os corpos encontra-se na obra arendtiana “Origens do totalitarismo”, que traz um vasto material sobre o que se pode qualificar como “requisites de crueldades”. A força política de dominação, marcada pela violência, “cala” o corpo de tal forma que, em uma situação de reclusão, o indivíduo é submetido ao extermínio que “reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento.”³⁵⁷

Nessa perspectiva, o jogo de forças agonísticas, de onde surge a política, se imbuí de violência, entendida como um instrumento em que o corpo é utilizado como forma, instrumento e mecanismo eficaz de manutenção e criação de poder através de ações violentas. Por esse caminho, há subsídios teóricos que ajudam a pensar a utilização do corpo enquanto imposição de uma obediência condicionada ao uso da liberdade, tanto em Nietzsche, no que se refere à memória e esquecimento, como em Arendt, atentando por uma análise sobre a violência, o poder e a política.

A abordagem inicial, para esta análise, parte do pressuposto de que a ação do Estado articula e organiza a anulação do corpo individual em favor do coletivo. Para Arendt, isso se dá de maneira violenta, tratando, no entanto, de conceber a violência como instrumental necessário para construção e surgimento do poder. É importante destacar que no pensamento nietzschiano a perspectiva da violência é construída naturalmente pela condição instintiva do homem, na qual o mais fraco cede lugar ao mais forte. Nessa perspectiva análoga, afirma a própria Arendt:

A hostilidade quase que instintiva dos muitos em relação ao indivíduo isolado foi sempre, de Platão a Nietzsche, atribuído ao ressentimento, à inveja dos fracos pelos fortes, mas essa interpretação psicológica não atinge o âmago da questão. Está na natureza de um grupo de seu poder voltar-se contra a independência, a qualidade do vigor individual.³⁵⁸

A “qualidade do vigor individual” representa essa possibilidade presente no próprio indivíduo, de romper com os modelos impostos pela sociedade, referendados pela obediência e vivenciados na ação livre. Na perspectiva nietzschiana, essa questão aparece na dinâmica hierárquica das forças gregárias que estabelecem, naturalmente, uma forma de domínio e de

³⁵⁶ Cf. NIETZSCHE, 2007, GM, II.

³⁵⁷ ARENDT, OT, 1989, p. 493.

³⁵⁸ Idem, SV, 2009, p. 61.

poder que uns homens têm sobre os outros. Poder, força, autoridade, violência, na ótica de Nietzsche, não são artificiais, mas próprias do instinto natural dos indivíduos singulares, o que não afasta a possibilidade de pensar como Arendt de que a questão permanece: “quem governa quem?”³⁵⁹ O que se propõe não é encontrar uma resposta que resolva, ou mesmo identifique o personagem da ação, mas inverter a lógica da pergunta e analisar os caminhos da obediência que ela pressupõe, estabelecendo uma relação com a memória denunciada por Nietzsche e buscar, na visão arendtiana, o sentido da política que é a liberdade.

Não há consenso entre as possíveis respostas a essa questão por parte de ambos os filósofos. No entanto, os autores que se debruçaram sobre esse tema parecem convergir a um espaço comum de onde a política deriva e para onde ela deve seguir seu rumo: *a pólis*, entendida em seu sentido original, como o lugar do encontro agonístico dos indivíduos singulares.

Se há uma possibilidade de estabelecer um lugar onde esse debate ocorre, portanto, no espaço público, é também igualmente necessário que esses mesmos corpos calados pela ação do Estado se permitam lembrar os atos de violenta e extrema crueldade a que foram expostos nas diversas sociedades. Essa lembrança, que não pode ser confundida pelo esquecimento criador, é que torna possível dar sentido à política, se esta for a questão.

É possível pensar que toda política é questionável, se atrelada à liberdade, como admitiam os clássicos gregos. Ao admitir que uma não existe sem o exercício da outra, pode-se afirmar que este binômio – política e liberdade – se conjuga entre si a ponto de formar um elo indissolúvel. No entanto, com o passar do tempo elas se separam e acabam por entrar em campos opostos, quando se trata da afirmação da vida. No entender de Arendt:

Aqui não se trata apenas da liberdade, mas sim da vida, da continuação da existência da humanidade e, talvez, de toda vida orgânica sobre a Terra. A questão que aqui surge torna toda política questionável; ela torna discutível **o problema de saber se, em condições modernas, política e preservação da vida são conciliáveis entre si**; e ela espera, sub-repticiamente, que os homens possam ter discernimento e eliminar a política antes que todos tenham sucumbido na política.³⁶⁰

A questão arendtiana sobre a necessidade de não permitir que as lembranças do passado sejam esquecidas no presente, não é no sentido de ativar a memória, como uma tortura, um peso a ser suportado, mas de permitir ao homem, nesse sentido também de acordo com Nietzsche, que esse passado não o atormente e que o presente seja sempre capaz de

³⁵⁹ ARENDT, SV, 2009, p. 60.

³⁶⁰ Idem, DP, 1993, p. 118, grifo nosso.

apontar a criação do novo.

Admitirem-se como seres plurais no seio de uma *pólis* que valorize a liberdade, portanto marcados pela convivência com os outros, permite também aceitar a singularidade e a diferença que os constitui e os enriquece. Para Aguiar, “pensar positivamente a singularização requer um distanciamento da tradição, da visão que reduz o singular ao não-ser, ao mal, ao egoísmo e à imperfeição.”³⁶¹ Para esse comentador da obra arendtiana, a ideia de indivíduo singular passa pela transgressão da “obediência, de submissão, dever e conformação para a ideia de arriscar, criar, desejar, escolher e habitar.”³⁶²

Essa ação que ocorre no *entre* os homens deve fazer surgir “algo novo”, que pode se configurar, por exemplo, nos movimentos sociais fortalecidos e comprometidos com ações afirmativas da vida que, para além do discurso, possam construir efetivamente uma realidade nova à cidadania. Trata-se de construir novas possibilidades políticas, novas relações democráticas, novas relações de poder baseadas no respeito e não na violência com o outro. Para Arendt, “este é o novo começo que o fim pode produzir.”³⁶³

Para que esse novo começo se torne realidade é necessário, antes de tudo, ultrapassar a falta de sentido em que se instaurou a política e, com isso, a perda da liberdade. Hilb, ao se deparar com a trilogia apontada por Arendt – política, promessa e liberdade –, chega à seguinte conclusão: “permanência e ruptura, autoridade e liberdade, mundo e ator: toda a obra de Arendt pode ter-se à luz desses pares, em sua vocação para pensar simultaneamente a liberdade como eclosão, como novidade, como ação.”³⁶⁴

Ao pensar a liberdade atrelada à política, a lógica do mundo da ação que perpassa a vida singular e coletiva do homem passa a fazer sentido. Nesse *jogo de pequenas rupturas* o que surge é o novo, o inconstante, o mutável. Para Arendt, é possível encontrar um sentido onde aparentemente não há saída, porque “os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-se continuamente, quer saibam disso, quer não.”³⁶⁵

Novamente se volta à questão inicial levantada por Arendt: “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?” Se a resposta à indagação partir da realidade, é possível que Nietzsche tenha razão ao afirmar que:

³⁶¹ AGUIAR, 2009, p. 104.

³⁶² Ibidem, p. 105.

³⁶³ ARENDT, OT, 1989, p. 531.

³⁶⁴ HILB, Cláudia. Hannah Arendt: política da promessa, promessa da política. In: AGUIAR, Odílio. A.; BARREIRA, C. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro, 2001, p. 158.

³⁶⁵ ARENDT, DP, 1993, p. 122.

A nova geração como que herda no sangue medidas e valores diversos, nela tudo é inquietude, perturbação, tentativa, dúvida; as melhores forças inibem, as próprias virtudes não permitem uma à outra crescer e se fortalecer, no corpo e na alma faltam equilíbrio, gravidade, segurança perpendicular.³⁶⁶

A busca de um sentido na política só se constitui se atrelar a vontade singular do indivíduo às rupturas de adaptação ao universo construído. Encontrar esse sentido é, sem dúvida, descobrir e valorizar a liberdade que dela decorre. Política e liberdade se confundem e, ao mesmo tempo, estabelecem um fluxo constante da memória como fronteira entre o ressentimento e a superação de si.

3.2.2 O fluxo da memória como fronteira entre o ressentimento e a superação de si

*Os ignorantes, sem dúvida, o povo – são como um rio onde um barco continua boiando; e no barco, estão sentadas, solene e mascaradas, as apreciações de valor.*³⁶⁷

*Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados.*³⁶⁸

Ao afirmar que a política está atrelada à liberdade e que esta seria o seu *sentido* mais proeminente, assim como a busca incansável do homem singular, constatou-se que há uma dificuldade em se ultrapassar a situação de um corpo *violentado*, tatuado pelas lembranças derivadas do encontro com os outros, pela tradição, pelos valores... A política acaba por abandonar a liberdade e impedir uma nova *busca de sentido*.

Uma infinidade de possibilidades se abre, nessa perspectiva, para tentar explicar essas *amarras* que chegam a aprisionar o homem singular e o impedir de exercer sua liberdade e, conseqüentemente, suas possibilidades políticas. O objetivo é demonstrar que existe um fluxo de memória estabelecido no *entre* os homens tomados pelo ressentimento e, ao mesmo tempo, aptos para primeiramente *superar-se a si mesmos*³⁶⁹ e depois se lançarem

³⁶⁶ NIETZSCHE, 2010, p. 100 (ABM, *Nós, eruditos*, 208).

³⁶⁷ Idem, 2008, p. 144 (AFZ, *Do superar a si mesmo*).

³⁶⁸ ARENDT, OT, 1989, p. 373.

³⁶⁹ “Superar-se a si mesmo” é uma ideia sustentada por Nietzsche em muitos de seus escritos, aparecendo de forma clara em “Assim falou Zaratustra”, no qual o autor tematiza de forma mais ampla a necessidade dos homens singulares se superarem: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê eu sou aquilo **que deve sempre superar a si mesmo**’.” (NIETZSCHE, op. cit., p. 145, grifo do autor – AFZ, *Do superar a si mesmo*). Diversos comentadores já abordaram essa temática, tais como Dias (2011), Rocha (2006), Marton (1990) e Silvio Gallo (Crítica da cultura, educação e superação de si: entre Nietzsche e Stirner. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de.; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e os gregos**: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 329-344).

ao encontro dos outros homens singulares.

De acordo com Viesenteiner, a imposição de uma cultura³⁷⁰ que precisa ser preservada a *qualquer custo* se concretiza numa espécie de “estabilização da moral a ponto de procurar eliminar para sempre o velho imperativo do **temor do rebanho**, de eliminar o conflito necessário entre perspectivas ou o **confronto** almejado *entre* valores.”³⁷¹

O temor do rebanho é próprio nas relações políticas em que o poder tende a se perpetuar, impedindo a participação dos homens singulares, pois sua presença pode se constituir como uma ameaça à *ordem constituída*. O meio mais comum para evitar a sublevação das massas é o uso da violência como forma de marcar o corpo incutindo-lhe um excesso de memória que o impede ao esquecimento³⁷². Esse ponto é importante para perceber a instrumentalização da violência pelos poderes no seio da sociedade. Para melhor esclarecer a perspectiva arendtiana sobre o processo de “não poder esquecer”, concorda-se aqui com a síntese proposta por Beatriz Porcel:

O motivo que está por trás de cada interpretação da tradição não é a simples preservação, mas o exame das estruturas e dos contextos fossilizados que negam o acesso à vida originária. O prêmio, a recompensa por tanta violência, por tanto desgarramento fora de contexto, nunca é a renovação de conceitos, mas “pensar os fragmentos” arrancados do passado.³⁷³

O ressentimento das massas é algo calculado e organizado no sentido arendtiano do termo, principalmente quando se trata de torná-las indiferentes e alheias às questões que envolvem a política. Isso se dá não por uma decisão singular, mas por normas e regras estabelecidas, mesmo com o suposto consentimento da própria massa. Segundo Arendt, “a principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu

³⁷⁰ O termo “cultura” já foi definido no capítulo primeiro desta tese. A importante contribuição que se agrega neste momento é a aproximação feita por Viesenteiner, ao comentar a perspectiva de Nietzsche, com “o projeto iluminista-progressista de melhoramento do tipo homem.” (VIESENTEINER, 2006, p. 59).

³⁷¹ Ibidem, p. 59, grifo nosso.

³⁷² Segundo afirma Viesenteiner (op. cit., p. 64): “vingança e os gritos de liberdade modernos estão ligados um ao outro, sobretudo, seduzindo os programas de melhoramento do tipo homem. **Ora, é precisamente contra aqueles que são diferentes ou oferecem risco ao rebanho, que a vingança é efetivada a partir da suavização que o termo ganha quando associado à noção de justiça.**” (Grifo nosso).

³⁷³ PORCEL, 2012a, p. 57.

isolamento e a sua falta de relações sociais normais.”³⁷⁴

Esse isolamento ocorre de modo a não perceber seu *estar no mundo* e simplesmente reduz o campo da ação a meras repetições rotineiras de uma prática de vida em que não se permite o novo, o *superar-se a si mesmo*. Preso às convenções sociais produzidas, como já analisado anteriormente, por um excesso de memória ou por um esquecimento castrador das vontades, esse homem abdica de sua singularidade e se mistura de forma indistinta à coletividade³⁷⁵. Nessa forma análoga de perceber o jogo de forças descrito por Nietzsche, a solução poderia ser: encontrar no próprio homem singular um fluxo de memórias que pudesse *direcioná-lo* ao encontro consigo mesmo³⁷⁶.

Para Ansell-Pearson, Nietzsche constata que “a pergunta mais importante que os indivíduos podem fazer-se é como suas vidas são capazes de receber ‘o mais alto valor’ e ‘a significação mais profunda’.”³⁷⁷ O tema da *superação de si* vem novamente à tona para reafirmar a sua posição em defesa da vida. É no fluxo constante da memória que, de posse ao seu contraponto, o esquecimento, existe a possibilidade da criação. No encontro dos homens singulares, há também a hierarquização das forças que pode ser percebida na relação com os outros, sem que isso signifique uma lógica do ressentimento³⁷⁸, ou uma obrigação a que todos sejam submetidos socialmente.

³⁷⁴ ARENDT, OT, 1989, p. 367. Para André de Macedo Duarte, na visão arendtiana, “*Una política vitalista, en este sentido, no puede promocionar calidad de vida sin promocionar, simultáneamente, la reducción de la dignidad humana al estado de mera vida, a la que se puede desproveer de derechos, de inserción económica y de un lugar propio en el mundo.*” (Hannah Arendt e a política excêntrica. **Multitextos**: Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ, Rio de Janeiro, v. 6, p. 107-124, jan. 2008a, p. 13). Outros autores também se detiveram na análise sobre essa relação entre a política e a prática totalitária, entre eles destacam-se: Aguiar (2009), Jardim (2011), Christina Miranda Ribas (Notas sobre identidade política em Hannah Arendt. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 121-132) e Giorgio Agamben (Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002).

³⁷⁵ Giacoia Junior (2003, p. 16), ao refletir sobre a questão do “Indivíduo soberano e o indivíduo moral”, chega à seguinte conclusão sobre os escritos de Nietzsche de 1887: “na dialética entre indivíduo e sociedade, o processo de socialização deve ser considerado como meio para a gestação da verdadeira singularidade, e não como fim em si mesmo. Soberano é somente o indivíduo que se emancipou da reverência heterônoma à autoridade sagrada dos costumes praxiológicos vigentes, **para todos**.” (Grifo do autor).

³⁷⁶ Esse “encontro consigo mesmo”, longe de aludir a uma perspectiva socrática, quer significar o homem solitário e criador da superação de si, que precisa de um espaço individual de busca para não perder a meta. Segundo Nietzsche (2008, p. 322, grifo nosso – AFZ, *A sombra*): “Perdeste a meta; ai de ti, como irás refazer-te e consolar-te da perda? Com isso – perdeste, também, o caminho! [...] Preciso caminhar sozinho, a fim de que tudo, a meu redor, volte a ser claro. Para isso, devo continuar a caminhar lepidamente ainda por muito tempo. **À noite, porém, lá na minha moradia – vai dançar-se!**”

³⁷⁷ ANSELL-PEARSON, 1997, p. 53.

³⁷⁸ A lógica do ressentimento, a que se refere o texto, é muito comum no mundo dos valores que carregam o indivíduo de culpa e da necessidade de “ir ao encontro para se desculpar” por alguma coisa que fez e que merece o perdão do outro. Para Nietzsche (2007, p. 64 – GM, II, 11), “em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento.”

Essa submissão pode levar o *animal de rebanho* à anulação de suas metas, objetivos e de seu próprio corpo, aceitando as decisões totalitárias das vontades políticas que detectam o poder. Não se trata somente de uma lógica do domínio dos mais fortes sobre os mais fracos, mas de tornar *a massa* obediente e inerte a toda possibilidade do novo, da criação. Esta prática é muito comum, principalmente, nos estados de exceção, cuja força da memória totalitária se concretiza na apropriação dos *corpos* como condição de uma vida que, antes mesmo de ser vivida, se perde ao esquecimento de seu próprio existir. Para Judt:

Mesmo que a Europa *pudesse*, de algum modo, se agarrar, indefinidamente, à memória viva de crimes cometidos no passado – objetivo que os memoriais e museus tentam, embora inadequadamente alcançar – isso pouco importaria. **A memória é, naturalmente, controversa e sectária: a admissão de uma pessoa é a omissão de outra. E, enquanto guia do passado, a memória fica a desejar.** A primeira Europa do pós-guerra foi construída, propositalmente, como base na “desmemória” – no esquecimento como estilo de vida. No entanto, desde 1989, a Europa vem sendo construída com base num excedente de memória: na lembrança pública institucionalizada como fundação da identidade coletiva. A primeira construção não conseguiu resistir – tampouco poderá a segunda. Alguma medida de omissão e até esquecimento é condição necessária para saúde cívica.³⁷⁹

Desejar não lembrar não é o mesmo que esquecer, este parece ser o jogo mais forte e o atributo necessário para a *superação de si*. Não querendo esquecer, o homem singular, vitimado pela violência, cria e recria uma realidade onde não há mais o que buscar a não ser as *velhas* lembranças do sofrimento. Negar isto, na visão de Arendt, passa a ser uma espécie de violência organizada que se constitui através da criação de “muros protetores que cercam o seu mundo fictício.”³⁸⁰

A *superação de si* parece não encontrar eco se a história não for revisitada, não como instrumento de perpetuação da memória, mas como uma necessária varredura no esquecimento. A realidade passa a se constituir como um possível caminho para sair da condição de rebanho, quando este (na busca incessante de *ser o que se é*) entender o surgimento histórico dos valores, da tradição, da violência.

Quando os corpos são marcados pela violência há de se ter presente que “romper-se a si mesmo” é uma tarefa árdua que exige a força do leão e a leveza da criança, pois “só depois do completo extermínio dos reais inimigos e após o início da caça aos ‘inimigos objetivos’ é

³⁷⁹ JUDT, Tony. **Pós-guerra:** uma história da Europa desde 1945. Tradução de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 814, grifo nosso.

³⁸⁰ ARENDT, OT, 1989, p. 423.

que o terror se torna o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários.³⁸¹ Esses regimes utilizam-se da violência/terror para convencer a todos que o singular deve estar exclusivamente a serviço do coletivo, ou ainda, que as marcas indeléveis das mudanças não ocorrerão sem que haja consentimento de que há um “inimigo objetivo” a ser perseguido a qualquer custo: as próprias memórias.

No jogo constante da memória há, segundo Nietzsche, quem comanda essa ação e impõe regras e normas que devem ser seguidas sob pena de ser banido da *pólis*. A força não está no indivíduo singular, mas naqueles que comandam a dinâmica do obedecer como *vida plena*. Para Giacóia Junior, “nos termos de Zaratustra: comandado deve ser sempre aquele que não é capaz de obedecer a si próprio.”³⁸² O indivíduo que não é capaz de obedecer a si próprio não está apto a superar-se a si mesmo. Isso porque é próprio do homem ressentido tudo reter, pois o manso não é capaz de sublevar a ordem e nem tampouco implementar *o quantum de forças* necessário para sair dessa condição. Sem sair dessa condição do “instinto gregário da obediência que é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar”³⁸³, não há como entender a dinâmica da afirmação da vida e nem propor uma *transvaloração dos valores*³⁸⁴, pois há, no entender de Nietzsche, uma espécie de *hipocrisia moral dos que mandam*³⁸⁵.

Por outro caminho, Arendt entende que a intencionalidade da ação dos detentores do poder é calculada e friamente executada, a ponto de se constituir em uma ação movida pela hipocrisia, pelo fato de que toda ação instrumentalizada pela força gera uma obediência dos corpos que destrói todos os valores sociais. Segundo afirma Aguiar:

A crueldade é a saída à hipocrisia liberal que avaliava as instituições públicas pela medida dos seus interesses privados. O mergulho nas forças sobre-humanas da destruição pode significar a única forma de escapar às funções preestabelecidas por uma sociedade cujo valor predominante é **a competição, a falsa cultura, a falsa moralidade e o lucro.**³⁸⁶

A partir disso, o fim de toda superação é a anulação, ou mesmo a construção de uma identidade igualitária, na qual haveria naturalmente de se constituir a anulação da hierarquização de forças, ou mesmo, dos homens entre si. Qualquer ideal, nesse sentido, longe de reafirmar o indivíduo singular, o uniformiza e gera uma situação desfavorável para a

³⁸¹ ARENDT, OT, 1989, p. 472.

³⁸² GIACÓIA JUNIOR, 2003, p. 22.

³⁸³ NIETZSCHE, 2010, p. 85 (ABM, *Contribuição à história natural da moral*, 199).

³⁸⁴ Idem, CI, 2008, p. 107 (*O que devo aos antigos*, 5).

³⁸⁵ Idem, 2010, p. 85 (ABM, 199).

³⁸⁶ AGUIAR, 2009, p. 205, grifo nosso.

intensificação de forças que interagem entre si, consigo mesmas e com os outros. Em uma perspectiva nietzschiana, agora articulada à intensificação das forças presentes na transvaloração de todos os valores, é possível afirmar, conforme Rosa Dias, que para Nietzsche, “a transvaloração tem como finalidade a transformação das estruturas de poder e das formas de existência.”³⁸⁷

O sentido da transvaloração de todos os valores esbarra, certamente, nessa dimensão da superação de si. Isso porque, tirando as condições adversas que prendem o homem ao passado, é possível recriar e reinventá-lo. Os corpos marcados pela memória cedem espaço ao homem criador que, longe de se perder no meio da coletividade, se destaca e se torna livre para tornar-se o que é.

Para isso ocorrer, é necessário, segundo Nietzsche, que “aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós.”³⁸⁸ Não há, pois, como afirmar que há um tempo para que isso ocorra, ou seja, o indivíduo singular se percebe no mundo e o transforma imediatamente em um novo mundo. Criar é uma necessidade advinda dessa perspectiva do fluxo de memória. A dinâmica do *obedecer e mandar* é uma constante na vida desse homem singular.

A superação se dá na criação de outras formas e perspectivas de ver o mundo. Para Arendt, o não esquecimento do Holocausto é a primeira e grande batalha que se precisa travar para que a vontade criadora de novos valores se estabeleça. No relato sobre “Eichmann em Jerusalém”, Arendt chega a transcrever um depoimento contundente sobre esse episódio. Um dos fortes depoimentos relatados pela filósofa nesse julgamento foi a de uma sobrevivente dos campos de concentração, Zuckerman, que afirma: “quando não se pode salvar a própria vida, talvez possa ainda valer a pena salvar a honra.”³⁸⁹ A questão de *salvar a honra* nada mais é do que uma condição para não apagar da memória que houve uma minoria que foi capaz de vencer os obstáculos e encontrar no jogo de forças a vontade de viver.

O que causa espanto, para Arendt, é o não querer se lembrar que:

Existe um outro lado desta questão, mais delicado e politicamente mais relevante. Uma coisa é desentocar criminosos e assassinos de seus esconderijos, outra é encontrá-los importantes e prósperos no ambiente público – encontrar nas administrações estadual e federal e, geralmente, em

³⁸⁷ DIAS, 2011, p. 179.

³⁸⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 114 (AFZ, *Nas ilhas bem-aventuradas*).

