

A crítica nietzschiana à democracia e suas possíveis consonâncias contemporâneas

RESUMO

Neste artigo apresentamos a análise desconstrutiva do paradigma político democrático na filosofia de Nietzsche consubstanciada com seu diagnóstico da moralidade ocidental e sua perspectiva hierárquica constitutiva do real. Tencionamos então situá-la no rol das críticas filosóficas da democracia, para, num segundo momento, explorarmos a exeqüibilidade de uma plausível articulação desta com perspectivas da contemporaneidade, mormente as oriundas das reflexões políticas de Joseph Schumpeter e Norberto Bobbio em torno do atavismo e da legitimidade do poder democrático, entre outras questões.

Palavras-chave: Democracia, Moral, Igualdade, Cultura, Hierarquia.

ABSTRACT

In this article we present the deconstructive analysis of the democratic political paradigm in Nietzschean philosophy linked with your diagnosis of western morality and its hierarchical view of the real constituent. We intend will then place it in the list of the philosophical criticisms of democracy, for, a second time, explore the feasibility of a plausible articulation of this perspective with the contemporary, especially from the set of political reflections of Joseph Schumpeter and Norberto Bobbio around the atavism and the legitimacy of democratic power, among other issues.

Keywords: Democracy, Morality, Equality, Culture, Hierarchy.

* Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia - UFPB/UFPE/UFRN. Professor da UFRPE/UAST.

A questão democrática na contemporaneidade envia-nos a um torrão de inquietações cuja pertinência indica uma necessidade de diagnose sobre a legitimidade e a efetivação da soberania popular no Ocidente. A própria noção de democracia é repensada, não sem recorrer à sua problematização na tradição¹. Seja histórica (antiga e moderna) ou conceitualmente, ('governo da maioria', 'modelo de governo republicano', 'método político', 'procedimento de decisão política'), o fato incontestado é que a democracia repercute como mais uma noção problemática no panorama de crise da pós-modernidade.

Tal questão é assim resumida por Schumpeter: "há ideais e interesses últimos que o mais ardente democrata colocará acima da democracia." (SCHUMPETER, 1984, p. 303). Não há dúvida quanto à primazia com o qual filósofos pensam o paradigma democrático, sejam defensores da representação política e da *vontade geral*, socialistas e liberais, de sistemas bipartidários e do multipartidarismo: o valor da democracia resulta cristalizado em filosofia política. Porém, as relações entre grupos políticos nas sociedades democráticas, embora postas em bases legítimas, guardam praxes controversas nas quais tal valor é sepultado por oligarquias, grupos de pressão, corporativismo, lobbies, tecnocracia, uso da força etc.. Assim, "as democracias se fundiram numa classe muito mais ampla de arranjos políticos que contém elementos de caráter claramente não democrático." (SCHUMPETER, 1984, p. 309).

Diante disso, seria inoportuno indagar qual o valor da democracia? Por que este valor parece ser intocável? Qual a razão de seu 'apriorismo' em termos de ideal político? Tais questões ecoam a suspeita típica da filosofia de Nietzsche. De fato, não há qualquer obra sua dedicada a um exame das formas de governo ou regimes políticos, mas isso não significa que ele não analise o

fenômeno democrático: "todas as coisas boas, assim como todas as coisas belas nunca podem ser um bem comum: *pulchrum est paucorum hominum.*" (NIETZSCHE, 2000, p. 62). Este artigo visa inserir a posição de Nietzsche na esteira da crítica à democracia, examinando possíveis diálogos extensivos a alguns autores que tratam contemporaneamente a questão. Intentamos denotar os motivos das objeções nietzschianas à democracia moderna, em seu exame dos bastidores em que são lavradas as instituições humanas e, inclusive, a engrenagem democrática. Para tanto, é premente uma consideração da crítica de Nietzsche à modernidade e ao insurgente arrebato causado pelas ideias fundidas na mesma.

Nietzsche é herdeiro da moderna meditação sobre a legitimação de um novo modelo de democracia (a representativa), filha dos pressupostos do espírito republicano da época. Um entre outros trabalhos do filósofo político moderno é definir os fundamentos da representação democrática, e sua justificação como noção arquetípica do Estado moderno: filósofos do XVIII defendiam que "o único governo democrático adequado a um povo de homens era a democracia representativa." (BOBBIO, 1988, p. 33). Mas, em Nietzsche, essa seria uma das muitas heranças malditas do problemático ideário por ele denominado as 'ideias modernas'.