³⁸⁹ ARENDT, EJ, 1999, p. 139.

cargos públicos inúmeros homens cujas carreiras floresceram no regime de Hitler.³⁹⁰

A atitude de denunciar o que fizeram com as pessoas, não deve ser entendida como um pressuposto do ressentido, mas como um resgate do fluxo de memórias que delas derivam, além de declarar publicamente a insatisfação com os movimentos que tudo toleram e esquecem. Há uma força geradora da ação criadora da política quando os testemunhos da história agem como protagonistas de um movimento pela liberdade e pela vida. Intensificar a vida passa a ser a meta: todos devem buscar a realização desse projeto de superação de si. Os atos passam a ser mais significativos que as palavras que se proferem toda vez que se almeja a liberdade e a autossuperação. Para Nietzsche, é importante considerar que “**umentando o poder de uma comunidade**, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados subversivos e perigosos para a existência do todo.”³⁹¹

Aumentando o poder de uma comunidade há também uma conexão entre o jogo de forças que se estabelece no fluxo de memórias que acaba por constituir uma outra situação de vida, não a do ressentido, mas daqueles que souberem ou ousarem transvalorar os valores que, conforme Klossowski:

[...] provém do fato de que os recursos morais de uma exploração estão esgotados; ora, é preciso encontrar nos seres um novo patamar em que o desejo de se fazer explorar lhes proporcione o benefício do gozo. Uma dominação se desmorona no momento em que desconhece esse princípio de criar instrumentos de gozo que um valor constitui. **Violência e gozo não têm fundamento desde que a criação desaparece. A violência do absurdo só pode recair no nível do absurdo da violência.**³⁹²

Esta transvaloração como um pressuposto da superação de si, vê-se na ótica nietzschiana, como uma manifestação de forças violentas que se dão pela própria situação em que se encontra o homem singular que precisa ser sempre chamado a dar respostas não ao mundo do consumo, do rebanho, mas a ele próprio. A violência não é só um instrumento para instauração do poder, mas a coerção necessária que gera uma nova tensão de vida. Só quando for capaz de criar, o indivíduo singular estará apto a viver intensamente a vida. No entanto,

³⁹⁰ ARENDT, EJ, 1999, p. 28, grifo da autora.

³⁹¹ NIETZSCHE, 2007, p. 61, grifo nosso (GM, II, 10). Esse trecho parece contradizer o que diz Arendt, quando se trata de não mais se atribuir tanta importância aos desvios do indivíduo ao fato citado de que não causaria espanto se alguém ligado ao regime totalitário estivesse ocupando cargos públicos. O objetivo é ressaltar a força do poder da comunidade como um elemento importante para pensar a superação de si e também a dimensão do jogo de forças que se estabelece neste *entre* os homens.

³⁹² KLOSSOWSKI, 1985, p. 18, grifo nosso.

como afirmou Klossowski, essa violência do absurdo está na própria ação da violência. Nessa mesma direção ele conclui que “agir politicamente, é recriar um comportamento novo de luta e de estratégia.”³⁹³

A luta se dá no processo agonístico do jogo de forças que se estabelece no *entre* os homens e uma necessária sobrevida àqueles que a todo custo querem pacificar o rebanho, fazendo-os silenciar diante dos fatos que marcaram violentamente o seu próprio existir, impedindo-os de se recriarem. A superação de si se dá quando não se silencia diante destes pacificadores de rebanho, pois conforme alerta Nietzsche: “Silenciar é pior: todas as verdades silenciadas tornam-se venenosas.”³⁹⁴

Se a política ainda tem algum sentido, usando a expressão arendtiana, é porque ela se constitui na dinâmica própria da vida e por isso mesmo propensa a esse jogo constante das forças que longe de silenciarem os homens os ajudam a entender e lutar pela intensificação de *mais vida*. Nessa relação agonística para além de qualquer dúvida, mas a certeza de que no fluxo das memórias o ressentido se permite encontrar um *quantum de forças* capaz de tirá-lo dessa condição e compreender³⁹⁵ a necessidade de se superar a si mesmo.

3.3 O novo *agon* e o sentido da nova política

Ao buscar na liberdade o sentido da política, Arendt afirma o valor e a importância da ação humana como um movimento criador e renovador do mundo. É no fluxo das mudanças decorrentes da ação, impelida e provocada pela presença de indivíduos singulares na sociedade, que ocorre um novo começo. Dessa forma, a liberdade se aproxima da ação, estabelecendo uma dinâmica política capaz de romper os modelos totalitários que impedem, constantemente, a afirmação da vida singular³⁹⁶. Sob a ótica arendtiana, a política tem a função de renovação das forças presentes no próprio indivíduo e que tangenciam a relação no *entre* os homens, sempre propensos à liberdade. Pode-se, a partir dessa constatação, deduzir que liberdade e política se encontram na ação que ocorre nas fronteiras dos jogos de forças

³⁹³ KLOSSOWSKI, 1985, p. 23.

³⁹⁴ NIETZSCHE, 2008, p. 147 (AFZ, *Do superar a si mesmo*).

³⁹⁵ Para Hannah Arendt: “o conhecimento e a compreensão não são sinônimos, mas estão inter-relacionados. A compreensão se baseia no conhecimento e o conhecimento não pode avançar sem uma compreensão tácita preliminar. A compreensão preliminar denuncia o totalitarismo como tirania e define que nossa luta contra ele é uma luta pela liberdade.” (**Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Tradução de Denise Bottmann. 1. reimp. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008a, p. 333).

³⁹⁶ Para Dana Villa (1992, p. 282): “Liberdade, de acordo com Nietzsche e Arendt, não é encontrada na escolha ou no ato, nem a identidade é algo que precede ou está separada da ação.”

presentes nos indivíduos singulares.

É importante ressaltar que para Arendt, a dinâmica da ação é deturpada pela interpretação teleológica, enquanto Nietzsche afirma a existência de uma moral como feitora de todo comportamento, como reguladora de toda ação, com o propósito de eliminar as diferenças presentes no espaço agonístico. Na interpretação de Dana Villa, “os homens se tornam o que são, como diria Nietzsche, através da ação e do alcançar um estilo distinto da ação. Arendt traça um ponto paralelo quando alega que os homens demonstram o que são na ação virtuosa.”³⁹⁷

Dessa maneira, ao se instaurar a ação, surge um novo espaço público³⁹⁸ como lugar agonístico das disputas e das relações a que todo indivíduo se submete no encontro com os outros. Contudo, Arendt adverte que é preciso combater as práticas totalitárias que anularam os espaços públicos ao construírem um projeto artificial de nação que, segundo Aguiar, “nivela, naturaliza, inviabiliza a diferenciação, o surgimento do homem como ser singular, com vida própria a ser realizada.”³⁹⁹ Nas posturas totalitárias, a ação política é o resultado previsível e calculado de estratégias discursivas e práticas violentas em que os indivíduos se transformam em homens de massa. Ao anular a singularidade, rejeita-se a criação do novo e, com isso, perpetua-se uma memória dominada pelo poder totalitário, na qual a liberdade não encontra espaço e, dessa forma, perde-se o sentido da política. Reencontrar-se com a política é, para Arendt, a possibilidade de romper com essa coerção e com o nivelamento a que estão submetidos os homens em situação de violência totalitária.

A proximidade da ação com a liberdade e sua apropriação pela política se configura como um espaço aberto ao debate e à disputa que se trava nesse campo discursivo das relações *entre* os indivíduos singulares. Na interpretação arendtiana, a política instaura um novo *agon* ao reestabelecer o espaço público onde se manifesta a liberdade que propicia a ação.

Já em uma visão a partir da perspectiva nietzschiana, essa ação política que surge do *agon* – um argumento também defendido por Arendt – configura-se como um confronto organizado pela disputa de forças presentes nos indivíduos singulares. Esse espaço agonístico não se limita na luta por interesses individuais ou coletivos, mas pela disputa e manutenção das diferenças como elemento importante para a afirmação da vida. Para Nietzsche, esse *agon*

³⁹⁷ VILLA, 1992, p. 282.

³⁹⁸ Para Duarte (2002, p. 70): “Tanto para Nietzsche quanto para Arendt, a liberdade só é possível no espaço público, ao qual se contrapõe o espaço privado dos interesses materiais, que inspira a covardia e o terror da ação entre os homens.”

³⁹⁹ AGUIAR, 2003, p. 106.

configura-se em um jogo de forças capaz de garantir a permanência das diferenças singulares em prol de uma nova cultura. Na interpretação de Strong:

A instituição política mais importante é o *agon*, ou disputa, na qual este caos e energia dionisiacas, que ocultam um desejo por dominação e violência, são refratados de maneira saudável para efetivar a estabilidade política e a continuidade, que são pré-requisitos para a criação da cultura.⁴⁰⁰

Entendendo esse *agon* como condição de um direcionamento para criação da cultura, a política se configura, na visão nietzschiana, como sendo o espaço em que a força ou a coerção domina os instintos dos homens e, assim, os impulsos dos mais fortes se sobrepõem aos dos mais fracos⁴⁰¹. No campo discursivo da memória social há de se pensar na apropriação cultural, derivada dessa visão nietzschiana, dos conceitos ligados à dominação, violência, força e autoritarismo que, muitas vezes, são legitimados em nome da ordem social e do convívio humano. Instaura-se, nessa direção, um campo agonístico de luta, disputa e sedução que se configura na apropriação do espaço público como lugar das diferenças, dos encontros e dos desencontros, da força e da fraqueza, da ação e reação, enfim, da afirmação da vitalidade presente nos indivíduos singulares.

O debate sobre a *pólis* e o sentido agonístico das relações que ocorrem nos espaços públicos encontra seu antecedente mais relevante no cenário clássico construído pelo mundo grego. Esse espaço construído a partir da participação dos considerados cidadãos se identificava com o princípio de liberdade e era seu atributo e condição necessária na vida da *pólis*. Somente estes podiam e estavam aptos a viver a dimensão própria das “coisas públicas”, ou seja, expor suas opiniões e debatê-las na conhecida *ágora* grega. Ao estudar essa relação entre política e liberdade no mundo grego, Arendt esclarece que a participação na *pólis* exigia que o cidadão se desvinculasse das questões ligadas à necessidade de sobrevivência, portanto, que estivesse livre da condição imposta pelo trabalho. A escravidão era tida como necessária e como forma de liberar os cidadãos das obrigações práticas para se dedicarem às “coisas públicas”, sendo utilizada “a força bruta pela qual um homem obrigava outros a desonerá-lo dos encargos da vida cotidiana.”⁴⁰² Dessa forma, a *pólis* se tornava um espaço livre somente para aqueles que dispunham de meios e recursos para manter a sua própria liberação.

⁴⁰⁰ STRONG, Tracy. B. **Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration**. Berkeley: University of California Press, 1975, p.192.

⁴⁰¹ Cf. NIETZSCHE, 2010, ABM, *O que é nobre*, 259.

⁴⁰² ARENDT, PP, 2010, p. 171. Arendt complementa a citação: “Ao contrário de todas as formas de exploração capitalista, que buscam primordialmente fins econômicos voltados ao aumento da riqueza, a exploração dos escravos na Grécia clássica visava libertar completamente seus senhores do trabalho para que pudessem desfrutar a liberdade da arena política.” (Ibidem, p. 171).

Nietzsche, em sua obra “Humano, demasiado humano”, afirma que essa condição excludente era também responsável pelo controle organizador do poder político que impedia o crescimento da cultura entre os cidadãos: “em relação a esta, seu poderoso instinto básico se mostrou quase que estritamente paralisante e inibidor.”⁴⁰³ Ao mesmo tempo, admite que apesar desse controle, a cultura se desenvolveu pela competição a que os indivíduos eram submetidos no interior da *pólis*⁴⁰⁴, pois o desejo de não ser invadido por outros povos cria uma forma de armadura protetora e conservadora, conforme afirma Nietzsche em “Crepúsculo dos ídolos”:

[...] eu vi todas as suas instituições nascerem de medidas preventivas para resguardarem uns aos outros de seu íntimo **material explosivo**. A enorme tensão no interior descarregava-se em terrível e implacável inimizade com o exterior: as cidades dilaceravam umas às outras, para que os cidadãos de cada uma encontrassem paz diante de si mesmos. Era necessário ser forte: o perigo estava próximo – espreitava em toda parte.⁴⁰⁵

Em seus escritos, tanto Nietzsche quanto Arendt, valorizam a dinâmica do *agon* grego, direta ou indiretamente, como um espaço importante e inspirador do pensamento político do mundo contemporâneo. O objetivo proposto neste momento da tese é compreender as estruturas de formação do *agon* grego e como Nietzsche e Arendt se apropriaram dessa concepção, oriunda do helenismo, para analisar os eventos e acontecimentos de sua época. Acredita-se que esta análise servirá de parâmetro para compreender o novo *agon* e o espaço reservado para a ação e sentido da política e da memória social nos nossos dias.

⁴⁰³ NIETZSCHE, 2010, p. 232. Continuando esse aforismo, Nietzsche reforça a ideia da negação do estado grego à criação do novo: “Não queria admitir história ou devir na cultura; **a educação fixada na lei do Estado deveria ser imposta a todas as gerações e mantê-las num só nível.**” (HDH, I, *A evolução do espírito, temida pelo Estado*, 474, grifo nosso).

⁴⁰⁴ Para Adriana Delbó, Nietzsche deixa claro em seu livro de juventude “O nascimento da tragédia”, a predileção pela disputa. Conforme a autora: “a organização social deve promover homens gloriosos. Para ele (Nietzsche), esse tipo humano só aparece e pode ser reconhecido quando inserido em um contexto em que a disputa, em vez de temida, condenada e rechaçada, é estimada, necessária, e incentivada, com a observância da justa medida.” (Nietzsche e Burckhardt: cultura, estado e glorificação do humano. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Orgs.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p. 154).

⁴⁰⁵ NIETZSCHE, 2008, p. 103, grifo do autor (CI, *O que devo aos antigos*, X, 3).

3.3.1 A perspectiva agonística da memória e a apropriação do espaço público

*Confrontando com o grego, o mundo moderno cria em geral apenas aberrações e centauros.*⁴⁰⁶

*A ação só pode resultar num produto final quando se destrói seu significado autêntico, intangível e sempre tão frágil.*⁴⁰⁷

A abordagem feita por Nietzsche no texto intitulado “O Estado grego” se volta inicialmente a refletir sobre o dilema próprio do final do século XIX: a “dignidade do homem” e a “dignidade do trabalho”⁴⁰⁸. Durante muito tempo, o trabalho foi interpretado como um castigo a que os homens eram submetidos, principalmente por não se mostrarem dignos de alcançar o reconhecimento social e, portanto, não estarem livres para participar das grandes decisões que envolvessem a vida em sociedade.

Ao se debruçar sobre esse tema, Nietzsche analisa alguns aspectos da sociedade presentes no mundo grego como, por exemplo, a tese de que o trabalho “é um ultraje porque a existência não tem nenhum valor em si mesma.”⁴⁰⁹ Nessa visão nietzschiana, **a escravidão** se deve à falta de esclarecimento e à necessidade de sobrevivência; já a dignidade, longe de qualquer servidão utilitária, se concretizaria “onde o indivíduo **se ultrapassa totalmente** e não precisa mais trabalhar nem depor a serviço de sua sobrevivência individual.”⁴¹⁰ A expressão “se ultrapassa totalmente” alude à dupla ação de movimento, próprio da dinâmica agonística, em que se situa o indivíduo: de um lado caberia ao Estado a função de esclarecê-lo, do outro, o próprio indivíduo se incumbiria de descobrir e buscar ir além do que lhe é esperado enquanto membro da *pólis*. Nesse duplo movimento em que se encontra o indivíduo, é preciso descobrir a sua singularidade para ultrapassar uma situação desfavorável quando “a vergonha parece penetrar no lugar onde o homem é apenas **ferramenta de manifestações da vontade, infinitamente maiores do que ele pode estimar** na configuração singular do indivíduo.”⁴¹¹ Ao situar essa afirmação no campo da política, é possível que as forças presentes “na configuração singular do indivíduo” da qual nem ele mesmo “pode estimar”, se

⁴⁰⁶ NIETZSCHE, 2007, p. 40 (CP, *O estado grego*).

⁴⁰⁷ ARENDT, CH, 2005, p. 209.

⁴⁰⁸ Esse tema sobre a “dignidade do trabalho” já foi abordado no primeiro capítulo, quando se analisou o “Modelo de Estado e a memória da política” em Nietzsche. O que se pretende nesta fase da tese é mostrar o “elo” entre estas questões e a criação de um novo *agon*.

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, op. cit., p. 40 (CP, *O estado grego*). É importante frisar que Nietzsche está, neste prefácio, mais interessado em valorizar a importância da criação artística, própria dos “homens isolados e formados de pedaços multicoloridos” que lutam por existir e também pela arte.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 41, grifo nosso (CP, *O estado grego*).

⁴¹¹ Ibidem, p. 42, grifo nosso (CP, *O estado grego*).

apresentem nas disputas e confrontos próprios do espaço agonístico da *pólis*.

Seguindo por esse caminho interpretativo, Arendt, por sua vez, constata nessa fase da *pólis* grega, a existência de dois campos agonísticos distintos: o espaço privado, cujo pressuposto era a manutenção das necessidades vitais, e o espaço público, do qual nascia a liberdade. Por sua vez, essa separação não significava a submissão de um espaço a outro, mas uma complementaridade, pois como explica a filósofa: “uma relação entre esses dois espaços era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *pólis*.”⁴¹²

A relação agonística que surge no *entre* esses espaços (público e privado) se manifesta, de alguma forma, na ação política e, por conseguinte, na liberdade. Nesse sentido, ambos os autores parecem concordar que a força da *pólis* grega estava justamente centrada na possibilidade do confronto e da disputa como garantia da permanência das diferenças próprias de cada indivíduo singular. A crítica à modernidade, que permeia os escritos tanto de Nietzsche quanto de Arendt, está centrada principalmente na anulação e perda desse espaço agonístico. O que significa, para Nietzsche, o nivelamento, a anulação das diferenças e o domínio do instinto de rebanho, que não encontra espaço para se posicionar, confrontar e questionar sua situação, como afirma o filósofo: “Mas que coisa é realmente temida? O isolamento! Eis o argumento que derrota os melhores argumentos em favor de uma pessoa ou causa! – Assim fala em nós o instinto do rebanho.”⁴¹³ Arendt é mais incisiva ao constatar que essa perda leva o afastamento do homem em relação ao mundo, descaracterizando a política enquanto espaço de liberdade e ação:

Os preconceitos, que passaram a exercer um papel cada vez maior e mais legítimo na arena público-política, são um reflexo das coisas que compartilhamos uns com os outros automaticamente e sobre as quais já não formamos juízos, porque não temos mais reais oportunidades de experimentar.⁴¹⁴

Ambos os pensadores parecem concordar – em perspectivas distintas – com a tese de que a ausência do espaço agonístico gera uma apatia política que leva ao surgimento dos dominadores e das massas, principalmente pautado por ações econômicas reforçadas pela

⁴¹² ARENDT, CH, 2005, p. 40. Em seu escrito “A promessa da política”, Arendt (2010, p. 189) completa essa distinção: “Em termos de meios e fins, a relação entre casa e *pólis* não é a de que a sustentação doméstica da vida é um meio para se alcançar o objetivo mais elevado da liberdade política, mas a de que o controle das necessidades práticas da vida e do labor escravo dentro da casa é o meio pelo qual o homem se torna livre para a atividade política.”

⁴¹³ NIETZSCHE, 2009, p. 91 (GC, *O argumento do isolamento*, 50).

⁴¹⁴ ARENDT, PP, 2010, p. 210.

política do final do século XVIII e XIX⁴¹⁵. Essas ações que acabam por criar espaços vazios de poder significariam, para Arendt, a oportunidade para se instituírem formas totalitárias de governo⁴¹⁶. Nietzsche explica que “onde alguém domina, existem massas: onde existem massas, há uma necessidade de escravidão.”⁴¹⁷ Pensar o espaço público como agonístico remete à ideia de que a sua ausência sempre reforçará o binômio mando/domínio e obediência/servidão, o que significa afirmar que se anula o significado e a compreensão da política como o lugar do pensamento plural, da diversidade e do diálogo com as diferenças.

Partindo da perspectiva arendtiana de que “nenhuma memória perdura e permanece intacta, a menos que seja condensada e inserida num conjunto de noções conceituais, dentro do qual ela possa afirmar-se cada vez mais”⁴¹⁸, a política acaba se transformando em um instrumento capaz de instituir um espaço público destituído da condição agonística que o criou, nivelando os indivíduos e anulando as diferenças, como forma de controle social do coletivo. A partir dessa constatação arendtiana, pode-se afirmar que Nietzsche tinha razões para enfaticamente apontar o caminho da “transvaloração de todos os valores” e a procura dos chamados “homens superiores”, como resposta à situação decadente em que se encontrava a sociedade, uma vez que:

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não **envenena**: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos.⁴¹⁹

Para Nietzsche, a questão é muito mais ampla no que se refere ao uso da memória como instrumento de controle social do Estado e, conseqüentemente, da política. Ainda conforme o filósofo, o Estado, como já mencionado anteriormente, foi forjado e imposto violentamente ao indivíduo, o que leva ao cerceamento e controle dos instintos gregários

⁴¹⁵ Nesse período marcado pela evolução do sistema capitalista-industrial, o Estado, baseado em teorias econômicas já mencionadas no primeiro capítulo desta tese, se configura principalmente por ações burocráticas e administrativas. Para corroborar com essa ideia, Aguiar (2009, p. 228) constata: “Dado que a pauta política é fundamentalmente a questão da riqueza, não há espaço para a figura do poder instaurado na vida comunitária, mas apenas para o governo, para aqueles que sabem administrar.”

⁴¹⁶ Na interpretação de Newton Bignotto: “o que importa para Arendt é mostrar que o totalitarismo advém da condição criadora do homem, de sua capacidade de inventar novas ordens e instaurar novas formas de organização da vida em comum. Os homens, porque são capazes de fazer encarnar sua liberdade em ‘*novus ordo seclorum*’ são obrigados a conviver com uma indeterminação radical de sua própria condição de animais políticos.” (O totalitarismo hoje? In: AGUIAR, O. A.; BARREIRA, C.; BATISTA, J. É. **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 42).

⁴¹⁷ NIETZSCHE, 2009, p. 160 (GC, *Fracasso das reformas*, 149). Arendt, como já analisado anteriormente, afirma ser esta massa constituída pela indiferença política e que constitui a maioria da sociedade.

⁴¹⁸ ARENDT, REV, 1990, p. 176. Segue a citação: “As experiências e mesmo as narrativas que brotam de tudo aquilo que os homens fazem e atravessam, dos acontecimentos e ocorrências, se dissipam na inanidade inerente à palavra viva e aos feitos vivos, a menos que sejam discutidos e comentados muitas vezes.”

⁴¹⁹ NIETZSCHE, 2007, p. 61, grifo nosso (GM, I, 10).

presentes no próprio indivíduo⁴²⁰. Dessa forma, somente os “homens superiores” seriam capazes de “esquecer a regra ‘homem’, enquanto exceção a ela – exceto no caso de ele ser empurrado para essa regra por um instinto ainda mais forte, como homem do conhecimento no sentido grande e excepcional.”⁴²¹ É importante frisar que, para Nietzsche, não se tratava de apontar um modelo político ideal que pudesse resgatar o espaço agonístico e dele surgirem os “homens superiores”, mas de diagnosticar o enfraquecimento e a domesticação que dominaram o Estado no mundo moderno. A crítica nietzschiana está relacionada a essa concepção de Estado regulador que inibe as forças criativas do homem. Para ele, o Estado deve impulsionar a valorização da cultura, por isso não deve estar subordinado à economia e, além disso, o seu representante mais elevado não se confunde com o político profissional⁴²², mas com o criador de valores e novas formas de vida.

Arendt, por sua vez, parte da concepção de política e da sua experiência pessoal com o totalitarismo, para valorizar a tradição da *pólis* grega e a questionar enfaticamente toda concepção totalitária de Estado. Para Souki, “a emergência do totalitarismo obrigou-nos a reavaliar a ação humana e a história, na medida em que esta revelou novas figurações do homem, inclusive em algumas de suas formas monstruosas.”⁴²³ Na medida em que para Arendt há sempre um novo começo sendo instaurado na sociedade, torna-se necessário compreendê-lo com vistas a uma ação política efetiva capaz de tornar possível a convivência humana.

É importante notar que o posicionamento de Arendt, com relação à concepção do Estado, difere da interpretação de Nietzsche, como abordado anteriormente. No entanto, ambos concordam ao afirmarem a necessidade de se pensar um Estado voltado à valorização da cultura. No entender de Arendt:

Nossa atenção recai sobre a cultura, ou melhor, sobre o que acontece à cultura sob as díspares condições da sociedade de massas, e portanto nosso interesse pelo artista não concerne tanto ao seu individualismo subjetivo como ao fato de ser ele, afinal, o autêntico produtor daqueles objetos que

⁴²⁰ De acordo com Adriana Delbó: “Dessa forma, o nascimento do Estado é associado à redenção, à regularização da concessão dos direitos mútuos, obstando a disputa aniquiladora pela posse da mesma coisa. Nietzsche assevera que o Estado não deixa de ser domínio e força, ainda que esteja sob a égide da justiça.” (O lugar da política no pensamento do jovem Nietzsche. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, v. 11, p. 83-96, 2007, p. 92).

⁴²¹ NIETZSCHE, 2010, p. 31 (ABM, *Espírito livre*, 26).

⁴²² Para Nietzsche (2010, p. 226 – HDH, I, *Ressurreição do espírito*, 465), “a cultura deve suas mais altas conquistas aos tempos politicamente debilitados.”

⁴²³ SOUKI, Nadia. Hannah Arendt e o paradigma do anti-Estado. In: AGUIAR, O. A.; BARREIRA, C.; BATISTA, J. E. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Fortaleza: Relume Dumará, 2001, p. 104.

toda civilização deixa atrás de si como a quintessência e o testemunho duradouro do espírito que a animou.⁴²⁴

Sob esse olhar distinto é possível perceber que tanto Nietzsche quanto Arendt encontraram uma forma de valorizar a cultura como uma força criadora capaz de, permanentemente, revisitar a função do Estado. Por isso eles dedicaram parte de seus escritos à importância da *pólis* grega e sua concepção de Estado, como forma de resgate e crítica ao modelo político instituído. Se a *pólis* garantia um espaço de liberdade, ela igualmente limitava a ação dos indivíduos, na tentativa de conter o vigor e a força dos participantes desse espaço político. O objetivo era garantir a sobrevivência da cultura da *pólis* – organizada e estruturada sob bases agonísticas –, própria do encontro dos indivíduos singulares e, ao mesmo tempo, preservar na memória os grandes feitos e realizações do mundo grego. Para Nietzsche:

Era forçoso que o ocaso desta nos parecesse originado por uma dissociação notável de dois impulsos artísticos primordiais: ocorrência com a qual estava em consonância uma degeneração e uma transformação do caráter do povo grego, e que nos convida a uma séria reflexão sobre quão necessária e estreitamente entrelaçados estão, em seus fundamentos, a arte e o povo, o mito e o costume, a tragédia e o Estado. **Aquele ocaso da tragédia era ao mesmo tempo o ocaso do mito.**⁴²⁵

A experiência vivida pela civilização grega, principalmente no que concerne à perspectiva agonística da *pólis*, trouxe à tona a relação existente entre civilização e cultura, Estado e leis, privado e público, discurso e ação, singularidade e pluralidade. Essas e outras questões levantadas a partir dos escritos de Nietzsche e Arendt, referentes ao *agon* grego, estão ligadas ao campo da memória social, principalmente no que diz respeito às fronteiras conceituais que essas relações trazem consigo. A herança deixada pelos gregos e incorporada no mundo ocidental fez com que ambos os filósofos se detivessem nessas questões e constatassem, em perspectivas distintas, a instauração da violência ora para criar uma sociedade, ora para ordená-la. Na condição primitiva, por exemplo, Nietzsche ressalta que a imposição cruel dos homens fortes foi necessária para “proteger os indivíduos uns dos outros.”⁴²⁶ Dessa forma surge o Estado.

Em alguns dos escritos nietzschianos encontra-se enfaticamente o seu

⁴²⁴ ARENDT, EPF, 2005, p. 252.

⁴²⁵ NIETZSCHE, 2007, p. 135, grifo nosso (NT, 23).

⁴²⁶ Idem, 2010, p. 150 (HDH, I, *O gênio e o Estado ideal em contradição*, 235).

questionamento ao Estado Moderno⁴²⁷, nascido pela imposição cruel e violenta de uma cultura que acaba por incorporar valores que se tornam comuns a todos, nivelando e homogeneizando as ações humanas, o que significa, para Nietzsche, a perda da salutar disputa instaurada no *entre* os homens. Em sua obra “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche é mais enfático ao denunciar esse Estado que tem a pretensão de se intitular como sendo o próprio povo:

Estado? Que é isto? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque, agora, vou dizer-vos minha palavra sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda a frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando da sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo!”⁴²⁸

Ao se intitular “povo” esse Estado almeja apaziguar as ações e impedir que os impulsos dos indivíduos se confrontem nos espaços públicos e, com isso, evita o caos, normaliza e regulamenta práticas comuns que devem ser seguidas por todos. Para Julião, “o Estado, assim como as instituições que o compõem são invenções que servem para atender às necessidades de controle e conservação da espécie.”⁴²⁹ O Estado, nessa visão nietzschiana, acaba por anular o espaço agonístico e, portanto, impedir a criação e renovação da cultura⁴³⁰.

Há, portanto, um ponto de convergência entre Nietzsche e Arendt: a defesa do espaço agonístico de onde sempre surgirá um novo começo: a revitalização da cultura, para Nietzsche, e a ressignificação da política, para Arendt. A questão passa a ser a compreensão de como se dá essa nova cultura, ou essa novidade política. Para melhor entender esse processo, será preciso retomar a questão da violência articulada com a memória e, ao mesmo tempo, compreender o sentido do distanciamento trágico.

3.3.2 *As fronteiras da violência como memória e do distanciamento trágico*

Arendt afirma que o totalitarismo se instaura quando as massas predominam e o indivíduo desaparece. Ao se deixarem conduzir as massas acabam por acreditar na presença

⁴²⁷ Na interpretação de José Nicolau Julião, Nietzsche “não poupa críticas quando fala sobre o Estado moderno, pois, segundo ele, esse é uma degradação do Estado antigo, cuja criação se deu de uma casta de fortes guerreiros.” (Considerações sobre o aristocrático e o estado em Nietzsche. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 109-118, 2002, p. 112).

⁴²⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 75 (AFZ, *Do novo ídolo*).

⁴²⁹ JULIÃO, op. cit., p. 112.

⁴³⁰ Para corroborar com esse posicionamento, Ernani Chaves afirma que “tanto nas ‘Conferências’ como nas **Considerações Extemporâneas**, a ideia central de Nietzsche é a de que é o Estado que deve servir à cultura, tal como no ‘estado grego’.” (Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 9, p. 41-66, 2000, p. 51, grifo do autor).

de um líder que supostamente será capaz de ordenar e mostrar o caminho salvífico para a vida. Nas massas, não há questionamento e nem ação, só submissão e aceitação. O homem da massa anula-se a si próprio em favor dos outros, de um coletivo. O outro, por sua vez, se permite, em muitas situações, anular-se e deixar-se conduzir. Na indiferenciação social imposta às massas, não há singularidades nem pluralidade, mas uma única “entidade” coletiva e amorfa que domina todas as vontades.

A política, entendida sob essa forma, é só memória estagnada, tradição e imposição violenta contra as vontades individuais. Não há o que se construir e nem o que se criar. Pode-se, inclusive, imaginar que para haver mudança é necessário surgir o novo, porém a novidade só será efetivada se for incorporada, portanto, tornada corpo às estruturas adaptadas do Estado, como aconteceu ao longo de toda a história. Sendo assim, o novo só é novo porque é pensado e aceito pelo Estado e não somente pela força ou desejo do indivíduo. Há, nesse sentido, uma estrita relação entre o poder e a força desempenhada e instrumentalizada pelo Estado, caracterizando uma forma eficaz de domínio sobre os indivíduos. No entender de Arendt: **“poder, força, autoridade, violência – nada mais são do que palavras a indicar os meios pelos quais o homem governa o homem; são elas consideradas sinônimas por terem a mesma função.”**⁴³¹

Ao igualar poder, força, autoridade e violência enquanto desempenho de uma função que institui o domínio de um homem sobre os outros, Arendt acaba propiciando um debate sobre a instauração da política em toda sua dimensão social: da violência à instauração da ordem. No que tange à violência, como abordado anteriormente, ela tem a função de instaurar o poder e dele se afastar quando a ordem for estabelecida. A ordem seria a última e primeira instância de uma construção que se configura como ideal ao Estado, cuja função principal seria de garantir a segurança, proteção e realização dos indivíduos. O poder e a violência acabam por definir uma linha fronteira necessária e temerosa para estabelecer tal propósito. Arendt percebeu na leitura da tradição, que originou o pensamento político ocidental, “a trágica equação entre os fenômenos do poder e da violência”⁴³² de onde derivam a dominação, a submissão e a obediência.

Por outro lado, em uma interpretação nietzschiana, pode-se aferir que poder, força, autoridade e violência se concretizam na ação de um indivíduo capaz de reunir em si mesmo todos esses atributos e, assim, usufruir o domínio de um sobre todos. A violência é instaurada como um impulso nascido do jogo de forças presente nos indivíduos singulares e que se

⁴³¹ Idem, SV, 2009, p. 60, grifo nosso.

⁴³² DUARTE, 2000, p. 239.

configura na criação de novos valores para além da imposição da tradição de uma ordem pré-estabelecida.

O jovem Nietzsche, na obra “O nascimento da tragédia”, encontrou na Grécia pré-socrática a possibilidade de vislumbrar a vitalidade dos indivíduos em sua singularidade, sendo estes fortes e aptos para criação de novos valores e, portanto, de estabelecer uma cultura forte e saudável. Ao mesmo tempo, constata a ruptura dessa civilização com a chegada de Sócrates, conforme afirma Kellner:

[...] a cultura socrática revisou aquilo que Nietzsche via como sendo a visão pré-socrática do sofrimento, profunda e trágica, e **propôs a redenção** através da cultura pelo otimismo, que defendia a razão como sendo a descobridora da verdade e a criadora do bem viver.⁴³³

A partir da proposta de concretizar uma cultura capaz de romper as configurações do poder e, ao mesmo tempo, estabelecer um novo começo, ambos os autores, com percepções peculiares, recorrem à fundação da *pólis* grega, especificamente, ao período homérico quando o espaço agonístico é instaurado e tornado lugar de memória das grandes disputas políticas. O herói é agora revisitado, lembrado e imitado sempre pelos seus grandes feitos em favor da *pólis*. Esta, por sua vez, encontra a oportunidade de transferir para fora de seus “muros”, o campo de batalha – espaço próprio dos atos heroicos –, pois a violência em seu interior significaria sua autodestruição. Por outro lado, o campo discursivo da política⁴³⁴ encontra eco na *pólis*, onde o indivíduo sai de seu anonimato e se torna visível e apto para efetivação de uma ação capaz de afirmar a vida.

Esta afirmação não se efetiva sem que haja uma intencionalidade, mesmo que individual, de propor e, em alguns casos, impor à coletividade uma nova percepção de mundo. O discurso e a ação no interior dessa *pólis* inaugura um campo de disputa pelo poder que, se transferido para a esfera política das relações, faz surgir a imagem de governantes e governados. Essa forma de domínio de um homem sobre os demais explicaria e justificaria o uso da violência.

Para Arendt, diferentemente de como acredita Nietzsche, a violência é um

⁴³³ KELLNER, Douglas. A crítica de Nietzsche à cultura de massa. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 13, p. 12-22, dez. 2000, p. 15, grifo nosso. Complementa o autor: “Para Nietzsche, o triunfo do homem teórico socrático criou as origens do racionalismo moderno e do otimismo iluminista, possibilitando o avanço rumo ao Esclarecimento.” (Ibidem, p. 15).

⁴³⁴ Na interpretação de Duarte (2000, p. 233), “a ‘coragem’ que Arendt exige do ‘herói’ político e que considera uma das ‘virtudes políticas cardeais’ não tem a ver, necessariamente, com a atitude nobre de quem coloca a própria vida em risco, mas se refere, antes, à disponibilidade do agente de abandonar a segurança do ‘espaço privado’ para tomar uma iniciativa no mundo público, iniciando algo novo cujas implicações não podem ser conhecidas de antemão, bem como se refere ainda à sua disponibilidade para revelar algo de si aos outros sem que possa controlar tal revelação.”

instrumento de instauração do poder, que não pressupõe a chegada de um “herói” isolado capaz de ordenar e submeter a vontade de todos ao seu mando e propósito. Isso significa afirmar que a memória dos heróis não se realiza no campo de batalha onde surgiu, apareceu e se destacou sem que, necessariamente, os outros com ele aí estivessem. Ele se formou herói pelo consentimento de todos e deve permanecer na companhia deles sempre que for necessário proclamar e executar uma ordem.

Arendt exclui, portanto, a possibilidade de surgir um herói que se configure como um “homem forte” que, na interpretação de Nietzsche, é a expressão da “cultura superior”, daquele que será capaz de transvalorar todos os valores. Por isso, Nietzsche valoriza o *agon* grego, por ser a arena de uma disputa que não exclui a violência e tampouco a crueldade: nessa disputa surgem esses heróis que se destacam no meio da multidão. Na interpretação de Schriff, “Nietzsche admitia que, a fim de preservar a liberdade da dominação, deve-se estar comprometido a manter a instituição do *agon* como espaço público para a competição aberta.”⁴³⁵ Para o autor de “Além do bem e do mal”, se há algo que pode ser considerado como ordenador da sociedade, esse papel é próprio do homem superior, que seria capaz de estabelecer um “***pathos da distância*** [...] desejoso sempre de aumentar a distância no interior da própria alma [...] em suma a elevação do tipo ‘homem’.”⁴³⁶

Arendt, por sua vez, critica tal posicionamento, pois oriundo desse *pathos da distância* surgiram indivíduos isolados que excluem, imediatamente, os espaços públicos do debate capaz de romper e destruir esse mesmo poder. O jogo estabelecido por esses “homens fortes” faz concentrar neles todo o poder e, conseqüentemente, a ideia disseminada entre os outros, de que todo e qualquer resultado da ação só será possível porque está concentrada nos impulsos e na vontade, exclusiva, de quem está à frente do comando da *pólis*. Segundo Arendt, anulando-se as diferenças, uniformizam-se os comportamentos e as ações dos indivíduos:

[...] a história está repleta de exemplos da impotência do homem forte e superior que é incapaz de angariar o auxílio ou a cooperação de seus semelhantes atribuído à fatal inferioridade da multidão e ao ressentimento que os homens eminentes inspiram aos medíocres.⁴³⁷

A questão posta, por ambos os filósofos – sobre a existência de um *agon* que configura um espaço de livre posicionamento e participação dos indivíduos e, ao mesmo tempo, suas divergências sobre o poder que decorre das disputas no interior desta *polis* – faz

⁴³⁵ SCHRIFT, 1999, p. 14.

⁴³⁶ NIETZSCHE, 2010, p. 153, grifo do autor (ABM, *O que é Nobre*, 257).

⁴³⁷ ARENDT, CH, 2005, p. 234.

surgir uma fronteira entre a violência (natural e instrumental) e a memória (perpetuação e lembrança). Nesta fronteira é possível instaurar um distanciamento trágico que, em uma configuração interpretativa distinta, pode aproximar os dois autores e deles exaurir as bases argumentativas que fundamentam as suas matrizes peculiares no que tange à questão política. A percepção trágica está relacionada à intensidade de forças presente na dinâmica da vida onde não se tem a pretensão de avaliar ou medir o quanto isso é bom ou ruim para o indivíduo. Nesse sentido, a lembrança se configura como uma espécie de fronteira protetora da memória que não quer esse tipo afirmativo trágico e, portanto, se serve da violência para instrumentalizar e coibir o esquecimento.

Em uma conferência proferida em 1968, por conta do simpósio da American Philosophical, cuja temática principal foi intitulada “Responsabilidade coletiva”, Arendt iniciou sua fala a partir de um trabalho de Feinberg, em que ele teria afirmado: “A responsabilidade coletiva é um caso especial de responsabilidade vicária, e não pode haver culpa vicária.”⁴³⁸ A questão posta levanta a suspeita de Arendt de que há uma culpa da qual não participamos, mas mesmo assim há algo que impõe uma responsabilidade sobre nossas ações. Esse sentimento inapropriado é reafirmado quando instaurado na memória, principalmente em sua relação com o totalitarismo, como alerta a filósofa: “ao que o regime de Hitler fizera com os judeus, o grito de ‘Somos todos culpados’, que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados.”⁴³⁹

A memória da culpa, também denunciada por Nietzsche, age sobre os homens e serve de justificativa para toda e qualquer ação que saia do controle político da sociedade. Nesse caso, há uma culpa coletiva a que todos estão sujeitos por fazerem parte de uma sociedade. Assim, Arendt e Nietzsche parecem concordar na crítica a essa culpa de ordem moral, instituída para controlar os indivíduos em sociedade. Para Arendt, essa situação leva ao despertar da compaixão e da solidariedade, como forma de amenizar a culpa. Com relação a isso, Arendt traz a seguinte definição:

Chamamos compaixão ao que sinto quando outra pessoa sofre; e esse sentimento só é autêntico se percebo que, afinal, não sou eu, mas outra pessoa que sofre. Mas é verdade, creio eu, que a “solidariedade é uma condição necessária” para essas emoções; o que, no nosso caso de sentimentos de culpa coletiva, significaria que o grito: “Somos todos

⁴³⁸ FREIBERG apud ARENDT, RJ, 2004, p. 213.

⁴³⁹ Idem, RJ, 2004, p. 214.

culpados” é realmente uma declaração de solidariedade com os malfeitores.⁴⁴⁰

Como o foco interpretativo de Arendt é especificamente político, ela percebe que a introdução de princípios morais na esfera pública representaria uma forma de anulação das diferenças e, principalmente, na homogeneização das ações. No que se refere à questão de se atribuir uma culpa coletiva à humanidade, poderia significar que todos seriam julgados da mesma forma, ou seja, em princípios fundados em uma moral que se tornaria, em igual medida, legal. Arendt é incisiva em sua análise, ao considerar a existência de um conflito entre “responsabilidade política” (coletiva), “culpa moral e/ou legal” (pessoal), às “considerações morais e políticas e os padrões morais e políticos”⁴⁴¹.

Esse conflito apontado pela filósofa e levado, por um lado, à arena da esfera pública remete à *pólis* originária grega que valorizava a participação efetiva do indivíduo no mundo, ou seja, seu envolvimento ativo na *res pública* e, por outro lado, à esfera privada, matriz de uma moral judaico-cristã que afastou o mundo do indivíduo. Ao usar a citação atribuída a Tertuliano, “nada é mais alheio a nós do que aquilo que tem importância pública”⁴⁴², Arendt denuncia a impropriedade dos padrões e prescrições morais validadas pela sociedade contemporânea. E conclui: “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo.”⁴⁴³

No cerne dessa questão política, a moral exerce um papel importante, que para Nietzsche, em outra perspectiva, representaria o aprisionamento do indivíduo singular, próprio do instinto do rebanho. Essa moral imposta violentamente na sociedade acaba por instituir padrões de comportamento que anulam as diferenças e uniformizam a ação. A denúncia enfática nietzschiana o leva a afirmar que “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos.”⁴⁴⁴ Dessa forma, impõe-se na sociedade uma validade moral que parametriza, formata e cerceia as ações humanas. No aforismo 32 de “Além do bem e do mal”, Nietzsche descreve o percurso histórico em que se constituiu a moral e, principalmente, a abrupta passagem entre a *pré-moral*, em que “não se considerava a ação em si nem a sua origem, mas era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação”, e a denominada *moral*, por “acreditar que o

⁴⁴⁰ ARENDT, 2004, RJ, p. 214. Nesse sentido, Nietzsche (2010, p. 156 – ABM, *O que é nobre*, 260) interpreta esses sentimentos que estão presentes “também no homem nobre que ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder.”

⁴⁴¹ ARENDT, VE, 2010, p. 218.

⁴⁴² TERTULIANO apud ARENDT, op. cit., p. 219.

⁴⁴³ ARENDT, op. cit., p. 220.

⁴⁴⁴ NIETZSCHE, op. cit., p. 66 (ABM, *Máximas e interlúdios*, 108).

valor de uma ação reside no valor de sua intenção”. Ele conclui esse aforismo, propondo uma terceira fase: a *extramoral*, na qual “o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*.”⁴⁴⁵ Ao seguir essa linha interpretativa, Nietzsche aprofunda o sentido da implantação violenta desses padrões morais impostos à sociedade.

Em “Genealogia da moral”, o filósofo redige uma aguda análise sobre como se impôs violentamente uma memória social capaz de apaziguar os instintos criativos e singulares do indivíduo. Em função da coletividade vive o indivíduo que precisa constantemente se lembrar, principalmente, de onde surgiram as regras morais e, ao atingir tal compreensão, ele obedece e transmite às futuras gerações essa mesma norma. Para que isso se concretize, é necessário imputar-lhe a culpa que, instrumentalizada pelo castigo, não o permite esquecer, uma vez que “teria o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’.”⁴⁴⁶ Essa forma violenta de conceber a imposição da memória reinstaura a lógica perversa da luta constante entre os chamados, “bons” e “maus”, “fracos” e “fortes”. Para Marton, “o fraco só consegue afirmar-se negando a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento.”⁴⁴⁷

Se as inquietações teóricas nietzschianas não estão centradas, especificamente, na questão política, como o caso de Arendt, a resposta à imposição moral encontra eco no seu questionamento à fragilização estética e criadora dos indivíduos. A submissão é uma forma de aniquilamento das forças, tanto na esfera política como na estética, o que representaria a anulação dos espaços da diversidade, criação e participação efetiva na *pólis*. Esse jogo instaurado na arena política tem influência na memória social que se configura na construção de um mundo fechado, aniquilador da luta, do imprevisível, paralisando toda e qualquer forma de criação⁴⁴⁸.

Ao pensar a violência imposta à memória, pode-se novamente recorrer ao *agon* grego (relevante na interpretação única de ambos os autores), e admitir que nesse espaço de luta não se quer instaurar uma forma de aniquilamento da civilização, mas o domínio, pois se não há adversário, desaparece o espaço das disputas. As menções aos poetas gregos feitas por ambos os autores, mesmo em perspectivas distintas de interpretação, faz revigorar a ideia de que os

⁴⁴⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 36, grifo do autor (ABM, *O Espírito livre*, 32).

⁴⁴⁶ Idem, 2007, p.70, grifo do autor (GM, II, 14).

⁴⁴⁷ MARTON, 1990, p. 73.

⁴⁴⁸ Para Rosa Dias (2009, s/p): “É contra esse tipo de pensamento, que mumifica a vida, que faz da vida expressão do instinto de conservação, que Nietzsche introduz a sua concepção de vontade criadora. A novidade desse pensamento está em fazer frente a um tipo predominante de pensar que ruidosamente exhibe os grilhões do passado através dos tempos e paralisa o futuro no passado. A vontade criadora se constitui numa relação essencial com o tempo: o tempo é a única via do criador.”

fatos e acontecimentos da *pólis* são constantemente visitados pela civilização ocidental. Pode-se detectar essa ótica tanto em Nietzsche, ao afirmar que “a crença dos atenienses, que na época de Péricles se faz notar pela primeira vez, a crença dos americanos de hoje, que tende cada vez mais a tornar-se europeia”⁴⁴⁹, como em Arendt, em seu escrito intitulado “A solução grega”, ao se referir à “Oração fúnebre” de Péricles: “a *pólis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras [...] e podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade.”⁴⁵⁰

Desse modo, é possível entender o quanto a memória e a rememoração do passado, mesmo que de forma singular, tendem a exercer um papel importante nos escritos de ambos os autores. Eles acabam por aceitar as tensões próprias geradas pela diversidade do imprevisível, que para Arendt se concretizaria na pluralidade, momento em que as forças se encontram e desejam mais força na perspectiva nietzschiana. Memória e violência se organizam em momentos distintos, ora para impor e instaurar uma nova ordem, ora para destruí-la e reconstruí-la.

Constatado o dinâmico movimento instaurado na sociedade, defende-se, neste momento, que há um intervalo nesse jogo de forças organizado entre a memória e a lembrança: o esquecimento como um distanciamento trágico. No campo discursivo da memória social, o esquecimento se configura como um elo agonístico para ambos os autores, que embora desempenhando forças opostas, acabam por incluí-lo na intensa luta afirmativa de vida presente no indivíduo e ratificada pela sociedade. Ao iniciar esse processo de busca de significado para o esquecimento, enquanto um distanciamento trágico que se instaura no intervalo entre a memória e a lembrança, encontra-se em “Além do bem e do mal” a seguinte afirmação:

Tudo que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo **ódio à imagem e ao símile** [...]. Há eventos de natureza tão delicada, que fariamos bem em **soterrá-los e torná-los irreconhecíveis** através de uma grosseria; existem **atos de amor e extravagante grandeza**, após os quais é aconselhável **tomar de um bastão e surrar** a testemunha, para lhe **turvar a lembrança**. Alguns conseguem maltratar e **turvar a própria memória**, para vingar-se ao menos desse cúmplice – **o pudor é criativo**.⁴⁵¹

É interessante observar neste aforismo as imagens interpretativas utilizadas por Nietzsche para descrever o movimento afirmativo da vida, instaurado no jogo permanente de forças antagônicas, presente em todo indivíduo singular: “ódio à imagem e ao símile”,

⁴⁴⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 252 (GC, *Nós, os impávidos*, 356).

⁴⁵⁰ ARENDT, CH, 2005, p. 210.

⁴⁵¹ NIETZSCHE, 2010, p. 42, grifo nosso (ABM, *O espírito livre*, 40).

próprios das máscaras sociais a que todos os indivíduos se submetem e que, de alguma forma, querem ser lembrados ou esquecidos. As vicissitudes que invadem a vida e que acabam por interferir em nossas ações deveriam ser “soterradas e tornadas irreconhecíveis”, portanto, relegadas ao abrupto e forçado esquecimento: “tomar de um bastão e surrar” e, por fim, “turvar a própria memória”. Ao concluir esse aforismo, Nietzsche é incisivo na percepção dinâmica das forças próprias de cada indivíduo: “todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, **rasa**, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá.”⁴⁵² Entende-se, portanto, a intensidade de forças instauradas no indivíduo e que o impulsiona à vitalidade criativa capaz de assimilar tudo o que se faz presente em sua vida: memória, lembrança, violência, esquecimento.

Seguindo por esse caminho interpretativo, ainda na perspectiva nietzschiana, o esquecimento se configura como sendo necessário à criação de novos valores e, assim, trafegar livremente na multiplicidade de forças presentes em sua vida singular. É preciso vencer o ressentimento, próprio daqueles “espíritos fracos”, que tudo guardam e armazenam em sua memória. A ênfase dada por Nietzsche ao esquecimento como uma força plástica, capaz de criar novos valores, parte, sem dúvida, da constatação feita por ele sobre o excesso de memória a que os indivíduos foram submetidos e o quanto isso custou para a cultura. Se a memória é uma força que impõe aos indivíduos um padrão de comportamento social, gerando uma moral de rebanho, igualmente o esquecimento se configura com igual força, capaz de fazer surgir os “homens fortes”, criadores de uma nova cultura. O espaço agonístico se instaura nesse intervalo onde as forças se impõem violentamente, cujo resultado é imprevisível. Esquecer só é uma força por estar no *entre* a memória e a lembrança que se utiliza da violência para se instaurar um novo começo.

Para Arendt, no entanto, o esquecimento se configura em outra matriz interpretativa: na esfera da política, como resposta às atrocidades cometidas pelo sistema totalitário, é preciso que não haja esquecimento. A filósofa afirma que:

Se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada **a novidade da forma totalitária de governo**, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política, cujo ânimo geral – embora conhecido sob outras formas – nunca antes permeou e dirigiu o tratamento das coisas públicas.⁴⁵³

⁴⁵² NIETZSCHE, 2010, p. 42, grifo nosso (ABM, *O espírito livre*, 40).

⁴⁵³ ARENDT, OT, 1989, p. 513, grifo nosso.

A ênfase dada ao caráter de novidade, atribuído por Arendt à forma totalitária de governo implementado principalmente por Hitler na Alemanha, a partir de 1933, só ficou evidente quando a autora, já nos Estados Unidos, em 1943, teve notícias das atrocidades ocorridas nos campos de concentração: “fábricas de cadáveres”⁴⁵⁴. Como já analisado anteriormente, essa imagem aciona em Arendt a necessidade de aprofundar e relembrar as terríveis peripécias do genocídio para que não caíssem no esquecimento e se reduzissem apenas a lembranças traumáticas das vítimas. Por conta disso, Arendt se dedicou a aprofundar os mecanismos da violência como um importante instrumento capaz de gerar o poder e, ao mesmo tempo, impor uma memória que forçasse o esquecimento de si – ações utilizadas com eficiência nos campos de concentração. E, ao mesmo tempo, utilizar-se da propaganda, como foi abordado, com o propósito de criar uma “responsabilidade coletiva” em que todos se sintam culpados pelo que aconteceu, acontece e acontecerá.

Nessa vertente interpretativa, a memória e a lembrança são instauradas pela violência e, ao mesmo tempo, capazes de criar um esquecimento político⁴⁵⁵. Grande parte dos escritos de Arendt enfatiza a importância de considerar a questão política como forma de resgatar o passado, como já tratado anteriormente, como uma força que não se fixa nele, mas o empurra para frente. O não esquecimento não é uma fragilidade, nessa visão interpretativa, mas uma força capaz de gerar um novo começo. O que não se quer, segundo a filósofa, é instaurar um valor ao ressentimento capaz de gerar um ato violento de vingança como igual resposta aos instrumentos de tortura, utilizados nos campos de concentração. Para ela, a história continua e se renova ao mesmo tempo, a cada chegada de um novo acontecimento inaugural sem, no entanto, perder o “fio da tradição”. A luta de forças instaurada no *entre* os homens se configura, na visão política de Arendt, como fundador e necessário para constituir novo sentido para própria política. Este, como já acenado, se configura no espaço da liberdade, como resultado de um discurso provocativo da ação que se concretiza no encontro com os outros, diversos e plurais.

Para Arendt, o esquecimento, como se analisou, é entendido como uma força política intencional instrumentalizada pelos governos como anulação de um passado vivido no *entre os homens*. Para Nietzsche, o esquecimento é uma força que precisa romper com o excesso de memória que inviabiliza a ação estética e criadora dos indivíduos singulares. Portanto, o

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 510.

⁴⁵⁵ Conforme afirma Duarte (2002, p. 56): “Para Arendt, o traço marcante da modernidade é o esquecimento da política, seja em função do crescente emprego dos meios tecnológicos da violência, aspecto em relação ao qual os totalitarismos de esquerda e de direita constituem instâncias limites, seja por causa da transformação estrutural da esfera pública.”

esquecimento configura-se, para ambos os autores, uma base interpretativa à ação política ou estética capaz de estabelecer novas possibilidades para a civilização. Feito este percurso interpretativo, pode-se indagar: se há uma intensidade de forças capaz de criar novos valores e possibilitar, no campo da política e da cultura, o surgimento de um novo começo, como isso se configura sem gerar outra imposição da memória? Ou ainda: como tornar possível a participação efetiva de indivíduos singulares, no espaço público agonístico das forças, e dele se configurar a pluralidade?

Para responder a essas questões a princípio antagônicas, no capítulo seguinte será abordada a dinâmica da “grande política”, sustentada por Nietzsche, e a revitalização democrática, proposta por Arendt. Para isso, foi importante, neste capítulo, configurar o cenário conceitual de onde parte a matriz singular destes autores, principalmente no que concerne à dinâmica de forças que se instauram nos movimentos intensos a que são submetidos os indivíduos em seu convívio social.

4 MEMÓRIA E POLÍTICA NOS CAMINHOS DE NIETZSCHE E ARENDT

Nos capítulos anteriores, foram tratados alguns dos principais temas abordados nos escritos de Nietzsche e Arendt. As questões levantadas por eles ajudam a compreender, no âmbito da política, que existe uma memória a ser preservada e, ao mesmo tempo, esquecida e transvalorada pelo indivíduo, aqui entendido como participante da *pólis*. O ponto de encontro entre ambos os filósofos, mesmo que em perspectivas distintas, está centrado no *agon* grego como espaço privilegiado da *pólis* na qual deriva a disputa, o confronto e, por vezes, o consenso. A atenção de Nietzsche se volta à civilização grega por encontrar nela o contexto heroico da disputa pública que, afastada de preocupações práticas e dos afazeres econômicos, agrega a violência, a crueldade, a escravidão no bojo de sua configuração social. Este movimento gerado no interior da *pólis* torna possível o despertar para uma ação estética da valorização da criação e, conseqüentemente, da cultura⁴⁵⁶. Para Arendt, o mundo grego apresenta um espaço público de vitalidade onde o jogo de forças se instaura e a pluralidade surge como assimilação das diferenças, propiciando um encontro democrático de cidadãos livres.

A *pólis*, entendida como um complexo jogo de relações entre os indivíduos, é o espaço social de onde deriva a política. Nesse jogo estão presentes forças que se digladiam constantemente: aquelas que lutam pela mudança social/política e as que resistem ou se acomodam a ela. A violência, a memória, o esquecimento e a criação são resultados deste jogo instrumental de forças políticas que se estabelecem na ação dos indivíduos, tanto no espaço privado, quanto no público. Pode-se afirmar que a sociedade política vive sempre em busca da ocupação desses espaços que constantemente se confrontam com a realidade da mudança ou são, por uma questão de preservação da memória do passado, resistentes a qualquer situação ou movimento que os tirem do conforto de seus próprios espaços.

Durante todo o processo histórico foram vivenciadas práticas políticas que se firmaram a partir do constante jogo entre essas forças e delas derivaram revoluções, ditaduras, revoltas sociais, guerrilhas e movimentos partidários. Na construção do cenário social/político há sempre um dinâmico movimento que se constitui em um elemento a ser considerado na

⁴⁵⁶ A cultura, como já tratado anteriormente, está presente no escrito de juventude de Nietzsche, “O nascimento da tragédia”, entendida como socrática, artística, trágica. Para ele, o que deveria prevalecer é a cultura artística como forma de estabelecer um movimento estético, sempre pronto e disponível à criação. De acordo com Delbó (2011, p. 163): “Em Nietzsche, o Estado se vincula da mesma forma à cultura artística, quando alimenta a vontade de arte, cumprindo sua tarefa de organizar a sociedade de forma a permitir o gênio. Assim, o ímpeto apolíneo da natureza, o brilho e beleza, configurados na constante formação de homens heroicos, move o Estado grego.”

ação e no posicionamento político existente entre os homens.

A partir desses pontos iniciais, é preciso, antes de tudo, buscar compreender o processo histórico em que se constitui esta *pólis* e sua estrutura organizativa: o Estado. Entender a dinâmica de alguns instrumentos utilizados para a conservação e a perpetuação de uma memória social que seleciona o que deve ser esquecido, inibe a criação de novos valores, dificultando os processos de mudança. Ao mesmo tempo, é preciso encontrar caminhos de superação e valorização da política como um elemento capaz de produzir e ressignificar o papel do indivíduo na *pólis*.

4.1. O processo histórico e a construção política do Estado

*É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência.*⁴⁵⁷

*Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas.*⁴⁵⁸

Se por um lado a violência fundou o Estado grego e o constituiu como modelo do qual derivam os heróis, por outro, a organização do espaço público da *pólis* permitiu que a dimensão estética fosse livremente desenvolvida e, por isso mesmo, invejada e cobiçada por outros povos.

Em “O nascimento da tragédia”, a luta entre os deuses gregos (Apolo e Dionísio) acaba, segundo Nietzsche, com o acordo mútuo e conflituoso entre ambos em nome da convivência social. O que está em jogo, nesse caso, é a valorização da cultura enquanto elemento próprio da civilização. Nos “Fragmentos póstumos”, Nietzsche ressalta o quanto era salutar essa aproximação uma vez que o “grego dionisíaco tinha a necessidade de quebrar a vontade do descomunal, múltiplo, incerto, horrível junto a uma vontade de medida, simplicidade, de ordenação em regras e conceitos.”⁴⁵⁹ A arte passa a ser a expressão de livre criação presente no próprio jogo de forças instauradas entre a memória e a lembrança: o esquecimento criador. É neste estado estético que Nietzsche propõe, em uma perspectiva análoga, a aproximação entre a política e o Estado, estabelecida pela aliança apolínea com o

⁴⁵⁷ NIETZSCHE, 2007, p. 46 (CP, *O estado grego*).

⁴⁵⁸ ARENDT, CR, 2004, p. 15.

⁴⁵⁹ NIETZSCHE, 2012, p. 204 (FP, *O contramovimento – arte. Nascimento da tragédia III*, 14 (14)).

dionisíaco.

Embora a questão da aliança entre Estado e política – configuração e estrutura dessa organização estatal – não seja o tema central das reflexões nietzschianas, nos prefácios reunidos sob o título “Cinco prefácios para cinco livros não escritos”, especificamente no prefácio “O Estado grego”, Nietzsche afirma que “não há como impedir que tais homens adquiram uma grande influência sobre o Estado.”⁴⁶⁰ Nesse mesmo prefácio, ele admite a existência de um Estado permanente de guerra e chega a aludir à máxima hobbesiana da “guerra de todos contra todos” e conclui: “Sem Estado, no natural *bellum omnium contra omnes*, a sociedade não pode de modo algum lançar raízes em uma escala maior e além do âmbito familiar.”⁴⁶¹ A questão passa pela permanente existência de uma espécie de *estado de guerra* onde o poder do mais forte, seja pela imposição violenta da força, ou pelo discurso persuasivo, se sobrepõe aos argumentos dos mais fracos⁴⁶².

Dessa forma, pode-se admitir que a luta é sempre uma constante presente na configuração do Estado, principalmente como um argumento de autossustentação da própria civilização. As atenções de Nietzsche e Arendt concentram-se nesse jogo de forças políticas por conta do uso da violência. De acordo com Nietzsche, o Estado se construiu juntamente com todos os seus mecanismos de sustentação⁴⁶³. Igualmente é necessário, para Arendt, preservar e conservar na memória a lembrança de que essa mesma violência pode voltar para manter ou criar um outro modelo político de Estado. Pode-se afirmar, por caminhos antagônicos, que há uma memória política construída e alimentada pela iminente possibilidade e permanência do uso da violência para garantir a sobrevivência de um modelo de Estado⁴⁶⁴.

É possível constatar que a função política de um Estado é organizar, produzir e expressar a autoridade e, ao mesmo tempo, determinar os padrões civilizatório e cultural de

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, 2007, p. 50 (CP, *O estado grego*).

⁴⁶¹ Ibidem, p. 49 (CP, *O estado grego*).

⁴⁶² Para Carl Schmitt, “a guerra não é, absolutamente, fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o *pressuposto* sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político.” (**O conceito do político**. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 60).

⁴⁶³ É importante ressaltar a influência de Burckhardt, presente neste argumento e que já foi tratado por alguns comentadores de Nietzsche, entre os quais, Chaves (2000) e Delbó (2011). Para Jacob Burckhardt, “seja qual for a origem do Estado, ele só poderá demonstrar sua capacidade vital ao transformar a violência em energia, isto é: enquanto crescimento material durar, cada força vital tenta alcançar uma expansão e aperfeiçoamento completos, externa e internamente, ignorando a validade do direito do mais fraco.” (**Reflexões sobre a história**. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961, p. 43).

⁴⁶⁴ Para corroborar com essa afirmação, Aguiar (2009, p. 229) declara: “Arendt escreve que o fim da política é uma das mais evidentes tendências da vida moderna e a violência o seu corolário.”

uma sociedade⁴⁶⁵. A política pressupõe ser um instrumento capaz de controlar, disciplinar e manter esses princípios conceituais do Estado. Para Bobbio, há, nessa direção, uma preocupação já descrita pela tradição grega preconizada por Platão de se construir “um modelo ideal de Estado”, espelhado no desejo de se construir uma “ótima república”, ou por outro lado pensar na dinâmica do poder que impõe ao indivíduo a questão: “A quem devo obedecer? E por quê?”⁴⁶⁶

Para Nietzsche e Arendt, a busca pela compreensão do cenário político em que se sustentam tais argumentos está ligada ao modelo imposto pela sociedade estamental primitiva. Para estabelecer e criar uma ordem civilizatória o poder se via compelido a buscar nos deuses esse modelo ideal de governança. As forças primitivas da natureza, sua ordem inquestionável, tinham como princípio e fim obedecer aos deuses e por eles serem recompensados, ou castigados. Os reis passaram, durante muito tempo, a se autointitular como os verdadeiros representantes desses deuses, a quem todos deveriam obedecer e venerar.

A autoridade dos governantes se confundia com as crenças e, mais tarde, com a religião enquanto poder visível capaz de estabelecer práticas de sustentação da ordem divina e da criação de uma cultura moral que pudesse servir de paradigma a uma vida feliz em sociedade. A união desses elementos (religião, autoridade e política) passa pelo caminho e busca da imortalidade, tal como presenciado na figura dos deuses gregos, que eram dotados da natureza e forma humanas⁴⁶⁷. Essa mesma *imortalidade* foi instituída no sistema monárquico, ao estabelecer o princípio da hereditariedade como forma de perpetuação política no poder. A autoridade do Estado se reveste do princípio sagrado da soberania hierárquica do poder⁴⁶⁸.

A dinâmica estabelecida dessa união ocorre em seu espaço conflituoso de disputas e guerras quando do encontro da cultura romana com a civilização grega e, dessa forma, um novo processo de aculturação se estabelece, determinando novos padrões sociais de conduta e

⁴⁶⁵ Para Javier A. Lifschitz: “Cultura é um mandato, que tem como meta a introjecção da obediência, a diferença de civilização, cuja meta é a vontade de poder, soberana e autônoma. Cultura é uma força reativa e civilização uma força ativa, mas que acabou sendo submetida, por força das organizações e coletividades humanas, ao hábito e à obediência. Na visão de Nietzsche, o presente e o passado estão sob o domínio das forças reativas da cultura, mas o futuro representa, através da transvaloração de todos os valores, a possibilidade do retorno à civilização.” (Nietzsche e o multiculturalismo. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p. 290).

⁴⁶⁶ BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política**: a filosofia política e a lição dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 52.

⁴⁶⁷ Para Arendt (CH, 2005, p. 27), “a preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de uma experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida num cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana.”

⁴⁶⁸ No entender de Arendt (EPF, 2005, p. 163), “a religião e a atividade política podiam ser consideradas como praticamente idênticas.”

comportamento moral para o homem público. O *agon* grego, destituído de normas e regras, baseado no discurso livre de onde derivava toda ação, cujo espaço público era comum a todos que dela participavam, cedeu violentamente seu espaço ao império romano. Ao se romanizar, este *agon* perde seu espaço de liberdade e é revestido da legitimidade e, portanto, da normatização dos níveis de participação política. Em “O nascimento da tragédia”, Nietzsche constata: “De modo igualmente necessário cai um povo, a partir da vigência incondicional dos impulsos políticos, numa via de mundanização extrema, cuja expressão grandiosa, mas também horrorosa, é o *imperium romano*.”⁴⁶⁹

Nesse processo de aculturação romana do Estado e da apropriação do modelo de *pólis* grega, o mundo ocidental se encontra diante de uma nova roupagem que formaliza, parametriza e determina a ação do indivíduo. A memória dos heróis e de seus grandes feitos é constantemente revisitada para serem imitados e venerados por todos. A ascensão dos grandes impérios se fortalece diante da artificialidade da participação cada vez mais excludente do indivíduo na *pólis*, fazendo revigorar a tradição como forte lembrança que deve ser preservada na memória. Novamente se instaura o mecanismo de força que não permite o esquecimento criador de novos valores. Por isso, Arendt é afirmativa em seu posicionamento de que o sentido da política é a liberdade.

No entanto, Nietzsche e Arendt concordam que essa situação de aparente conforto, causado pela anulação do *agon*, gera igualmente o movimento de violência que rompe momentaneamente as estruturas de organização do Estado. Este é um fato relatado pela história da civilização, que se vê constantemente sendo cenário de violência por mais poder e força. O aumento e a expansão dos territórios de domínio, as constantes invasões, os conflitos políticos causados por questões sociais, culturais e religiosas, são demonstrações reais desse campo que quer regular os impulsos individuais e exercer, em nome do Estado, a uniformização das vontades, impedindo, dessa forma, a ação criadora e plural dos homens.

Se o Estado é uma construção artificial gerada por um movimento violento e condicionado a viver da e pela memória, como afirma Nietzsche, ele é igualmente, para Arendt, a possibilidade e palco das grandes revoluções que provocam, constantemente, o surgimento e a renovação de um novo começo⁴⁷⁰. A violência, fruto dos impulsos de força, estabeleceu uma forma de memória organizada que instaura e conserva o poder: quer pelo seu

⁴⁶⁹ NIETZSCHE, 2007, p. 121, grifo do autor (NT, 21).

⁴⁷⁰ Constata-se, no movimento da história, as constantes invasões ou rupturas ocorridas durante o seu processo civilizatório. A periodização feita no século XIX, ao definir os períodos históricos sempre a partir da matriz de um acontecimento violento que exigiu da sociedade sua readaptação: a invenção da escrita, a invasão dos povos ditos “bárbaros” ao império romano, a revolução científica do século XV, a Revolução Industrial e francesa, a chegada do homem à lua e assim sucessivamente.

caráter natural, como afirma Nietzsche, ou instrumental, como entende Arendt. A política surge neste entrelaçamento com a memória, como uma arte própria daqueles que a praticam. É essa história que, segundo Arendt, não nos permite ficar no passado, que seria para Nietzsche o excesso de memória, um fardo que nos aprisiona e nos limita à criação, mas nos impulsiona para frente e nos permite a transvaloração de todos os valores.

4.1.1 O entrelaçamento da memória e da política: a força do esquecimento

Ao pensar na dinâmica da vida como renovação e superação dos valores, Nietzsche e Arendt se encontram diante do desafio instaurado pela ação política estabelecida na disputa de forças entre a memória e a lembrança: o jogo do esquecimento. Nesse jogo, a política instrumentalizada quer mais força e impulsiona ações que levam os homens a resistirem, conservarem ou implementarem mudanças na vida em sociedade. O esquecimento enquanto força plástica, na perspectiva nietzschiana, ocorre quando o indivíduo singular se permite à livre criação e isso se concretiza a partir da destituição do excesso de memória. Enquanto força, ele é perpassado pela vontade de potência que tenciona sempre mais força, configurando-se em uma ação agonística, impulsionando e resistindo a toda e qualquer forma de pressão feita pela memória e a lembrança. No campo estético desse *agon*, a política gregária impõe violentamente ao indivíduo uma memória do não esquecimento que o inibe a querer ir para frente e o conduz a olhar para um passado que o fixa na lembrança dos grandes feitos, monumentos e valores que precisam ser preservados e conservados. Nessa perspectiva nietzschiana, o excesso de memória se concretiza em uma política instrumentalizada que inibe o esquecimento e, portanto, anula a criação de novos valores.

Por outro lado, o esquecimento, utilizado como recurso de uma posição política, na visão arendtiana, tem um olhar análogo ao de Nietzsche, ao pensá-lo enquanto força violenta que impõe à sociedade uma outra memória que reduz o homem à situação de massa, impedindo e cerceando o seu agir. A exortação arendtiana ao não-esquecimento tem seu direcionamento ligado à política, cujo olhar precisa se voltar ao passado para impulsionar o homem para uma efetiva ação no interior da *pólis*. Nessa direção, no entender de Arendt, o homem busca encontrar a lacuna que ficou entre o passado e o futuro e dela exaurir novas forças impulsionadoras da vida. O homem singular se vê na *pólis* e encontra nesse espaço próprio das diferenças a pluralidade concretizada na ação.

O encontro de Arendt com Nietzsche se configura nessa ação própria do

esquecimento que, na perspectiva nietzschiana, age a favor da criação estética de uma política capaz de ultrapassar aqueles valores que conduzem à passividade dos indivíduos singulares, tirando-os da situação do animal de rebanho. Por outro lado, na visão arendtiana, o não-esquecimento é uma força capaz de, igualmente, romper com as estruturas de uma política organizada que quer a manutenção do homem na condição de massa, isto é, tolhido na sua singularidade e liberdade. Nietzsche e Arendt encontram no animal de rebanho e no homem da massa, aquele que tudo permite, aceita e age sem perceber a intencionalidade de uma política que o afasta do espaço público da *pólis*. Para transvalorar todos os valores, na perspectiva nietzschiana, ou se constituir o homem de ação, no entender de Arendt, é preciso instaurar o campo agonístico, provocado pelo (não) esquecimento, que encontra no movimento da *pólis* seu lugar privilegiado onde acontece o discurso, a disputa, o confronto e, por vezes, o consenso. Este espaço da *pólis* é plural e singular, pois as diferenças próprias de cada indivíduo não desaparecem, mas se juntam às forças que se multiplicam e cedem lugar a um *novo evento*.

Para Arendt, esse novo evento é sempre remetido ao ato de fundação, tema que ela abordou, principalmente, na obra “Da revolução”, na qual aprofundou o sentido revolucionário presente, comparativamente, nos movimentos norte-americano e francês. Essas ações ocorridas no século XVIII revelaram o sentido próprio atribuído à Revolução, que “enquanto frutos da ação humana são rupturas no tempo.”⁴⁷¹ Pensar a perspectiva da revolução enquanto uma ruptura, própria da criação de novos valores, é estabelecer no jogo das forças entre o que é fixo e conservador de uma memória que não quer se lançar ao desconhecido, para um movimento ininterrupto, próprio de qualquer ato fundador. Pode-se, a partir deste ato fundador, afirmar a existência de uma dinâmica força inaugural estabelecida pelo novo que é, na maioria das vezes, uma criação violenta, na qual se rompe com as fronteiras estabelecidas pelo jogo do (não) esquecimento, que impulsiona uma ação estética da política. De acordo com Bignotto, a questão da fundação remete Arendt a argumentar que essa ação realizada pelos homens se assemelha “ao ato de gestação, e pensar não só as consequências desse passo extremo, mas também os vínculos que os atores políticos estabelecem nesse momento com o passado e com o futuro.”⁴⁷²

Nesse encontro fundador, estabelecido pelo rompimento das estruturas organizadas por uma política que inibe a criação de novos valores, Nietzsche, tal como Arendt, concorda

⁴⁷¹ OLIVEIRA, José Luiz de. **A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas gerais, Belo Horizonte, 2007, p. 12.

⁴⁷² BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel e o novo continente da política: a descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 327.

que tal movimento ocorria no âmbito do *agon* grego, espaço da liberdade e dos grandes feitos. Este espaço agonístico, próprio da *pólis* grega, exigia, por parte de seus participantes, “disciplina e autodomínio, para se chegar a ser o que se é, e desta forma, preocupações econômicas e morais devem ser descartadas.”⁴⁷³

Esse é o entrelaçamento da memória e política ocorrido pela instauração do (não) esquecimento, próprio do jogo de forças criativo que empurra o indivíduo singular para um olhar mais significativo e afirmativo da vida. Nietzsche e Arendt propõem, em perspectivas distintas, uma revisão do modelo político instaurado em seu tempo histórico, tendo como referência o modelo instaurado pela *pólis* grega. O objetivo de ambos se concentra na crítica ao modelo de uma memória que instaura no indivíduo uma situação de animal de rebanho⁴⁷⁴, inibindo a estetização da vida e da política.

4.1.2 A proposta da grande política e o encontro arendtiano da democracia

Nesse processo de valorização do (não) esquecimento como uma força capaz de gerar novo sentido à política, como alerta Arendt, e assegurar a estetização da vida como elemento de criação de novos valores, como pretende Nietzsche, é possível encontrar no espaço agonístico da *pólis* grega a referência crítica ao modelo de Estado implantado a partir do século XIX, no mundo moderno. O tema da modernidade, alvo das mais contundentes críticas de Nietzsche, foi de alguma forma aceito por Arendt⁴⁷⁵. A modernidade, ao romper seus laços com a tradição, reduz a política a “uma administração burocrática das necessidades sociais”⁴⁷⁶, uma vez que o espaço público se transforma em um mero lugar de trocas, cujo fim é, única e exclusivamente, a satisfação básica das necessidades de sobrevivência da vida em sociedade. O indivíduo se vê diante da situação de viver em uma sociedade massificada que o conduz à situação de rebanho, um homem da massa. Esse indivíduo massificado, tanto para Nietzsche quanto para Arendt, vive na sociedade como num “círculo vicioso”, condicionado à rotina do trabalho e impulsionado pelo consumo.

Nietzsche e Arendt constataam, de um lado, que o problema do século XIX,

⁴⁷³ JULIÃO, 2002, p. 117.

⁴⁷⁴ Nessa aproximação entre Nietzsche e Arendt, animal de rebanho seria comparado ao homem de massa presente na interpretação arendtiana apontada em “Origens do totalitarismo”.

⁴⁷⁵ Afirma Arendt (REV, 1990, p. 179): “Em outras palavras, o espírito político da modernidade nasceu quando os homens não mais se contentaram com impérios que surgiam e desapareciam em perpétua mudança, como se os homens almejassem estabelecer um mundo que pudesse durar para sempre, precisamente porque sabiam o quanto sua época estava tentando inovar todas as coisas.”

⁴⁷⁶ DUARTE, 2002, p. 59.

principalmente com a ascensão do positivismo, estava em considerar “que os homens são iguais por natureza e diferem apenas pela história e pelas circunstâncias, de modo que podem ser igualados, não por direitos, mas por circunstâncias e pela educação.”⁴⁷⁷ Por outro, a trilogia anunciada pela Revolução Francesa em 1789: igualdade, fraternidade e liberdade, encontra sua expressão mais forte no século XIX que, segundo Nietzsche, não trouxe nenhuma vantagem à vida. Essa constatação permite entender o porquê de ambos os filósofos centrarem seus esforços na tradição como resposta à fragilidade do mundo moderno. A chave de leitura interpretativa desse contexto da modernidade estava, de acordo com Ansell-Pearson, “no espírito agonístico da *pólis* grega quando pensaram criticamente a respeito da política no presente, equacionando a liberdade à ação corajosa desempenhada na esfera pública.”⁴⁷⁸ Essa liberdade dá sentido à política, pois ela ocorre, tanto para Nietzsche como para Arendt, no espaço público, no qual é possível agir e aparecer para além dos interesses próprios de uma sociedade voltada para o consumo e a massificação. É preciso resgatar esse espaço agonístico e viabilizar um projeto político que rompa com os modelos impostos pela sociedade, que cerceiam a liberdade e a criação do indivíduo.

Nietzsche, como já abordado anteriormente, não estruturou e nem organizou uma política para o Estado que pudesse servir de parâmetro para uma nova sociedade. Suas abordagens políticas aparecem na maior parte de seus escritos, como críticas ao momento histórico nacionalista da sociedade moderna do século XIX. A tendência a se voltar à *pólis* grega é porque ele encontrava nesta cultura, principalmente a helênica, uma forma própria da convivência entre os indivíduos, na qual a rivalidade e o *agon* se instauravam livremente. Por isso a negação nietzschiana a qualquer forma de governo, seja ela democrática ou socialista, pois enxergava nesses modelos a submissão dos indivíduos e a anulação das diferenças, da saudável disputa e rivalidade entre os homens. Este estado, nascido sob a égide de uma memória que impôs de forma violenta estruturas de controle e de disciplina, determinou a fragilidade e o enfraquecimento das forças criativas do homem.

A crítica nietzschiana aos modelos políticos se volta, portanto, ao resultado imediato que eles produzem: a situação de rebanho a que são reduzidos os indivíduos singulares⁴⁷⁹. Nessa direção, Nietzsche propõe um conjunto de ações afirmadoras da vida, tais como: “transvaloração de todos os valores” e a educação de “homens superiores”. Essas ações se

⁴⁷⁷ ARENDT, OT, 1989, p. 266.

⁴⁷⁸ ANSELL-PEARSON, 1997, p. 47.

⁴⁷⁹ De acordo com Giacoia Junior (2005, p. 11), “para Nietzsche, o liberalismo burguês, com suas aspirações universais à igualdade, no plano político, leva, primeiramente, à tentativa de universalização das instituições democráticas e, a partir delas, ao nivelamento e igualização da humanidade, transformada em ‘rebanho uniforme’.”

concretizam no que ele denominou como “grande política”⁴⁸⁰. Como já aludido anteriormente, o que se quer resgatar, nessa configuração da “grande política”, é o seu caráter de vitalidade, presente no encontro entre os homens, no qual restabelecem a situação agonística das relações: disputas, rivalidades, intensidade e pulsão de vida criativa. O contrário à “grande política” se traduz em burocratismo, nivelamento e a uma memória que conduz e disciplina a ação do homem que, para Nietzsche, seria a “pequena política”.

A pequena política é, para Nietzsche, própria da forma decadente da democracia, que submete o indivíduo à situação de rebanho, de passividade frente ao novo, instaurando uma forma homogênea de agir e de pensar. Uma democracia que busca um comportamento comum a todos, atuando sobre as vontades dos indivíduos e anulando as diferenças individuais, também é alvo de críticas de Arendt. Ao perder o espaço das diferenças, o indivíduo se vê destituído de sua liberdade, tolhido de sua capacidade de atuar na *pólis*. Resta a ele apenas a obediência imposta pela tradição de uma memória da submissão, do deixar-se conduzir pelos outros e pela vontade estabelecida juridicamente pela maioria. Nesse sentido, anulam-se as disputas acirradas entre os indivíduos e perde-se a riqueza do espaço agonístico⁴⁸¹, próprio da *pólis* grega. Em seu lugar, configura-se um espaço político institucionalizado e arquetizado pelas revoluções liberais⁴⁸², instaurando a passividade, a homogeneização e anulação das forças criativas próprias de cada indivíduo singular.

Tanto para Nietzsche quanto para Arendt, mesmo em perspectivas distintas, a democracia liberal reduz o indivíduo à situação própria das massas (rebanho) que, para Duarte, se caracteriza por sua “desarticulação e desinteresse pelo mundo comum e por si mesmas, isto é, a perda do ‘interesse comum’ e do ‘senso comum’, pois já não têm ‘entre si’ nada que possa relacioná-las.”⁴⁸³ A opinião dessa massa (maioria), levada em conta nos sistemas democráticos liberais, não produz um novo começo (Arendt) ou a transvaloração de todos os valores (Nietzsche). Ela simplesmente reforça a estrutura criada e sedimentada pela memória que, ao tecer uma “identidade social”, impede o confronto, a disputa e a ação que surge no *entre* os participantes da *pólis*, privilegiando a conservação, a tradição, impedindo a

⁴⁸⁰ Para Nietzsche (2012, p. 568 – FP, 25(1), *A grande política*), a grande política se configura em uma guerra que se dá “através de todos os acasos absurdos de povo, classe, raça, profissão, educação, cultura: uma guerra como que entre o levante e o declínio, entre a vontade de vida e a **busca de vingança** em relação à vida, entre retidão e pérfida mendacidade.” (Grifo do autor).

⁴⁸¹ Para Delbó (2011, p. 159), “o Estado, ao gerar o heroísmo, ao alimentar o *agon*, sustenta em cada indivíduo um amor próprio não egoísta, que ao se satisfazer, satisfaz algo além de sua própria vontade e necessidade.”

⁴⁸² As principais revoluções tratadas pelos dois filósofos em suas obras, a inglesa e a francesa, tem sua importância na elaboração do pensamento democrático liberal. A inglesa por representar o domínio econômico nas decisões do Estado. A francesa por construir o arcabouço teórico e o fundamento da matriz do Estado democrático.

⁴⁸³ DUARTE, 2002, p. 62.

criação e o surgimento de um novo começo.

Na busca de um caminho que possa romper com essa memória instituída, capaz de controlar a massa, Nietzsche e Arendt encontram soluções distintas, próprias do diálogo com seu tempo histórico. O ponto comum, como já abordado, está centrado na crítica à democracia liberal, que subjugou o indivíduo à dominação do econômico em detrimento da afirmação da vida.

A resposta encontrada por Nietzsche como saída dessa situação de rebanho/massa, própria dos princípios democráticos e nacionalistas do século XIX, difere da visão arendtiana, uma vez que para ele a transvaloração só ocorreria em uma perspectiva aristocrática, que traria de volta a disciplina, a hierarquia e instauraria novamente o espaço agonístico de uma nova *pólis*⁴⁸⁴. O filósofo de “Além do bem e do mal” é contundente em sua crítica à sociedade novecentista, principalmente no que diz respeito aos sistemas de governo (democracia, socialismo, anarquismo) que, em sua perspectiva, significava o nivelamento do homem e a anulação das diferenças próprias e singulares. Essas diferenças só podiam ser vistas e percebidas no espaço agonístico da *pólis*. O cenário, segundo Nietzsche, de decadência e enfraquecimento da vida, próprio desta anulação agonística presente em seu tempo, o leva a reafirmar que “toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem.”⁴⁸⁵

Ao se posicionar favoravelmente à formação de homens superiores, capazes de reestabelecer a ação agonística das forças, Nietzsche revitaliza o espaço da criação estética da ação agonística da política⁴⁸⁶. A justificativa dessa afirmação se encontra no processo ininterrupto que decorre da disputa derivada dessa “longa escala de hierarquias e diferenças”, pois não há como prever uma harmonia permanente entre os que mandam e os que obedecem. Neste espaço agonístico, a instauração da violência é inevitável e o domínio dos mais fortes irá prevalecer sobre os mais fracos, revigorando e alimentando o jogo de forças. Dessa forma, o homem superior resgata a memória dos heróis, como nos tempos gregos, que da saudável e

⁴⁸⁴ Ansell-Pearson (1997, p. 163), ao tratar dessa temática do aristocratismo nietzschiano, afirma ser Nietzsche inflexível em sua convicção de que “só uma sociedade aristocrática pode justificar terríveis, mas nobres sacrifícios e experiências, pois apenas essa espécie de sociedade está preparada não para a justiça ou compaixão, mas para a contínua autossuperação do homem – e da vida.”

⁴⁸⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 153 (ABM, 257, *O que é Nobre?*).

⁴⁸⁶ Para combater as práticas políticas do socialismo e do nacionalismo, Nietzsche (2010, p. 237 – HDH, 480, *Inveja e indolência em direções diversas*) reafirma o seu posicionamento em defesa dos homens superiores, ao afirmar: “Sem dúvida, se conseguirem fazer do espírito da ação em massa o espírito das classes superiores da sociedade, as hostes socialistas terão todo o direito de buscar nivelar-se também exteriormente com aquelas, uma vez que interiormente, na cabeça e no coração, já estarão niveladas. **Vivam como homens superiores.**” (Grifo nosso).

dura rivalidade entre os homens, cede espaço ao esquecimento criador⁴⁸⁷, tornando-o apto a transvalorar permanentemente todos os valores.

Nessa interpretação, o desafiante tema nietzschiano do homem superior, o aristocrata, se estabelece como uma guerra a todos os valores impostos pela tradição social que cerceia a liberdade criativa do indivíduo, ao anular as diferenças existentes entre os homens. Na forte crítica presente em “Além do bem e do mal”, Nietzsche se posiciona favoravelmente à exploração afirmando ser ela “própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da **essência** do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida.”⁴⁸⁸ A aristocracia passa a ser também uma expressão da vontade de potência, do *quantum* de forças que ela constantemente se vê impelida a criar a partir do constante conflito instaurado pelas forças. Para Benoit, “toda força está em confronto com outras forças, toda vontade de potência entra em conflito com outras vontades de potência.”⁴⁸⁹ Ao entender a proposta nietzschiana de valorização da aristocracia é perfeitamente possível tratá-la, nesta interpretação, como um jogo de forças políticas presentes no próprio confronto “com as outras vontades de potência”, estabelecendo uma forma estética e criadora de novos valores que quer sempre crescer, expandir-se de forma espontânea e, ao mesmo tempo, agressiva, no qual a crítica aos valores impostos pela modernidade possa encontrar o seu contraponto: a vida em toda a sua intensidade. Em “A gaia ciência”, Nietzsche se posiciona diante desse impulso inerente aos afirmadores da vida, que aceitam e se permitem à busca constante de mais força:

eu ainda vivo, eu ainda penso: ainda tenho que viver, pois ainda tenho que pensar [...] quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas. *Amor fati*: seja este doravante, o meu amor [...] que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, alguém que diz Sim!⁴⁹⁰

Nessa declarada opção nietzschiana pela vida está, na interpretação de Benoit, um dizer sim também ao mundo e que esta é uma decisão própria dos indivíduos singulares⁴⁹¹. Seguindo por esse caminho interpretativo, é possível retomar o ponto de encontro de Arendt

⁴⁸⁷ Na interpretação de Ansell-Pearson (1997, p. 79), os gregos vivenciavam essa dinâmica própria da ação agonística e por isso “reconheciam esse terror e absurdo, inventando a arte para experimentar a vida como fenômeno estético, em que o ser humano transcende a natureza meramente individual e obtém o vislumbre da vida como eterno vir-a-ser.”

⁴⁸⁸ NIETZSCHE, 2010, p. 155, grifo do autor (ABM, 259, *O que é nobre*).

⁴⁸⁹ BENOIT, Blaise. Meio-dia; instante da mais curta sombra. Tradução Guilherme Teixeira. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 23, p. 7-26, 2007, p. 26.

⁴⁹⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 188, grifo do autor (GC, 276, *Para o ano novo*).

⁴⁹¹ Para Benoit (op. cit., p. 22), “compete a nós aquiescer, afirmar. Édipo, que arranca os próprios olhos para não enxergar a realidade, é a própria fraqueza.”

com Nietzsche, para além do aristocratismo nietzschiano presente em sua opção crítica à modernidade. O que ambos têm em comum é a sua opção pela vida e pela renovação do mundo: o *Amor fati*⁴⁹² é, analogamente, o *Amor mundi*⁴⁹³.

Para Arendt, “a humanidade socializada é aquele estado social no qual impera somente um interesse, e o sujeito deste interesse são as classes ou a espécie humana, mas não o homem nem os homens.”⁴⁹⁴ Dessa forma, a ação se tornou previsível, calculada e engendradora para conservar a passividade do indivíduo diante dos fatos que ocorrem em seu entorno social. Não há aqui a pretensão arendtiana de se recorrer aos homens superiores para transvalorar todos os valores, como pretendia Nietzsche, mas uma constatação de que há sempre um novo começo capaz de surgir no espaço público estabelecido no *entre* os homens. Este é o vínculo fundador da ação: a sua capacidade de ser inaugural e sempre na companhia dos outros, portanto capaz de romper com os laços que aprisionam os homens. A democracia liberal, ao estabelecer um valor à sociedade do consumo, criou formas e mecanismos para reduzir a participação dos indivíduos na *pólis* transformando estes espaços em meras formas burocráticas da ação para satisfazer apenas as necessidades sociais.

Pensar a ação como um novo começo é reafirmar a possibilidade de uma constante renovação do princípio fundador da política que, no entender de Arendt, está intimamente ligado à liberdade. Na interpretação de Duarte:

A liberdade é uma capacidade humana e não uma “disposição humana interna”, isto é, uma propriedade inalienável de cada homem no singular, de modo que, de uma perspectiva política, é preciso afirmar que não é o homem que possui a liberdade, mas é a liberdade que vem a ser com o advento de **homens** capazes de agir e falar no mundo⁴⁹⁵.

Essa capacidade de “agir e falar no mundo” exige, tanto para Nietzsche quanto para Arendt, uma mudança radical na concepção e condução das coisas relacionadas ao mundo.

⁴⁹² Na interpretação de Scarlett Marton (1986, p. 223): “No *amor fati*, Nietzsche pretende descobrir a ‘fórmula da grandeza do homem’. Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*, nem lei, nem causa, nem fim: *fatum*. Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, o adversário em aliado é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer sim à vida.” (Grifo da autora).

⁴⁹³ Arendt, em suas obras, deixa clara a sua opção pelo mundo no qual os homens habitam, ao afirmar no prólogo de “A condição humana” (2005, p. 10) que “o mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos.” Para Odílio Alves Aguiar, neste prólogo está presente o posicionamento arendtiano em relação ao “cuidado com o mundo comum, o *amor mundi*, o respeito aos espaços onde os homens podem circular e se sentir amparados pela presença dos iguais e dos diferentes. As categorias que emergem nessa recuperação da política, em Arendt, são: condição humana, espaço público, liberdade, pluralidade, fundação, iniciativa, resistência, desobediência civil, participação e aparição.” (A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, p. 115-130, jan. 2011, p. 120).

⁴⁹⁴ ARENDT, CH, 2005, p. 334.

⁴⁹⁵ DUARTE, 2003b, p. 9, grifo do autor.

Ambos concordam com a falência do sistema de governo implantado no século XIX, principalmente no que se refere à anulação dos espaços de confronto nos quais os indivíduos poderiam livremente “aparecer”. Se para Nietzsche a resposta era em favor da aristocracia, para Arendt, era necessário validar a renovação do princípio democrático⁴⁹⁶, não aquele pautado pela tradição moderna, cujos resultados são sentidos em seu tempo: o vazio do poder, espaço aberto à implantação do sistema totalitário. Cabe, portanto, no pensamento de Arendt, reestabelecer o princípio fundador da democracia que possa, de fato, se configurar em um espaço aberto e plural de participação dos indivíduos. Nesse sentido, a política seria o espaço da espontaneidade⁴⁹⁷, por meio da qual fosse possível criar formas de associação menos centralizadas e burocratizadas, tal qual o era no movimento originário da *pólis* grega, onde prevaleciam a ousadia, a criatividade e as diferenças. O ato fundador, como aprofundado em sua obra “Da revolução”, é sempre inaugural, capaz de permanentemente criar um novo sentido para a política, principalmente se levar em conta que “uma instituição permanente, que desejasse ser duradoura e englobasse esse espírito e o estimulasse a novos empreendimentos, estaria sentenciando o seu próprio fracasso.”⁴⁹⁸ Não se trata, portanto, da reprodução de um ciclo social que se configura a cada ato fundador, mas de uma possibilidade de sempre estar pronto para se autocriar, movimentar-se a cada novo começo. No entender de Porcel, não existe, para Arendt,

[...] nenhuma garantia não política contra a política, somente a fundação de um mundo comum que seja espaço onde o homem aparece pode dar nascimento aos seres humanos, este espaço escapa ao controle disciplinar na medida em que não está associado a um espaço delimitado [...] e ao se libertar deste quadro disciplinar, de seu saber, de sua técnica e de seus regulamentos apoia-se a uma *práxis* que o guia tanto ética quanto politicamente, aberta ao inédito⁴⁹⁹.

Nesse encontro de Nietzsche com Arendt, pode-se resumir que ambos consideram a política como agonal – um espaço onde os indivíduos singulares se confrontam. Eles encontram no espaço público, instaurado pela tradição grega, a fundação da *pólis*, palco de

⁴⁹⁶ Arendt afirma (REV, 1990, p. 215): “o que chamamos hoje de democracia é uma forma de governo em que a minoria governa, pelo menos supostamente, no interesse da maioria.”

⁴⁹⁷ Para Porcel (2012b), como para outros comentadores, Arendt aprofundou a temática do totalitarismo para justamente denunciar qualquer forma de poder que tire do homem a sua capacidade de pensar e agir livremente em favor da *pólis* que se constitui como o espaço público das diferenças, do confronto e de valorização afirmativa da vida. Afirma Porcel (op. cit., p. 58): “para Arendt a espontaneidade não é a forma mais elementar de um *ethos*, que pressuporia um elemento de liberdade e de resistência ao poder; a espontaneidade não pode ser jamais eliminada já que não se trata somente da liberdade humana, senão por estar ligada a vida mesma no sentido da simples manutenção da vida.” (Tradução nossa).

⁴⁹⁸ ARENDT, REV, 1990, p. 186.

⁴⁹⁹ PORCEL, 2012b, p. 59, grifo do autor, tradução nossa.

uma ação ininterrupta capaz de, continuamente, se permitir renovar. Na estetização da política, configurada por Nietzsche na *grande política*, a presença aristocrática é inaugural para estabelecer, no campo da memória social, o espaço da disputa presente na organização estrutural do poder: mandar e obedecer. Na interpretação de Marton, “a cada momento, surgem necessariamente vencedores e vencidos, de sorte que as hierarquias que se estabelecem não são jamais definitivas.”⁵⁰⁰ Essa ação pode também ser entendida como ponto de partida para o contraponto arendtiano da dinâmica do jogo de poder que se instaurou desta relação entre o mandar e o obedecer, a ação da pluralidade estabelecida no *entre* os homens. Nesse espaço agonístico das diferenças é possível encontrar na dinâmica da *grande política* e na renovação democrática elementos afirmadores da vida e do mundo. O *amor fati*, entendido como a intensidade de vida que *quer sempre para frente*, no pensamento nietzschiano, impulsiona a ação criativa do homem, no qual se vê diante de si o mundo em todas as suas possibilidades, destituído do cerceamento de uma memória que lhe impõe regras e normas. Essa ação afirmativa da vida se encontra na criação de novos valores que permitem ao homem viver intensamente cada instante e o impulsionam sempre a querer mais. Por outro lado, o *amor mundi*, que para Arendt se constitui “naquilo que é criado através da ação em conjunto, o amor que dá uma durabilidade às invenções da liberdade política, como também proporciona uma realidade estável às gerações futuras.”⁵⁰¹ A crítica ao modelo de Estado, implantado a partir da política desenvolvimentista do século XIX, é presente em ambos os filósofos, no qual o projeto original da democracia é substituído pela submissão e anulação dos indivíduos, tornando-os homens da massa/rebanho.

⁵⁰⁰ MARTON, Scarlet. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Barcarolla, 2010, p. 147.

⁵⁰¹ ASSY, Bethânia. Arendt e a dignidade da aparência. In: DUARTE, André Macedo.; LOPREATO, Christina.; MAGALHÃES, Marionilde. Brepohl. **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2004a, p. 57.

4.2 Nas fronteiras da política: o jogo presente na condição humana

*A política não é um jardim-de-infância: em política, obediência e apoio são a mesma coisa*⁵⁰²

*Criar um partido da vida forte o suficiente para a grande política.*⁵⁰³

Uma vez constituído o espaço público agonístico como um dos pontos de encontro entre Nietzsche e Arendt, cabe agora ressaltar os aspectos fronteiros dessa aproximação e, conseqüentemente, seu distanciamento. Tendo como base o conceito de memória social como sendo polissêmico⁵⁰⁴, é possível acrescentar que esta é igualmente resultado de uma política que se estabelece nas relações que ocorrem no *entre* os homens. A política, entendida em sua dimensão mais ampla, não está circunscrita aos jogos de poder partidário, como simples instrumento jurídico, ou mesmo como um acordo contratual entre o indivíduo e a sociedade. A política, tanto em Nietzsche quanto em Arendt, é uma ação derivada da multiplicidade de forças presente nos indivíduos singulares que se mostram nos espaços públicos em toda a sua intensidade. A ação da política não deve ser o resultado da passividade ou da imposição normativa de uma lei que cerceie a liberdade e a criação estética própria dos indivíduos.

Por outro lado, é possível, como demonstrou Arendt em “Origens do totalitarismo”, que por conta do vazio do poder a violência instaure uma política capaz de anular essa participação ativa dos indivíduos, destituindo, em um primeiro momento, os espaços públicos do debate, confronto e encontro das diferenças singulares. Em decorrência disso, esta política acaba por aniquilar as diferenças e, conseqüentemente, a liberdade da ação criativa dos indivíduos. Para Aguiar “o poder, assim, tornou-se sinônimo de força e de violência.”⁵⁰⁵ Tanto em Nietzsche quanto em Arendt este movimento é, muitas vezes, legitimado pelo poder do Estado, quando este se utiliza dos mecanismos e instrumentos próprios da democracia. A violência, inaugural do jogo político no pensamento nietzschiano, e instrumental para Arendt, é capaz de criar uma memória organizada. Esta, por sua vez, conduz os indivíduos a um esquecimento de si e à passividade momentânea diante dos assuntos políticos, o que, para ambos, representaria a anulação da ação conflituosa, competitiva, agonística e salutar, própria dos espaços públicos. Para Arendt, o regime totalitário implementou o ardiloso procedimento

⁵⁰² ARENDT, EJ, 1999, p. 302.

⁵⁰³ NIETZSCHE, 2012, p. 569 (FP, 25(1) *A grande política*).

⁵⁰⁴ Cf. GONDAR, 2005, p. 13.

⁵⁰⁵ AGUIAR, 2011, p. 121.

que uniu a violência legitimada pelos mecanismos do poder, associando-a, como suporte de validade, à deturpada ideia de que todos participavam igualmente das ações políticas e a conformidade a que se submetiam os indivíduos por julgarem estar protegidos e seguros pelo Estado⁵⁰⁶.

Se essa violência pode ser legitimada pelo Estado, concorda-se com Duarte quando afirma que:

A legitimidade e a durabilidade das instituições políticas não dependem da formação racional e moral de uma vontade coletiva única, mas da disposição presente e contínua dos cidadãos para apoiar o poder, as leis e as instituições políticas constituídas que vinculam os cidadãos *entre si*. O consentimento às leis não depende nem de uma **submissão involuntária e cega ao passado, à tradição e à autoridade constituída, nem de um reconhecimento racional-moral** da validade do ordenamento legal vigente, mas, como nos diz Arendt, do “desejo de jogar”, isto é, de participar ativamente da comunidade política a que se pertence.⁵⁰⁷

Seguindo por esse caminho descrito por Duarte, é possível aproximar as fronteiras que separam o pensamento nietzschiano daquele formulado por Arendt, no que diz respeito ao ordenamento moral instituído pela tradição no campo da política. Todo esse percurso foi criticamente tratado por Nietzsche em suas obras, principalmente na “Genealogia da moral”, em que ele descreve o processo violento, instrumentalizado pela moral judaico-cristã, pelo qual foi o homem introduzido à ordenação social. A coletividade se constituiu num âmbito controlado por uma moralidade que nega a individualidade e gera a passividade e acomodação do animal de rebanho. Arendt, por sua vez, em “Entre o passado e o futuro”, se preocupa em separar o que é próprio do campo da religião e o que se refere à política. O percurso histórico realizado por Arendt traz à tona a trilogia política: tradição, autoridade e religião como inseparáveis do poder⁵⁰⁸. Nesse sentido, ela se aproxima da perspectiva crítica de Nietzsche ao afirmar que essa aliança criou, ao longo da história da humanidade, uma equivocada compreensão de que a autoridade se constitui a partir da moral religiosa. Para Arendt, é mais “provável que a autoridade, já que se baseia na tradição, tenha uma origem política romana, e que só foi monopolizada pela Igreja quando se tornou a herança política e espiritual do Império Romano.”⁵⁰⁹

Decorrente dessa tradição romana, ligando a moral à política, a fronteira entre os dois

⁵⁰⁶ ARENDT, OT, 1989, p. 406.

⁵⁰⁷ DUARTE, 2008a, p. 10.

⁵⁰⁸ Essa distinção já foi abordada no segundo capítulo da tese.

⁵⁰⁹ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 59.

filósofos parece novamente se estreitar quando se trata do conceito de liberdade desatrelada de uma concepção teleológica da ação virtuosa a que todos os homens estão submetidos. Na ótica de Nietzsche, a liberdade é o impulso próprio do jogo de forças, não se opondo às necessidades vitais, por isso não pode estar circunscrita a uma ordem moral, mas é eminentemente estética⁵¹⁰. De forma análoga, Arendt irá se posicionar no sentido de garantir que a liberdade esteja vinculada ao campo da ação e dê um sentido e significado à política. Para isso, era necessário valorizar o que as revoluções modernas⁵¹¹ trouxeram à tona: o restabelecimento do vínculo entre a ação e a liberdade, “bastante comum na Antiguidade grega e romana.”⁵¹² De acordo com Duarte, o pensamento arendtiano foi marcado a partir dos anos 1950 por uma declarada opção “concedida às experiências políticas grega e romana, numa atitude teórica que evidencia seu claro distanciamento em relação aos princípios fundamentais da filosofia política de inspiração cristã.”⁵¹³

Ao estabelecer esse distanciamento teórico e sua adesão às experiências políticas grega e romana, Arendt irá reforçar seu posicionamento em relação à ação engendrada a cada “novo começo”⁵¹⁴. Esse ato fundador é constante e ininterrupto, configurando-se, no campo da política, um espaço criador e renovador dos movimentos gerados com a chegada de um novo evento. Nesse sentido, há também de aproximar as fronteiras entre o pensamento estético nietzschiano com as concepções políticas de Arendt. A liberdade é a ação expressa pela necessidade que os indivíduos têm de afirmarem a vida que se manifesta no espaço público da *pólis*, no qual a força estética está presente e dá sentido à política.

Essa proximidade entre ambos os filósofos pode ser também conflituosa no que se refere à concepção política proposta pela *grande política* de Nietzsche que critica enfaticamente a democracia e propõe o retorno à aristocracia. Como já abordado, eles denunciam, em perspectivas distintas, a forma e a concepção novecentista do liberalismo econômico que reduz as possibilidades de uma ação efetiva e criadora na política. No entanto, Arendt aposta na revitalização da democracia contemporânea como instituição capaz de possibilitar a livre participação dos indivíduos. Para ela, a democracia seria efetivada nas ações livres criadas a partir da pluralidade que surge no *entre* os homens, resultado da

⁵¹⁰ Cf. BARRENECHEA, 2000, p. 15.

⁵¹¹ Arendt se reporta às revoluções francesa e norte-americana.

⁵¹² Cf. ARENDT, REV, 1990, p. 34. Nessa mesma abordagem sobre a ação atrelada à liberdade, Arendt conclui afirmando que “somente onde o *pathos* da novidade está presente e onde a novidade conecta-se à ideia de liberdade podemos falar de uma revolução.” (Ibidem, p. 34).

⁵¹³ DUARTE, 2003b, p. 8.

⁵¹⁴ Essa constatação traz consigo a dinâmica e a força que o estudo do passado representa no pensamento arendtiano. Arendt não se filia àqueles que encontraram o passado e nele permaneceram, ou ao grupo que busca recriar o passado no presente.

participação efetiva dos indivíduos no espaço público da *pólis*. Para Nietzsche, no entanto, a força e a vitalidade estão centradas no modelo aristocrático, que poderia ser restaurado por filósofos-legisladores, que ultrapassariam a fraqueza gerada pela decadência da democracia. A força, a violência, a crueldade, a dominação e a submissão dos indivíduos, nesta ótica, constituem a estrutura social própria da convivência entre os homens. Para o filósofo de “Além do bem e do mal”, “a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens”⁵¹⁵ e ela fica mais evidente nesse processo de decadência no período novecentista; por isso Nietzsche propõe a formação e educação de homens-superiores para conduzirem o processo de transvaloração de todos os valores⁵¹⁶.

Outro aspecto importante que contribui para estabelecer com clareza a distinção da concepção política de ambos os filósofos, se refere ao critério de legitimidade conferido por Arendt à ação dos indivíduos presentes no espaço público. A legitimação do poder é para Arendt uma condição que sustenta a organização social, na qual os indivíduos podem livremente atuar, pois “o assentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, de que os homens, querendo realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo.”⁵¹⁷ Na perspectiva nietzschiana, ao contrário, “o critério de legitimidade não está dado por uma convenção, um pacto ou um critério de justiça. É a própria vida que impõe relações de dominação, de hierarquia.”⁵¹⁸ Vale ressaltar que Arendt não descarta a questão da hierarquia presente nas relações entre os homens, porém esta é sempre legitimada por uma autoridade que se constitui não pela força da violência, mas pelo consentimento dos participantes da *pólis*.

Em resumo, pode-se, a partir dessas constatações, demarcar essas diferenças e reforçar que o posicionamento de ambos os filósofos responde a demanda própria de seu tempo histórico. No entanto, como já abordado, as suas críticas encontram um alvo comum presente no período novecentista e com repercussões no século XX: a decadência dos valores democráticos, a submissão do homem ao domínio do econômico, o esvaziamento do poder, a legitimidade da ação e da liberdade e a restauração do espaço público da *pólis*. Essas questões, próprias do campo social da política, reforçam o posicionamento estético presente

⁵¹⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 85 (ABM, 199, *Contribuição à história natural da moral*).

⁵¹⁶ Conforme a interpretação de Ansell-Pearson (1997, p. 167), “para Nietzsche, a capacidade de construir um novo futuro depende de uma aptidão para ver uma continuidade fundamental com as forças do passado na forma de tradições.” Na interpretação feita por Viesenteiner (2006, p.141) sobre a *grande política*, ele afirma que “preparar as condições para os legisladores do futuro é operar também uma espécie de reorientação de cultivo da humanidade, impulsionar radicalmente o homem e forçá-lo à tomada de uma séria decisão.”

⁵¹⁷ ARENDT, VE, 2010, p. 469.

⁵¹⁸ BARRENECHEA, Miguel Angel de. Transvaloração de todos os valores e nova era trágica na perspectiva de Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, p. 91-115, jan./jun. 2012, p. 105.

no jogo de forças que se configura na ação exercida pelo esquecimento.

4.2.1 O espaço político/social do esquecimento

Se me recuso a lembrar, estou realmente pronta a fazer qualquer coisa – do mesmo modo como a minha coragem seria absolutamente temerária se a dor, por exemplo, fosse uma experiência imediatamente esquecida.⁵¹⁹

O esquecimento é um tema recorrente nos escritos de Nietzsche e Arendt, como já tratado nos capítulos anteriores desta tese. A teoria defendida é que para Nietzsche, o esquecimento tem a mesma função que o não esquecimento para Arendt, qual seja: exercer uma força entre a memória e a lembrança, capaz de gerar uma ação criadora e efetiva sobre a *pólis*. O esquecimento, de acordo com Nietzsche, conduz livremente a “alma do artista”, fortalecendo um movimento estético capaz de afirmar a vida em toda a sua intensidade, por isso a necessidade de denunciar o excesso de memória responsável por instituir uma moral própria aos homens de rebanho. Para Arendt, por conta de sua preocupação política, o não-esquecimento é uma força capaz de revigorar a ação, tornando possível um desmantelamento produzido por uma memória organizada que impele o homem ao esquecimento. Os movimentos políticos instaurados no mundo contemporâneo, em sua maior parte, continuam a utilizar desse forte mecanismo de poder que aglutina autoridade, vigor e tradição⁵²⁰. Nesse sentido, esquecimento e não esquecimento não são antagônicos, mas forças que, analisadas em suas perspectivas distintas, atuam sobre os homens e os impulsionam a buscar uma efetiva ação na *pólis*, na qual a manifestação política se torna efetivamente estética.

Desta forma, pode-se deduzir que qualquer ação política é estética⁵²¹, pois uma vez anulado o espaço de criação, perde-se a liberdade e, conseqüentemente, todo o sentido da política. Esse espaço configura-se agonístico na medida em que permite a livre instauração do

⁵¹⁹ ARENDT, RJ, 2004, p. 159.

⁵²⁰ A tradição tem um sentido mais amplo que pode ou não ser atribuída ao caráter religioso, instituição que tem como base de sustentação de seus argumentos, a fé na promessa. É preciso associá-la ao fato de que, na sociedade moderna e contemporânea, a tradição está ligada também à capacidade que o indivíduo tem de estabelecer uma relação direta com o progresso e com o mundo do trabalho que irá lhe garantir acesso à cidadania, a que se chamou de dignidade do homem.

⁵²¹ É importante ressaltar que Arendt não adere à estetização da política por considerar uma possibilidade de ser entendida como um retorno ao romantismo e enfraquecer o sentido da ação política. No entender de Karin Fry, “a arte pode ajudar a ação, porque poetas e artistas preservam as histórias das ações para imortalizarem os atos, mas o processo artístico em si não é ação para Arendt.” (The role of aesthetics in the politics of Hannah Arendt. **Philosophy Today**, ProQuest Research Library, v. 45, 2001, p. 45). O que se quer aqui apropriar é o sentido estético da criação que possibilite estabelecer uma ruptura capaz de inaugurar um novo começo, ou seja, a apropriação arendtiana do “novo começo”.

jogo de forças das diferenças. A ação estética e a política surgem no encontro com esse dinâmico e ininterrupto movimento que ocorre no interior desta *pólis*. A passividade do animal de rebanho – como afirma Nietzsche em seus escritos –, comparada ao homem da massa, na ótica arendtiana, se traduz pelo enfraquecimento intencional organizado sob a égide do estado no qual se submetem os indivíduos, fazendo-os crer estarem protegidos. Esse sentimento de pertença a um Estado protetor tira dos indivíduos a sua espontaneidade⁵²², colocando-os à margem do espaço agonístico das diferenças, anulando seu discurso, criação e sua ação. O (não) esquecimento, por transitar livremente entre a memória e a lembrança, se torna uma força capaz de reestabelecer o espaço estético da política como um movimento necessário à criação de novos valores.

O jovem Nietzsche de o “Nascimento da tragédia” abordou essa força estética do esquecimento, própria da vontade de potência, como um impulso criador capaz de tornar o indivíduo, ao mesmo tempo, um “poeta, ator e espectador”⁵²³, pois assim sendo, ele é o que produz, atua e observa, portanto, um homem de ação que, segundo Arendt, necessita do espaço público para aparecer, dialogar, confrontar e se posicionar frente às coisas do mundo. Por isso mesmo, para a filósofa de “Origens do totalitarismo”, toda vez que se elimina esse espaço agonístico das forças, anula-se a política e, com ela, instaura-se a violência, a dominação e o terror. O (não) esquecimento criador de novos valores, novas perspectivas de mundo, se vê fixado ao passado, às lembranças que o prendem a uma memória que elimina a resistência e instaura a dominação. Esse excesso ou imposição de memória produz indivíduos amorfos, apolíticos e submissos às vontades de um determinado grupo. Se para Nietzsche essa memória abafa a ação criativa presente no indivíduo, para Arendt ela instaura o “domínio total”⁵²⁴, ou seja, a aniquilação da singularidade humana. De acordo com a filósofa:

O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada⁵²⁵.

Essa insensatez tira o indivíduo de sua condição de participar ativamente do espaço

⁵²² Para Arendt (OT, 1989, p. 506), ao se destruir a individualidade, destrói-se a “espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos.”

⁵²³ NIETZSCHE, 2007, p. 45 (NT, 5).

⁵²⁴ Arendt (op. cit., p. 12) tematiza esse conceito como sendo próprio dos sistemas totalitários. De acordo com a filósofa: “A tentativa totalitária da conquista global e do domínio total constituiu a resposta destrutiva encontrada para todos os impasses. Mas a vitória totalitária pode coincidir com a destruição da humanidade, pois, onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem. Assim, de nada serve ignorar as forças destrutivas de nosso século.”

⁵²⁵ Ibidem, p. 508.

político da *pólis* e o reduz a mera peça de engrenagem. Há, portanto, uma situação instaurada no bojo dessa questão política que, para Arendt, se apresenta como um evento não previsto no curso da história: o totalitarismo. Essa “exploração praticada sem lucro” representa a tentativa de tirar do homem a sua espontaneidade, a capacidade criativa de inaugurar “um novo começo”⁵²⁶ e gerar uma “outra natureza”: a dos homens supérfluos e descartáveis que, para Nietzsche, poderiam ser denominados *animal de rebanho*. Todo esse processo implementado, principalmente durante a ascensão dos regimes totalitários, representou para Arendt a banalização da política e a construção de um ideário de governo baseado nos princípios de legitimação das ações do poder no espaço público. Na visão arendtiana, esse estado totalitário instaura uma política instrumentalizada pelos próprios mecanismos de legitimação do poder, pois “na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento.”⁵²⁷ Nesse processo de legitimação, o uso da violência se torna uma ferramenta capaz de criar uma “outra memória”, uma espécie de “segunda natureza” que força a um esquecimento de si e da historicidade do indivíduo singular. Essa perda de sua historicidade significa, igualmente, a manipulação das vontades e submissão do indivíduo aos mais fortes. Ratifica-se, nesse caso, o posicionamento de Nietzsche com relação à situação a qual toda sociedade está submetida à alternância entre o mandar e o obedecer.

O (não) esquecimento da política, como fruto desse processo de manipulação dos indivíduos, encontra-se instrumentalizado pelo uso das técnicas e do discurso de convencimento da massa, quer pela propaganda ou pela ideologia das promessas⁵²⁸, que tendem a ser aplicadas sempre que os homens se encontram em situação de risco: miséria, pobreza, fome... Os espaços vazios de poder encontram na figura do líder a ascensão necessária para prometer. De acordo com Nietzsche, em “Genealogia da moral”, “criar um animal que pode “fazer promessa” – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?”⁵²⁹ Esta capacidade de fazer promessa, segundo Arendt, é sempre a possibilidade de criar um novo evento que está sujeito, por vezes, a ser um instrumento da dominação de um sistema de poder sobre as massas.

Retoma-se, por isso, a defesa de que há um processo de banalização da política instaurada sob a égide dos mecanismos de violência que se encontram presentes para Arendt

⁵²⁶ Para Arendt (OT, 1989, p. 510), “nenhuma ideologia que vise à explicação de todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu.”

⁵²⁷ Ibidem, p. 515.

⁵²⁸ Lembrando que para Arendt, conforme já tratado nesta tese, a ideologia não é outra coisa senão a lógica das ideias. Cf. ARENDT (op. cit., p. 526).

⁵²⁹ NIETZSCHE, 2007, p. 47, grifo do autor (GM, II, p.1).

quando “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição.”⁵³⁰ Esse novo evento, o totalitarismo, legalizou a violência e o esquecimento da política, dando lugar ao conformismo, ao assistencialismo e à dependência dos indivíduos ao mando e à obediência instaurados pelo terror. Essa capacidade de “fazer promessa”, neste contexto, só é possível se vinculada à memória capaz de conduzir a lembranças efetivadas por atos de violência ou pela intensidade do líder que se produz toda vez que o espaço do poder estiver vazio. O estado permanente de violência, instaurado por esse jogo de forças, protege o indivíduo contra si mesmo e contra os outros, relegando-o à situação de conformismo e obrigando-o a esquecer de seus impulsos criativos de rompimento com todos esses instrumentos que o manipulam sob o disfarce da legalidade jurídica. Os impulsos naturais do homem, que tanto Nietzsche quanto Arendt valorizam, são cerceados por normas e regras que o impedem de criar e recriar valores.

É importante ressaltar que o estudo dos movimentos políticos, sob a égide do pensamento desses dois filósofos, tem nuances distintas e perspectivas de solução apontadas a outras direções. Como já abordado, a proposta de Arendt ao refletir sobre o passado, foi tentar encontrar nele o pensamento fundador que pudesse revalorizar a democracia, como forma de estabelecer a novidade que surge a cada novo nascimento. É um movimento que se processa e se renova continuamente. Para ela, as gerações futuras não podem esquecer o seu passado, sob pena de perderem-se a si mesmas e correndo o risco de novamente se instaurar o vazio do poder, palco e cenário para a volta de um totalitarismo mais forte e cruel. Ao conhecer o seu passado e/ou dele fazer parte, o homem pode encontrar na arte uma possibilidade concreta para manifestar e deixar registrados sua indignação e seu sofrimento. Na perspectiva nietzschiana, esse caminho é mais propício à chegada do homem superior, àquele que irá transvalorar os valores e revigorar o valor estético e criador do ser humano. Para Nietzsche:

O dizer sim à própria vida, incluindo aí os problemas mais estranhos e mais duros, a vontade de vida no sacrifício de seus tipos mais elevados, nutrindo-se de sua própria inescotabilidade – foi isso que denominei dionisíaco, foi isso que entendi como a ponte propriamente dita para uma psicologia do poeta trágico.⁵³¹

Essa dimensão afirmadora da vida pode ser entendida como uma ação política que valoriza a dimensão estética e, ao mesmo tempo, estabelece uma dinâmica própria da vontade de potência, capaz de produzir novos tempos, valores e, conseqüentemente, mais força. Para

⁵³⁰ ARENDT, OT, 1989, p. 13.

⁵³¹ NIETZSCHE, 2012, p. 561, grifo nosso (FP, *Ecce Homo*, 9).

além das questões que envolvem os desdobramentos desse contínuo jogo de forças, que poderiam parecer distintos e contraditórios, para esses filósofos, o ponto comum de suas críticas está centrado no avanço da técnica industrial e cultural que privilegiou o econômico em detrimento da criatividade própria do homem.

Em resumo, pode-se constatar que o ponto comum entre ambos os filósofos concentra-se na crítica à modernidade, principalmente no que diz respeito ao jogo político presente nos processos nacionalistas e imperialistas da Europa novecentista. A repercussão desses movimentos se fez sentir no século XX, quando se constatou, conforme a visão arendtiana, um vazio de poder, palco para o aparecimento de um novo evento político: o totalitarismo. O caminho que ambos os filósofos encontram para questionar esse cenário, próprio de cada contexto histórico, foi a ação exercida no jogo de forças do esquecimento e a necessidade da instauração do espaço público da *pólis*, tendo como modelo o *agon* grego. Nessa perspectiva, Nietzsche e Arendt encontram respostas distintas e singulares às questões políticas de seus tempos.

O esquecimento, proposto por Nietzsche, é essa possibilidade capaz de romper com o conformismo político por meio de um caminho estético e questionador da situação moderna – preocupações próprias do século XIX. Na perspectiva nietzschiana, a reinstauração aristocrática se explica no contexto de sua concepção de *grande política* que, mesmo não concluída, pode ser interpretada como uma síntese à sua repudia à moral inibidora do esquecimento e, portanto, à criação estética própria do indivíduo singular. Para se alcançar tal intento, é necessário apostar na formação e educação dos homens superiores, únicos capazes de estabelecer uma ordem hierárquica capaz de realizar a “autossuperação do homem”⁵³².

Por estar vivenciando a implantação do totalitarismo na Europa do século XX, Arendt percebe a instauração, na política, do não-esquecimento, como instrumento de anulação da liberdade e dos espaços públicos da ação. Anulada a liberdade, a política não tem mais sentido. Na tentativa de restaurar uma democracia, que permita a ação efetiva na sociedade, Arendt foi buscar na *pólis* grega, a ação fundadora da democracia, como possibilidade de resgate do sentido da política na sociedade contemporânea. Para a filósofa, o homem da massa é resultado efetivo da memória organizada para impor o esquecimento que retira do indivíduo a sua condição de pluralidade e o destitui da capacidade de uma ação que renove a sociedade.

⁵³² NIETZSCHE, 2010, p. 153 (ABM, 257. *O que é o nobre*). Pode-se também encontrar em outros de seus escritos, como “A gaia ciência”, “Assim falou Zarathustra”, “Genealogia da moral” e “Fragmentos póstumos”.

4.2.2 O novo agôn da memória social: os novos campos de violência e o sentido da política

*Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela outra longa rua que leva para a frente – é outra eternidade. [...] mas o nome do portal está escrito no alto: “momento”.*⁵³³

*Promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível.*⁵³⁴

A história é marcada por uma série de movimentos derivados da violência, que visa o domínio, o poder e a sobrevivência. Essa ordem estabelecida não é aleatória e nem tem a pretensão de ser hierarquizada. No entanto, ela se constitui como uma forma eficiente de manifestação e instauração do poder. Sempre que a vida corre um risco, cabe uma ação imediata da proteção do Estado. A ideia de um Estado protetor e juridicamente constituído é inerente a todo processo democrático que sustente e regulamente as ações dos indivíduos em uma sociedade.

A afirmação de que se é livre e igual perante a lei parece permear a maioria das constituições dos países democráticos. Esses princípios fundamentais regulam e harmonizam a conflituosa relação entre os homens. A legitimação dessa prática se tornou comum para justificar todos os atos de governo, quer sejam eles justos ou violentos. A própria ação violenta fundadora do Estado teve como pressuposto garantir a convivência entre os homens. A criação de um espaço público agonístico, por exemplo, era explicada como o lugar onde todos os participantes da *pólis*, independentemente de suas posições pessoais, poderiam livremente discursar. Mesmo os que dela não poderiam participar (mulheres, crianças, escravos e estrangeiros) – caso da *pólis* grega – eram justificados porque tinham os afazeres domésticos, o trabalho e outras preocupações que os impediam de estar livres para pensar e tomar decisões referentes às “coisas públicas”. A sociedade ocidental aprendeu, pela memória dessas ações, que este seria o comportamento adequado a uma boa vida na *pólis*, onde a virtude deveria ser enaltecida e o vício condenado. O bom e virtuoso homem grego era aquele que praticava ações justas, ou seja, estava em harmonia com a *pólis*. Este é o lugar comum de toda a justificativa que pretende explicar o estatuto do Estado democrático ocidental.

Nietzsche e Arendt tomaram como ponto de partida para alavancar suas interpretações sobre a crise instaurada na modernidade, o resgate da memória clássica da *pólis*

⁵³³ NIETZSCHE, 2008, p. 193 (AFZ, *A visão do enigma*).

⁵³⁴ ARENDT, CR, 2004, p. 82.

grega. Eles entendem as ações e práticas políticas, não como um resgate ao mito do herói, como queria a história monumental, e tampouco como a tentativa de um retorno ao passado para lá se fixar, mas para descobrir a herança perdida⁵³⁵ que pudesse afirmar a vida e instigar os indivíduos para o embate, o debate e para momentos de consenso. Trata-se do próprio jogo de forças que intensifica e quer, no presente, mais vida.

Nesse percurso conflituoso das forças, a memória das inúmeras ações repetidas entre os homens configurou um estado de permanência e conservação de modelos de comportamentos comuns e previsíveis da sociedade. A lógica desse sistema encontra seu fundamento em padrões sociais estabelecidos, como apaziguadores e normativos das ações no *entre* os homens. Para Nietzsche e Arendt, o resultado desse processo gera a passividade própria do animal de rebanho e do homem da massa que, fragilizados, não conseguem criar, ultrapassar e inaugurar o ato fundador de um novo começo. A solução para ambos, em perspectivas distintas, é a estetização da política, como a maneira capaz de transvalorar valores e revitalizar a pluralidade presente no espaço das diferenças que surgem na ação agonística estabelecida no *entre* os homens. A ação passa a ser o resultado do processo ininterrupto próprio do espaço público agonístico, no qual é possível surgirem diferenças de opiniões, conceitos e normas que inibem a liberdade do homem de se posicionar frente ao mundo que o circunda.

A história chama a atenção para esse movimento sempre que as estruturas estabelecidas e padronizadas na sociedade são questionadas pela ação do *entre* os homens. Sem o exercício da liberdade, próprio do espaço público e agonístico da *pólis*, a política perde o sentido para Arendt e a ação estética criadora da “alma do artista” é aprisionada pelo excesso de memória, já assinalado por Nietzsche em “Genealogia da moral”. Para superar essa tendência ao nivelamento das ações, própria da tradição moral que quer anular as diferenças, se torna necessário entender esta dinâmica própria do jogo de forças que age na vida em sociedade, que busca, constantemente, afirmar a intensidade da vida. De acordo com Nietzsche, a resposta estaria em aceitar o fato que “o poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: *o pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza.”⁵³⁶

⁵³⁵ Arendt (EPF, 2005, p. 28) faz menção a René Car, quando este afirma: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.” Nietzsche (2009, p. 81 – GM, I, 34) afirma: “Talvez o passado esteja ainda essencialmente por descobrir! Tantas forças retroativas são ainda necessárias!”

⁵³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004, p. 31, grifo do autor (EH, 7. *Porque sou tão sábio*).

Entender essa relação da necessidade de “resistência” como própria da situação do indivíduo em sua vida *entre* os homens é aceitar o fato de que, em se tratando especificamente da ação política, é preciso restabelecer o espaço público da disputa e da ação que surge desse *pathos agressivo*. Ao trazer à memória a violência utilizada pelos sistemas totalitários, Arendt busca compreender a lógica instrumental do jogo político que se instaurou no mundo, cujo fim era a anulação completa da singularidade humana. Arendt tira essa conclusão do julgamento de Eichmann, quando reflete criticamente sobre os depoimentos e atitudes do comandante nazista, ao condenar sua obediência cega às ordens do Estado e a sua certeza de que não haveria nenhuma valoração humana em seus atos, assim como sua chocante afirmação de que se tivesse que repetir as suas aberrantes atitudes durante a guerra, o faria quantas vezes fossem necessárias. Para Arendt, essa é uma situação na qual os homens, quando submetidos à execução de atos violentos ou mesmo rotineiros, atuam sem se darem conta da própria ação praticada, ou por autoengano, ou distância da realidade, que inibe as consciências, ou a avaliação ética da própria conduta:

Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem: essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém. Mas foi uma lição, não uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre ele.⁵³⁷

O resultado de toda ação violenta, aliada às imposições dos governantes, é instaurar uma padronização do comportamento social nos indivíduos, que só se efetiva quando estes perdem sua singularidade e carecem de avaliação e compreensão dos seus atos, operando brutal e maquinaamente. As críticas a esta instrumentalização da política estão presentes nos escritos de Nietzsche e Arendt, o que justifica a necessidade de buscar a inspiração no *agon* grego, principalmente na instauração do espaço público. Para ambos, não se trata da homogeneização da ação, mas do confronto salutar da política, na qual as diferenças são acolhidas à mesa com a intenção de somar forças e valorar as ações decorrentes desse constante movimento agonístico⁵³⁸. Hatab sustenta que, para Nietzsche, o processo agonístico mantém um constante jogo de forças, no qual surgiriam os homens superiores, aqueles de

⁵³⁷ ARENDT, EJ, 1999, p. 311.

⁵³⁸ Na interpretação de Schrift (1999, p. 14, grifo do autor), “uma vitória absoluta no interior do **agon** marcaria assim a morte do **agon** e Nietzsche admitia que a fim de preservar a liberdade da dominação, deve-se estar comprometido a manter a instituição do **agon** como um espaço público para a competição aberta.”

espírito elevado e aptos à ação mais contundente e afirmativa da vida⁵³⁹. Essa posição agonística remete a um estilo político de conceber a riqueza das relações que ocorrem no *entre* os homens. No entanto, é preciso “aprender a *ver*, aprender a *pensar*, aprender a *falar* e *escrever*: objetivo nos três casos, é uma cultura nobre.”⁵⁴⁰ Essas “três tarefas” descritas e atribuídas por Nietzsche aos educadores, se constituem em um caminho interpretativo para analisar a política como uma ação estética e, ao mesmo tempo, como um jogo de forças no qual a violência, liberdade, esquecimento e não esquecimento se encontram presentes no espaço público agonístico.

O viés interpretativo que o espaço agonístico provoca numa visão arendtiana, é a busca pelo homem de ação, agindo de forma livre no mundo. O mundo, como já afirmara Arendt, é um universo plural constituído por indivíduos plurais e, por isso mesmo, movido por suas vontades e impulsos. A sociedade novecentista reduziu o homem a uma necessidade econômica, ou seja, a uma peça de um jogo que tende à homogeneização e previsibilidade de suas ações. Nessa ação orquestrada sob a égide do progresso e do desenvolvimento, o homem foi destituído de sua capacidade de inaugurar um novo evento e reduziu a pluralidade à uniformidade da sociedade de massa⁵⁴¹.

A tarefa inicial, portanto, é resgatar a capacidade de ver a realidade e dela exaurir toda a sua vitalidade. Isso exige aprender a pensar, como uma atividade da vida contemplativa que impulsiona o homem a uma efetiva participação na *pólis*, onde o discurso se torna ação e esta o conduz à liberdade, sentido de toda política. O homem, ao assumir uma postura proativa perante qualquer tentativa de manipulação das vontades e de qualquer tendência à anulação do espaço agonístico, renova constantemente o seu papel político de sempre iniciar um “novo começo”. Para Nietzsche, a vontade de potência é constituída de um permanente jogo de forças e, portanto, sempre em busca de mais força, na qual a vida não se reduz a uma mera satisfação das necessidades vitais, mas um movimento ininterrupto de impulsos, uma luta e confronto por “mais vida”, pela permanente autossuperação de si mesmo. Nessa direção, a crítica nietzschiana ao modelo democrático instaurado no século XIX questiona

⁵³⁹ Cf. HATAB, Lawrence J. **A Nietzsche defense of democracy: an experiment in postmodern politics**. Illinois: Open court Publishing Company, 1995. Essa ideia também está presente em F. C. Mattos, quando afirma: “tal admiração pode ser explicada pelo estímulo à competição e à dureza de condições que nelas vigoravam, possibilitando não apenas o nascimento e a sobrevivência, mas sobretudo o **fortalecimento** de ‘espécies’ ou ‘tipos’ absolutamente singulares.” (Perspectivismo e democracia: uma breve reflexão sobre a política a partir do “espírito livre” nietzschiano. **Cadernos de Filosofia Alemã**, p. 79-88, jul./dez. 2008, p. 80, grifo do autor).

⁵⁴⁰ NIETZSCHE, 2008, p. 60, grifo do autor (CI, VIII, 6, *O que falta aos alemães*).

⁵⁴¹ Concorde-se aqui com a interpretação feita por Delbó (2009), ao aproximar a sociedade de massa com a visão de Nietzsche sobre o último homem, reforçando a ideia de que a concepção aristocrática e o espírito agonístico são comuns a ambos.

severamente a tendência a reduzir a vida a uma mera conquista econômica: esse questionamento é realizado por Arendt em “A condição humana”, quando descreve o *animal laborans* como um escravo da modernidade⁵⁴².

Embora a abordagem política feita por Nietzsche seja distinta da perspectiva de Arendt, ambos encontram na cultura uma resposta para a mundanização do mundo moderno, voltado a valores e ações meramente econômicos. A cultura, entendida por Nietzsche como uma visão perspectiva, tem a capacidade de reafirmação e superação da vida, própria da “alma do artista” e, portanto, sempre pronta a transvalorar todos os valores. A cultura verdadeira é mobilizada por uma “vontade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo.”⁵⁴³ A capacidade criativa, própria dos homens de ação é, para Arendt, a expressão mais própria da política que consiste na sua inserção definitiva no mundo. A cultura é, portanto, a capacidade de inserção do olhar do homem sobre o mundo e de superação das coisas que o prendem à passividade e satisfação momentânea das coisas. A ação expressa no ininterrupto movimento da vida acaba por instituir um agir político centrado “na natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.”⁵⁴⁴

Se a ação política, no sentido arendtiano, pode ser considerada por Nietzsche como um aspecto ilusório, como afirma Nabais⁵⁴⁵, é analogamente conferido ao mundo grego, principalmente em “A disputa de Homero”, como sendo parte das competições nas quais se destacariam os “homens superiores”. O conhecido herói grego entra em cena como o singular homem capaz de expandir o domínio de uma cidade sobre a outra. Arendt admite a possibilidade do surgimento de homens notáveis, ao afirmar que:

[...] a diferença entre o animal e o homem aplica-se à própria espécie humana: só os melhores que constantemente provam serem melhores preferem a “fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais.⁵⁴⁶

⁵⁴² Para explicar essa analogia é necessário entender a “trilogia arendtiana” (labor, trabalho e ação). O *animal laborans* estaria voltado única e exclusivamente a satisfação de suas necessidades vitais. (ARENDR, CH, 2005, p. 16).

⁵⁴³ NIETZSCHE, 2003, p. 35 (II Co.Int.).

⁵⁴⁴ ARENDT, op. cit., p. 17.

⁵⁴⁵ Conforme a interpretação de Nuno Nabais, “Em o *Nascimento da tragédia*, o êxtase dionisíaco, via de acesso, para lá das formas do tempo, à essência eterna do Mundo, conduz a essa negação do horizonte prático da existência humana, porque supõe o horizonte do tempo – determinação exclusiva dos fenômenos – a ação surge como metafisicamente infundada. Ela só pode ser justificada como aparência. É nesse sentido que Apolo, deus da aparência, é apresentado igualmente como ‘divindade ética’. Apenas a crença na realidade do espaço e do tempo é que induz o homem à ação.” (**Metafísica do trágico**. Lisboa: Relógio d’Água, 1997, p. 139).

⁵⁴⁶ ARENDT, op. cit., p. 28.

Ao aceitar o argumento de que há homens propensos a tornar-se os “melhores”, Arendt aproxima-se do conceito nietzschiano de “homens superiores”, sustentando que estes precisariam ser educados a “ver, pensar, escrever e falar” a partir de sua presença no mundo. O *amor mundi*, presente nos escritos arendtianos, pode ser entendido como a capacidade humana de ultrapassar os limites circunscritos e abranger toda realidade na qual o homem se torna presente. Para esclarecer a questão do agonismo instaurado pela ação, pode-se recorrer ao portal do *enigma*⁵⁴⁷, descrito por Nietzsche em “Assim falou Zaratustra”. Nessa imagem nietzschiana, as lutas da vida humana transcorrem na lacuna entre o passado e o futuro, ou seja, no presente. Este é “o momento” da fronteira entre dois campos antagônicos, o passado e o futuro⁵⁴⁸, que para Arendt é possível, no tempo conflituoso do presente, ao anunciar a “promessa” que tornará possível à previsibilidade da ação no futuro “até onde é humanamente possível”. Essa situação sempre aberta ao imprevisto, à desmedida e irrupção do novo é, no entender de ambos, a possibilidade concreta de abrir e resgatar o espaço agonístico de um confronto salutar entre as diferenças.

Ao abrir o portal da história, é possível perceber as inúmeras ações políticas que inauguraram um fato novo, possibilitando, na maior parte desses eventos o uso da violência, da crueldade e do terror como instauradores, tanto de movimentos democráticos como autoritários. As contradições presentes na história mostram o como é possível construir, mesmo no campo da memória social, o jogo do poder, da autoridade e da tradição. A conhecida dinâmica do mandar e obedecer se tornou próxima da ideia de domínio, instaurado pelo jogo de poder.

Acionado o mecanismo do “domínio total”, descrito por Arendt em “Origens do Totalitarismo”, é necessário uma ação contínua e irrepitível capaz de ratificar o poder de uns sobre os outros, impondo um excesso de memória que garanta o esquecimento e a perda de si. O totalitarismo, conforme já descrito nesta tese, se configura como uma possibilidade de entender, na perspectiva nietzschiana, a elaboração estratégica próprio do jogo de poder, cujo processo se concretiza na imposição de uma memória que anula o indivíduo e o impede de agir e, conseqüentemente, de criar.

A interpretação da realidade social – por vezes polêmica – de Arendt frisa que as ações políticas alcançadas por meio da violência, principalmente aquelas cometidas em um

⁵⁴⁷ A epígrafe dessas citações encontra-se no início deste item da tese.

⁵⁴⁸ De acordo com Arendt (VE, 2010, p. 227), “o homem vive nesse intervalo, e o que ele chama de ‘presente’ é uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, que o impulsiona com a esperança, e contra o medo do futuro (cuja única certeza é a morte), que o empurra para trás, para a ‘serenidade do passado’, com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza.”

campo de concentração, não podem ser esquecidas pelos homens da história⁵⁴⁹. O risco se torna previsível quando se banaliza a função da política, utilizando-se do esquecimento do passado como forma de destruição da lembrança que, no entender da filósofa, pode significar a própria destruição:

Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação antissocial e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum.⁵⁵⁰

Os mecanismos mais comuns utilizados para impedir as lembranças do passado empregam a introdução da propaganda como instrumentos de imposição de normas de comportamento capazes de impor uma convivência conivente com o modelo implantado pelos sistemas totalitários. Tanto para Nietzsche quanto para Arendt, esses instrumentos podem gerar uma apatia e passividade e, em se tratando de uma sociedade liberal, destinam o homem à submissão ao mercado. A força da propaganda, tematizada por Arendt na última parte de sua obra “Origens do totalitarismo”, mostra a aproximação da ideologia com o terror. Para ela, na maioria das vezes, a ação humana está ligada à força propagandista que “serve também para libertar o pensamento da experiência e da realidade; procura sempre injetar um significado secreto em cada evento público tangível e farejar intenções secretas atrás de cada ato político público.”⁵⁵¹ Dessa forma, um dos resultados mais efetivos da propaganda é tirar a capacidade do indivíduo de ação, portanto, deturpando o sentido da política, na concepção arendtiana. Ao tornar os indivíduos supérfluos, as propagandas cumprem o seu papel de impor o esquecimento da violência que foi padecido pelos indivíduos submetidos por um sistema político totalitário.

Por isso, uma das formas mais eficazes para o controle e a submissão dos indivíduos e o cerceamento de suas liberdades é a sua instrumentalização pelas ações do Estado, como forma de garantir a estabilidade desses governos autocráticos e impedir a criação de novas formas societárias e de novos valores. O esquecimento da política, para Arendt, pode ser instrumentalizado pelo uso indiscriminado da burocracia que uniformiza a ação dos

⁵⁴⁹ Para Odílio Alves Aguiar, “a ambição de controle, domínio e manipulação podem estar respaldadas pelas nossas atuais instituições na medida em que os homens deixam de ter e querer um lugar na política. Sem esse espaço, facilmente tornam-se controláveis, previsíveis e supérfluos, sem utilidade e espontaneidade. O ideal da funcionalização e automatização da vida exhibe como insignificante o contato entre os homens como seres humanos e torna-os meras funções sociais, coisas. Esse é o sentido essencial dos campos de concentração.” (A política na sociedade do conhecimento. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 11-24, jan. 2007, p. 17).

⁵⁵⁰ ARENDT, OT, 1989, p. 531.

⁵⁵¹ Ibidem, p. 523.

indivíduos. Essa complexa organização burocrática é legitimada pelo poder, como garantia e controle sobre a sociedade. Tal prática acaba por sedimentar uma forma estagnada e inquebrantável das relações de poder. É possível prever, mesmo na ótica de Nietzsche, que tal processo é igualmente passível de ser incutido no adestramento dos homens de rebanho – submetidos a um processo de memorização das práticas de submissão que os inibem à ação e à criação. Os homens de rebanho são assim, preparados não para atuar na sociedade, mas no mercado de trabalho, através de uma educação rápida e uniformizada, mantendo, dessa forma, a máquina burocrática funcionando acertadamente para este fim⁵⁵².

As ações sociais decorrentes desse processo de mecanização e instrumentalização do saber, tanto em Nietzsche quanto em Arendt, despontam para um caminho discursivo do poder no qual a violência natural ou instrumental se configura como domínio de um ditador sobre os homens tolhidos de sua liberdade. O resultado, registrado constantemente na história do ocidente, tende a demonstrar o quanto necessário se faz o restabelecimento de um espaço público capaz de reinaugurar a ação agonística. Isso não se remete a uma cópia ao modelo grego, mas propõe-se um campo aberto a inúmeras possibilidades para o enfrentamento e o discurso das ideias, num movimento sempre pronto para se renovar e criar novas perspectivas de ação. Só assim a política assume o seu papel e recupera o seu sentido, na dimensão da liberdade e na expressão criativa presente na “alma do artista”. Trata-se, segundo Nietzsche, de ultrapassar os valores e afirmar o jogo constante da vontade de potência que quer sempre mais força, capaz de sempre se renovar. Já para Arendt, a singularidade abre espaço à pluralidade, própria da relação estabelecida no *entre* os homens, de onde nasce a política.

Enfim, para além da diversidade e riqueza das interpretações de Nietzsche e Arendt, ambos pensam a política como cenário de criação, do confronto interpares, da superação da estagnação e impessoalidade da modernidade, como espaço agonístico onde a memória e a política dão lugar a um jogo criativo em que lembrar e esquecer se harmonizam e permitem o exercício da palavra, da ação e da liberdade entre os homens.

⁵⁵² Cf. DIAS, 1997.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Os buracos do esquecimento não existem. Nada humano é tão perfeito, e simplesmente existem no mundo pessoas demais para que seja possível o esquecimento. Sempre sobra um homem para contar a história.*⁵⁵³

Ao optar por aproximar o pensamento de autores com perspectivas e visões de mundo distintas, o objetivo desta tese não foi outro senão encontrar neles algumas possíveis contribuições às situações políticas presentes na sociedade contemporânea no campo da memória social. Nietzsche e Arendt partem, em suas análises críticas sobre a modernidade, do pressuposto de que na origem da *pólis* grega é possível resgatar a ação estética da liberdade e o sentido próprio da política, desde que seja restabelecido o espaço público agonístico. Não se trata de uma proposta romântica, capaz de prender o homem ao passado, mas de libertar a sua criatividade que foi traduzida, na modernidade, como submissão a uma sociedade do consumo, que tende à massificação e homogeneização das ações do homem, e, portanto anulação das diferenças e da singularidade.

É preciso reinstaurar o jogo visceral das forças vitais presentes em cada indivíduo singular, como pulsão capaz de restabelecer a ação política que se dá no *entre* os homens. Nesse jogo da memória e da lembrança, como foi analisado, a presença do esquecimento se torna importante e necessária para estabelecer, dadas as proporções devidas, uma aproximação entre ambos os filósofos no que se refere à intencionalidade política que é possível encontrar nos processos de memória. Para Nietzsche, o esquecimento é primordial para resgatar a “alma do artista” e, dessa forma, liberar o indivíduo da imposição do excesso de memória e, permitir-lhe a busca de uma transvaloração de todos os valores. Para Arendt, essa ação é possível, no campo da política, quando o não esquecimento, imposto pela violência totalitária, for rompido, permitindo o restabelecimento do espaço da liberdade, enquanto criação autônoma, própria no *entre* os homens e capaz de favorecer a troca plural dos cidadãos. Entre o passado e o futuro, há de se viver intensamente o presente, como ação afirmadora da vida capaz de criar o novo sentido da política. Para ambos os autores a resposta está em entender e compreender melhor a dinâmica e o complexo mundo grego, não para que a sociedade e o indivíduo tentem retornar a ele, mas para “empurrá-lo para frente”.

Romper com esse intervalo parece uma tarefa difícil de alcançar, pois nele se

⁵⁵³ ARENDT, EJ, 1999, p. 254.

vislumbra o próprio presente, que busca a libertação do passado sem que com isso possa significar um lançar-se para um futuro. A sociedade, principalmente a partir do século XIX, instrumentalizou o passado e o configurou como um salto promissor de um futuro que tira do indivíduo a possibilidade de encontrar vitalidade e força no presente. Ao viver em função do futuro, sob o signo de um progresso promissor, o indivíduo acaba por se afastar da intensidade de vida que acontece no presente, no qual o jogo agonístico das forças, próprias do campo da *pólis*, é substituído pela passividade e conformidade política. O presente se tornou descartável, reduzindo a vida a um patamar do consumo.

Diante desse cenário próprio da modernidade – que acaba por instaurar uma sociedade do consumo, na qual o econômico se interpõe à política, à liberdade e à criação –, Nietzsche e Arendt se encontram diante da difícil tarefa de revisitar a história para encontrar uma nova perspectiva interpretativa que possa ressignificar as ações dos indivíduos. Nietzsche parte do conceito tripartite do uso e abuso da história nas suas diversas modalidades: monumental, tradicional e crítica, para chegar à conclusão de que “precisamos dela para a vida e para ação [...] somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la.”⁵⁵⁴ A vontade de potência que deseja e quer mais força, se expressa de forma mais contundente na ação transgressora da ordem de uma tradição histórica que impõe o excesso de memória. Para ultrapassá-la a forma mais eficaz é mostrar a todo instante o poder criativo da história e de se permitir o esquecimento.

Para ser coerente com sua posição, Nietzsche critica a moral do rebanho que enfraquece e condiciona o indivíduo singular à submissão e à obediência que uniformizam a ação, como é comum ao que ele chamou de *pequena política*. Embora não tenha apresentado doravante sua concepção sobre a *grande política*, seus aforismos e fragmentos póstumos mostram o quão trabalhoso é o processo de implantação de um sistema que pudesse resgatar a *pólis* grega e a sua concepção do heroico grego, decorrente do jogo da sociedade. Em “O nascimento da tragédia” ele percorre o caminho de Dionísio e de Apolo para afirmar que ambos estão ligados a um modelo de complementaridade e que isso pode mostrar o vigor e a força que nascem deste encontro que não se traduz na imposição de um sobre o outro. No fluxo constante de forças, surge a necessidade de educar os homens superiores, capazes de instaurar, mesmo através da crueldade, uma proposta de sociedade aristocrática como um caminho viável para a implantação da *grande política*. Para Nietzsche, a *grande política* pode se apresentar como um fluxo de movimento que quer valorizar a vitalidade presente no

⁵⁵⁴ NIETZSCHE, II Co. Int., 2003, p. 5-6.

encontro entre os homens, no qual restabelecem a situação agonística das relações: disputas, rivalidades, intensidade e pulsão de vida criativa.

A crítica nietzschiana ao modelo de política instaurado no século XIX, como analisado no primeiro capítulo desta tese, está centrada exclusivamente no questionamento ao fator econômico, à satisfação das necessidades que limita e cerceia a criação, próprio do projeto nacionalista e liberal daquela época. Por isso, sua opção pelo retorno ao mundo grego, no qual a participação dos indivíduos na *pólis* estava condicionada ao “abandono” das necessidades básicas e prontos à participação livre, no espaço político agonístico. O olhar perspectivo nietzschiano permite concluir que não há uma única força agindo em todos os integrantes da *pólis* de uma mesma forma, nem mesmo em um único indivíduo, mas uma multiplicidade de forças que se interagem e respondem de diversas maneiras.

Por outro lado, foi possível constatar que na maioria dos escritos de Arendt está registrada, direta ou indiretamente, sua preocupação com a dimensão política que ocorre da ação no *entre* os homens. O impacto desse movimento é percebido sempre que os homens se encontram na companhia dos outros e, principalmente, na intensidade dos resultados decorrentes deste estar *entre*, que na percepção de Arendt se dá na pluralidade. A opção por uma democracia que estabeleça um espaço inaugural e agonístico dessa pluralidade, a exemplo da *pólis* grega, se constitui em uma meta para além daquela derivada da sociedade do consumo, como queriam os liberais do século XIX. O ponto de partida de uma análise política, a partir deste princípio, é a presença de uma memória organizada que instrumentaliza as ações de um Estado disposto a manter a ideia de que o econômico é essencial na participação do indivíduo na sociedade. Esses mecanismos de proteção estão, em sua maioria, presentes nos modelos burocratizados e institucionalizados pelo Estado, como autorregulação da ação do indivíduo.

Se a perspectiva nietzschiana leva à percepção de que a solução para se estabelecer um novo estilo de vida social é impor à sociedade um modelo aristocrático de estado, o mesmo se pode concluir, como demonstrado nesta tese, que a questão é estética, educativa e formativa de homens capazes de se autossuperarem e vencerem o desafio de ultrapassar a situação de rebanho, própria da pequena política. Essa estrutura de organização do Estado, nascido sob a égide da imposição social gregária, fez surgir uma política que conduz o indivíduo a um excesso de memória, inibindo, como demonstrado, a sua força plástica. Esse é o jogo de força instaurado entre a memória e a lembrança na qual o esquecimento se tornou o *entre* capaz de trafegar livremente por ambos os campos. Se lembrar é necessário, o esquecimento estético é uma força capaz de afirmar a vida. Nessa direção, é possível

responder a indagação inicial de nossa tese de que “se em toda política a questão é tornar suportável a vida para o maior número de pessoas, que esse maior número defina o que entende por vida suportável”⁵⁵⁵, o caminho nietzschiano encontrou na concepção de vontade de potência, o constante jogo de força que quer sempre mais desenvolver um *quantum de força*. Somente nesses intervalos de forças é possível revitalizar e afirmar a vida.

A partir das ideias abordadas nesta tese, pode-se sustentar que haverá um ponto de encontro de Arendt com Nietzsche: a liberdade outorgando um novo sentido à política e à memória na política. Não aquela ligada à sociedade do consumo, mas que seja capaz de reinventar constantemente um espaço público *agonístico* para um novo começo, uma ação em que a memória e o (não) esquecimento se tornam, por consequência, afirmadores de uma vida plural, sem anulação do indivíduo e tampouco produzindo uma uniformização da ação e dos comportamentos sociais. Isso foi denunciado por Arendt, ao analisar o totalitarismo.

Os movimentos totalitários, questionados dura e contundentemente na análise arendtiana, revelaram a utilização instrumental da violência como forma de ocupar um vazio de poder. O uso do terror, como forma extremada da violência, abordado nesta tese, tornou possível compreender a apatia das massas (ou rebanhos na linguagem nietzschiana) e seu afastamento do campo da política. Não há lógica nem legitimidade do terror a não ser o próprio propósito de tornar “nobre” a ação feita em favor de um estado que implanta pela força qualquer forma de governo. No campo da memória social, não há como relegar ao esquecimento político tais práticas e artifícios que afastam os indivíduos de encontrar um novo sentido para política. Os lugares e espaços de memória, os movimentos de liberdade de acesso às informações sobre os períodos mais cruéis e violentos nas quais as práticas totalitárias foram implantadas, não podem e nem devem ser esquecidos. É provável que Nietzsche tivesse razão ao afirmar que “independência é algo para bem poucos: é prerrogativa dos fortes.”⁵⁵⁶ Por isso, é preciso a formação de *espíritos livres* para poderem encontrar na pluralidade que surge no *entre* os homens uma nova dinâmica do jogo político que trafega, como sustenta Arendt, entre a passividade dos *homens de massa* e a tenacidade dos *homens de ação*, que são capazes “de agir, de iniciar nossos próprios processos”⁵⁵⁷.

Os movimentos sociais que lutam por dar um novo sentido à política, à liberdade e à verdade sempre estiveram presentes no jogo das respostas pela afirmação do significado da vida. A crença de que se vive um momento em que há mais consenso do que dissenso nas

⁵⁵⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 214 (HDH, I, *Um olhar sobre o estado*, 438).

⁵⁵⁶ Idem, 2010, p. 34 (ABM, *O espírito livre*, 29).

⁵⁵⁷ ARENDT, CH, 2005, p. 244.

relações de convivência política, baseado nos acordos e nas regras sociais estabelecidas pela esfera pública, permite também induzir a uma falsa ideia de que não há necessidade de “desenterrar os mortos vitimados pela violência”. O esquecimento da política vem à tona sempre que o poder quer “proteger”, isto é, esconder a verdade cometida pelos atos de violência e terror.

A história, ao longo de todo o seu processo, tem presenciado situações em que essa análise pode se articular com o anúncio de Zaratustra de que “uma coisa é o pensamento, outra, a ação; e outra, ainda, a imagem da ação.”⁵⁵⁸ O ocultamento dos fatos pela propaganda, pelas imagens, é analisado por Arendt na última parte de “Origens do totalitarismo”, como recurso próprio dos sistemas que utilizam a *ideologia e o terror*. Pensamento, ação e imagem configuram, na visão arendtiana, ferramentas próprias do uso da comunicação e da propaganda para instauração do terror. Nesse mesmo viés, pode-se interpretar a homogeneização da ação, consequência do surgimento do *animal de rebanho*, como denunciado por Nietzsche. A sofisticação dos sistemas totalitários se torna uma mola propulsora do que Arendt chamou de *domínio total* no qual o indivíduo é levado ao esquecimento da política e transformado em homem da massa. Dessa forma, todas as ações cometidas pelos regimes autocráticos, próprios de um estado de exceção, quando julgados por sistemas e formas político-democráticas têm como resposta a mesma pronunciada por Eichmann de que só “teria tido má consciência se não tivesse feito o que lhe ordenavam.”⁵⁵⁹

O percurso desta tese, em resumo, teve como objetivo, tematizar alguns possíveis desdobramentos no campo da memória social e política que permearam o pensamento de Nietzsche e Arendt. Embora a conjuntura política do século XIX, como foi demonstrado, não tenha sido objeto direto de análise de Nietzsche, o filósofo não se furtou a criticar a sociedade liberal como responsável por criar indivíduos apáticos e alheios ao despertar de sua força plástica e criadora. Ao buscar no *agon* grego um modelo tangível para instaurar uma dimensão estética de afirmação da vida livre, Nietzsche enfatiza a necessidade de transvalorar todos os valores. Ele acrescenta que isso só será possível se o indivíduo se permitir ao esquecimento. Por outro lado, Arendt, que testemunhou a ascensão de truculentos regimes totalitários do século XX, encontra na própria ação política o resgate de uma memória que

⁵⁵⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 64 (AFZ, *Do pálido e o criminoso*).

⁵⁵⁹ ARENDT, EJ, 1999, p. 261. Essa resposta dada por Eichmann ao tribunal em Jerusalém, em 1961, que tanto escandalizou os presentes ao julgamento pode ser, de forma análoga, revistada nos dias de hoje, quando na instauração da chamada “Comissão da Verdade”, regulamentada no governo de Dilma pela lei nº 12.528, de 18 de novembro 2011, principalmente no depoimento feito pelo Coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, ex-comandante do DOI-Codi-SP entre 1970 e 1974, em 10 de maio de 2013, disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=jNjRCDjWCtI>>.

não se pode permitir ao esquecimento. Esse resgate da memória é a forma de manter viva a ressignificação do sentido da liberdade, que para além de um simples discurso se torna uma prática que instaura sempre um novo começo, tornando cada *evento* uma genuína inauguração da vida.

O que poderia configurar um distanciamento entre ambos os filósofos, encontrou na *pólis* grega a necessidade de afirmar um novo espaço público agonístico, no qual é possível o livre debate, a reflexão, o conflito das ideias e, por vezes, o consenso.

No centro desse debate, esta tese objetivou demonstrar que ambos os filósofos, mesmo que partindo de visões distintas, afirmaram a vida em toda a sua intensidade. Isto tornou possível repensar a dinâmica social e política a partir do conceito peculiar do *amor fati*, presente em Nietzsche e do *amor mundi*, buscado por Arendt. Entre essas escolhas (*amor fati e amor mundi*), embora possam parecer conflitantes, remetem à necessidade de compreender o que significa ser humano e a busca incessante da singularidade e da aceitação das diferenças. Isso se concretiza, na visão arendtiana, na dimensão da pluralidade que surge no *entre* os homens. Reforçando, dessa forma, a ideia de que é possível pela cultura e pela arte, tanto em Nietzsche quanto em Arendt vislumbrar novas possibilidades inaugurais de uma política que seja capaz de transformar e ressignificar a sociedade contemporânea.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Aparecida Azevedo. Representação em Rousseau e Hannah Arendt. **Lua Nova**, São Paulo, v. 72, p. 175-194, abr. 2007.

ADVERSE, Helton. Política e aparência: Hannah Arendt leitora de Maquiavel. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 35, n. 111, jan-abr. 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

AGUIAR, Odílio Alves. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Manfredo de.; AGUIAR, Odílio Alves.; SAHD, Luis Felipe Neto de Andrade. **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 103-122.

_____. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 30, p. 7-20, jul./dez. 2004.

_____. A política na sociedade do conhecimento. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 11-24, jan. 2007.

_____. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, p. 115-130, jan. 2011.

_____. A recepção biopolítica em Hannah Arendt. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt**: política e acontecimento. Tradução de Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

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

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Da revolução**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

ARENDDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **Verdade e política**. Tradução de Manuel Alberto Lisboa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1995.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **Crises da república**. Tradução de José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 3. reimp da 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005b.

_____. Trabalho, obra, ação. Tradução Adriano Corrêa. **Cadernos de Ética e Filosofia**, São Paulo, v. 7, p. 175-201, set. 2005c.

_____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. Ensaios(1930-1954). Tradução de Denise Bottmann. 1. reimp. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008a.

_____. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: _____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. p. 10-40.

_____. **Sobre a violência**. Tradução de André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010a.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto de Almeida; Antonio Abranches e Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um ethos da singularidade (haecceitas) e da ação. In: CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 32-54.

_____. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton; ANDRADE, Marcelo (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. 1. reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. P. 136-165.

_____. Arendt e a dignidade da aparência. In: DUARTE, André Macedo.; LOPREATO, Christina.; MAGALHÃES, Marionilde. Brepohl. **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2004a.

_____. Introdução à edição brasileira: “FACES privadas em espaços públicos”. Por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004b. p. 31-60.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

_____. Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário. In: _____; FEITOSA, Charles (Orgs.). **A fidelidade à terra: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

_____. O espaço da memória em Proust. In: GONDAR, Jô. **Memória e espaço: trilhas do contemporâneo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003b.

_____. O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia civilização/barbárie. In: LINS, Daniel; PELBART, Peter Pal (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze: bárbaros e civilizados**. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. Nietzsche e a genealogia da moral social. In: DODEBEI, Vera; GONDAR, Jô. **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2005. p. 53-74.

_____. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: _____; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação – Assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Nietzsche: o eterno retorno e a memória do futuro. In: _____. **As dobras da memória**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008a. p. 51-63.

_____. Nova era trágica e grande política. In: KANGUSSU, Imaculada (Org.). **O cômico e o trágico**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008b.

_____. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

_____. Transvaloração de todos os valores e nova era trágica na perspectiva de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, p. 91-115, jan./jun. 2012.

BENOIT, Blaise. Meio-dia; instante da mais curta sombra. Tradução Guilherme Teixeira. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 23, p. 7-26, 2007.

BERGSON, Henry. A consciência e a vida. In: _____. **Conferências**. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores).

_____. A memória ou os graus coexistentes da duração. In: _____. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel e o novo continente da política**: a descoberta do homem e do mundo. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. O totalitarismo hoje? In: AGUIAR, O. A.; BARREIRA, C.; BATISTA, J. É. **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 37-46.

_____. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo. Jardim; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. 1. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 111-123.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política**: a filosofia política e a lição dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BRAGA, Barbara Gonçalves de Araújo. Instituição e estabilização do espaço público no pensamento de Hannah Arendt. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 245-253.

BRANCO, Guilherme Castelo. Agonística e palavra. **Revista Filosófica Aurora**, Curitiba, v. 23, p. 145-155, jan./jun. 2011.

BRANDES, George. **Nietzsche**: un ensayo sobre el radicalismo aristocrático. Tradução de José Liebermann. Coyoacán: Sexto Piso, 2004.

BURCKHARDT, Jacob. **Reflexões sobre a história**. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

CARDOSO JUNIOR, Nerione Nunes. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. 2. ed. Brasília, DF: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2007.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de.; FEITOSA, Charles (Orgs.). **Nietzsche e o gregos**: arte, memória e educação – Assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 9, p. 41-66, 2000.

CHAVES, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’A gaia ciência de Nietzsche. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 273-282, dec. 2005. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200011>>. Acesso em: 30 ago. 2011.

CLHOUN, Craig Jackson; MCGOWAN, John Patrick. **Hannah Arendt e of the meaning politics**. Minnesota: University Minnesota, 1997.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. 1. reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 227-245.

_____. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). **Revista O Que nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro: PUC-RJ, v. 29, p. 59-74, 2011.

DELBÓ, Adriana. O lugar da política no pensamento do jovem Nietzsche. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, v. 11, p. 83-96, 2007.

_____. Hannah Arendt leitora de Nietzsche: algumas considerações. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, v.14, p. 127-143, 2009.

_____. Nietzsche e Burckhardt: cultura, estado e glorificação do humano. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Orgs.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 153-163.

DIAS, Rosa. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em “O nascimento da tragédia”. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 3, p. 10-25, mar. 1997.

_____. Nietzsche e a “fisiologia da arte”. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de.; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação – Assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 187-203.

_____. A questão da criação em Nietzsche. **Viso: Caderno de estética aplicada**, Rio de Janeiro, v. 7, jul. 2009.

_____. Metafísica do gênio nas extemporâneas de Nietzsche. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Orgs.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 178-188.

DUARTE, André de Macedo. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 24, p. 249-272, jul. 2001.

DUARTE, André de Macedo. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente**. Taller de Filosofía. Valencia: Departamento de Filosofía de la Univesidad de Valencia, 2003a.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do *amor mundi*. **From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte**. Blog, jan. 2003b. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/25>. Acesso em: 15 out. 2010.

_____. Hannah Arendt e a política excêntrica. **Multitextos: Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 107-124, jan. 2008a. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/27>. Acesso em: 16 nov. 2012.

_____. Hannah Arendt, el entrelazamiento de filosofía y pensamiento político. **From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte**. Blog, jan. 2008b. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/3>. Acesso em: 15 out. 2010.

_____. Ensaio crítico: poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. **Sobre a violência**. Tradução de André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a. p. 131-167.

_____. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. **From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte**, Blog, jan. 2009b. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/15>. Acesso em: 15 nov. 2012.

_____. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Hannah Arendt e o pensamento “da” comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. **From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte**. Blog, set. 2011. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/28>. Acesso em: 15 nov. 2012.

FARIAS, Francisco Ramos de. **Por que, afinal, matamos?** Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

_____. Apresentação. In: _____ (Org.). **Apontamentos em memória social**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 7-14.

FERNANDES, Marcos Sinésio Pereira; SOUZA, Maria Cristina dos Santos. Prólogo. In: NIETZSCHE, F. **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. I-XV.

FERRAZ, Maria. Cristina. Fernandes. **Nove variações sobre temas nietzschianos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FRATESCHI, Yara. Virtude e felicidade em Aristóteles e Hobbes. **Journal of Ancient Philosophy**, North America, 2, jun. 2008. Disponível em: <<http://www.journals.usp.br/filosofiaantiga/article/view/42479>>. Acesso em: 21 jul. 2012.

FRY, Karin. The role of aesthetics in the politics of Hannah Arendt. **Philosophy Today**, ProQuest Research Library, v. 45, 2001.

GALLO, Silvio. Crítica da cultura, educação e superação de si: entre Nietzsche e Stirner. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de.; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 329-344.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. **A “grande política”: fragmentos**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. 2. ed. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2002.

_____. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles. **A fidelidade à terra: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 15-29.

_____. Introdução. In: NIETZSCHE, F. **A grande política**. Campinas: UNICAMP, 2005. p. 1-20.

_____. Crítica da moral como política em Nietzsche. **Deposit**. Blog, maio 2008. Disponível em: <<http://poars1982.wordpress.com/2008/05/23/critica-da-moral-como-politica-em-nietzsche-oswaldo-giacoi-junior>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

_____. Nietzsche, o pensamento trágico e a afirmação da totalidade da existência. Entrevista cedida a Márcia Junges. **IHU on-line**, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 10 mar. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3238&secao=330>. Acesso em: 30 set. 2011.

_____. O inconsciente no século XXI. 2011. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~petcs/giacoiaprov.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2011.

GOFF, Jacques Le. **História e memória**. Campinas, SP: Perspectiva, 2003.

GONDAR, Jô. Quatro proposições sobre memória social. In: _____. **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2005. p. 15-37.

GUÉRON, Rodrigo. Como Nietzsche compreende “história” e a descrição do “século da história”. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles. **A fidelidade à terra – Assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 127-137.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. [S.l.]: Gallimard, 1993.

HAAR, Michel . Vida e totalidade natural. Tradução Alberto Marcos Onates. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 5, p. 13-37, 1998.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HATAB, Lawrence J. **A Nietzsche defense of democracy: an experiment in postmodern politics**. Illinois: Open court Publishing Company, 1995.

HEGEL, Georg W. Friedrich. **Filosofia da história**. Brasília: UNB, 1999.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (Coleção Pensamento Humano).

HILB, Cláudia. Hannah Arendt: política da promessa, promessa da política. In: AGUIAR, Odílio. A.; BARREIRA, C. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro, 2001. p. 157-172.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Leviatã**. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Eric. **A era do capital: 1848-1875**. Tradução Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **Nações e nacionalismo desde 1780: programas, mito e realidade**. Tradução de Maria Celia Paoli. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HONIG, Bonnie. The politics of agonism: a critical response to “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action” by Dana R. Villa. **Political Theory**, v. 21, n. 3, p. 528-533, ago. 1993. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/191802>>. Acesso em: 2 maio 2011.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JUDT, Tony. **Pós-guerra: uma história da Europa desde 1945**. Tradução de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JULIÃO, José Nicolau. Considerações sobre o aristocrático e o estado em Nietzsche. **Ethica**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 109-118, 2002.

KELLNER, Douglas. A crítica de Nietzsche à cultura de massa. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 13, p. 12-22, dez. 2000.

KLOSSOWSKI, Pierre. Circulus vitiosus. In: MARTON, S. **Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy**. Tradução de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 11-29.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras**. Tomo 1: Hannah Arendt. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Tradução de Lucia M. Endlich Orth. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LIFSCHITZ, Javier A. Nietzsche e o multiculturalismo. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles. **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 283-296.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata – biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. Nietzsche e o renascimento do trágico. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 174-182, dez. 2005. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 24 out. 2012.

MARICATO, C. A. O homem de massa no direito contemporâneo. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 265-278.

MARTON, Scarlet. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. (Org). **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Unijuí, 2005. (Coleção Sendas & Veredas/GEN).

_____. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Barcarolla, 2010.

MATTOS, F. C. Perspectivismo e democracia: uma breve reflexão sobre a política a partir do “espírito livre” nietzschiano. **Cadernos de Filosofia Alemã**, p. 79-88, jul./dez. 2008.

MESQUITA FILHO, Júlio de. **A crise nacional: uma reflexão em torno de uma data**. São Paulo: Seção de Obras d’O Estado de São Paulo, 1925.

MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 55-77, set. 1999.

MORRISON, Wagner. **Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÜLLER, Maria Cristina. Esfera pública e o confronto entre a singularidade e a pluralidade humana. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 291-304.

NABAIS, Nuno. **Metafísica do trágico**. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

NEGRI, Antonio; HARDT Michael. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações intempestivas**. Tradução de Lemos de Azevedo. Portugal: Presença, 1976.

_____. **Écrits posthumes**. Tradução de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1977.

_____. **Fragmentos póstumos: textos didáticos**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. Campinas, SP: IFCH, 1996. v. 22.

_____. **A “grande política”**: fragmentos. Tradução Oswaldo Giacoia Junior. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. 2 ed. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2002.

_____. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para vida. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Ecce homo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **A grande política**: fragmentos. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. Campinas, SP: Unicamp, 2005a.

_____. **A visão dionisíaca do mundo**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007a.

_____. **Fragmentos finais**. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UNB, 2007b.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. 10. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2007c.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007d.

_____. **Assim falou Zaratrusta**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo Cesar da Silva. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008c. v. 2.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo Cesar de Souza. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1887-1889. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. VII, 2012.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, dez. 1993.

OLIVEIRA, José Luiz de. **A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas gerais, Belo Horizonte, 2007.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida e Foucault. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 24, n. 1, p. 225-236, jan./jul. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732001000100015>>. Acesso em: 30 set. 2011.

PASCHOAL, Edmilson. **Nietzsche e a autossuperação da moral**. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. O ressentimento como um fenômeno social. In: BARRENECHEA, Miguel *et al.* **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORCEL, Beatriz. Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012a. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012a. p. 49-61.

_____. Totalitarismo y biopolítica: una discusión a partir de Hannah Arendt. In: _____. **La filosofía política contemporánea y sus derivas en la constitución de las subjetividades**. Rosario: Laborde, 2012b. p. 53-62.

QUESADA, Julio. **Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en Friedrich Nietzsche**. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1988.

REIS, José Carlos. **A história entre a filosofia e a ciência**. São Paulo: Autêntica, 2004.

RIBAS, Christina Miranda. Notas sobre identidade política em Hannah Arendt. In: ENCONTRO HANNAH ARENDT: O FUTURO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE. 5., Passo Fundo, 2012. **Anais...**, Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 121-132.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Em que ainda somos nihilistas. **Logos: Comunicação & Universidade**, Rio de Janeiro, v. I, n. 1, 1990.

_____. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação. In: BARRENECHEA, M. A. D.; FEITOSA, C. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 267-278.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. “Unidade de estilo” e educação dos impulsos em escritos de juventude de Friedrich Nietzsche. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 27, n. 2, p. 75-95, set. 2004. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732004000200005>>. Acesso em: 31 jul. 2011.

SCHIMITT, Carl. **O conceito do político**. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHRIFT, Alan. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 3-26, 1999.

SCHWARTZ, Peter. **A arte da visão de longo prazo: planejando o futuro em um mundo de incertezas**. São Paulo: Best Seller, 2000.

SILVA, Frankilin Leopoldo e. Prefácio. In: DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 15-20.

SOUKI, Nadia. Hannah Arendt e o paradigma do anti-Estado. In: AGUIAR, O. A.; BARREIRA, C.; BATISTA, J. E. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Fortaleza: Relume Dumará, 2001. p. 103-114.

STRONG, Tracy B. **Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration**. Berkeley: University of California Press, 1975.

TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, SP, v. 30, n. 2, p. 235-246, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a15v30n2.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2011.

USTRA, Carlos Alberto Brilhante. Depoimento do coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ustra. **ABAP1995**, 11 mai. 2013. Youtube. Vídeo (1h11min), color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jNjRCDjWCtI>>. Acesso em: 13 maio 2013.

VICENTE, José João N. Barbosa. Hannah Arendt e a novidade totalitária: a busca da compreensão. **Revista Inquietude**, Goiás, v. 2, p. 93-109, jan./jul. 2011. Disponível em: <www.inquietude.org>. Acesso em: 13 maio 2013.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

VILLA, Danna Richard. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. **Political Theory**, Nova York, v. 20, n. 2, p. 274-308, may 1992.

_____. **Arendt e Heidegger: the fate of political**. New Jersey: Princeton, 1996.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.