Para Nietzsche, civilização é sinônimo de sabotagem, processo dirigido pela moral na criação de homens-ovelha em nome do ideal de aperfeiçoamento do humano, dissimulado no decorrer da história ocidental em muitas máscaras (religião, política, filosofia e ciência). No cume de tal processo estaria o homem moderno, como tipologia. Em *Além do Bem e do Mal*, escreve: "nos é imputado quase como culpa o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das 'idéias modernas', as

¹ Como frisam Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino: "O problema da Democracia, de suas características, de sua importância ou desimportância é, como se vê, antigo [...] De tal maneira isto é verdade que um exame do debate contemporâneo em torno do conceito e do valor da Democracia não pode prescindir de uma referência, ainda que rápida, à tradição." (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 320.).

expressões ‘rebanho’, ‘instintos de rebanho’ e outras semelhantes”; e decreta: “que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa nova visão (NIETZSCHE, 2001, p. 101).

A crítica nietzschiana à modernidade, e do ideal democrático sob novas bases, liga-se à crítica dos valores morais: “o melhor caminho para o acesso ao pensamento político de Nietzsche é situá-lo no âmbito de sua crítica à moral.” (ITAPARICA, 2004, p. 188). Pensada axiológica ou proceduralmente, a democracia é parte incontestada da moderna reflexão filosófica. Esta, por sua vez, assenta na moral cujos tentáculos penetram as instituições humanas, incluídas as instituições políticas. Logo, os conceitos correlatos (igualdade de direitos, liberdade política, Estado democrático, bem comum, sufrágio universal, justiça social) e as correntes filosóficas que os evocam (contratualismo, liberalismo e o socialismo) compõem o quadro nietzschiano das ‘ideias modernas’. Ora, a doutrina moral prevalecente no Ocidente, para Nietzsche, é a moral cristã: ela oxigena os mais pretensamente laicizados construtos da filosofia moderna:

chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão (NIETZSCHE, 2001, p. 101/102).

O tipo cristão, do qual o homem moderno é um desdobramento, veio a ser o protótipo histórico-psíquico de uma tipologia escrava, fraca e doentia, condenadora das manifestações da vida. Em Nietzsche, o valor da vida é o critério avaliativo inavaliável com o qual podemos julgar em termos de afirmação e negação, fraqueza e força, doença e saúde, valores e ideais, e, destarte, as próprias ‘ideias modernas’. Não se trata de uma preocupação ontológica com a verdade de tais ideias, mas se estas contribuem ou não para a afirmação da vida. Logo, quanto à democracia como ideal-valor, a posição nietzschiana é a de vinculá-la ao cristianismo como um ideal contrário à vida: “consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das

organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (NIETZSCHE, 2001, p. 103).

Extemporâneo, Nietzsche assume uma postura antidemocrática. Rejeita a tendência à igualação dos sujeitos como negação do *pathos da distância*, do distinguir-se singularizador requerido por ele como expressão de potência, vendo-a nos que se dizem espíritos libertos do fardo moral:

em suma, e lamentavelmente, eles são niveladores, esses falsamente chamados ‘espíritos livres’ – escravos eloqüentes e folhetinescos do gosto democrático e suas ‘idéias modernas’ (NIETZSCHE, 2001, p. 48).

Outra noção inseparável dessa formação política é a ideia de liberdade. Em Nietzsche, a liberdade alinha-se à vida:

o homem que se tornou livre, e muito mais ainda o espírito que se tornou livre pisa sobre o modo de ser desprezível do bem-estar, com o qual sonham o comerciante, o cristão, a vaca, a mulher, o inglês e outros democratas (NIETZSCHE, 2000, p. 95).

Ela não está nas garantias institucionais enquanto liberdade negativa, mas equivale à assunção do querer ligado à vida, para além dos direitos fornecidos pelo poder político instituído, estando muito mais próxima da transgressão.

Para Nietzsche, as ideias modernas sugerem que o Estado realizaria o melhoramento do plano da convivência humana e o progresso histórico, sendo a promessa de felicidade e resolução das mazelas do homem. Isso posto, há um deslocamento da condição salvífica da religião para a política, simbolizado pelos ideais revolucionários. As noções de altruísmo, desinteresse, não-egoísmo (valores da moral cristã) alinham numa mesma frente democratas e socialistas:

foi apenas a Revolução Francesa que pôs o cetro, de maneira total e solene, nas mãos do ‘homem bom’ (da ovelha, do asno, do ganso e de todos os irremediavelmente rasos, ruidosos e maduros para o hospício das ‘idéias modernas’)” (NIETZSCHE, 2004, p. 244).

O homem livre, o cidadão moderno é apenas uma transfiguração tardia do homem 'bom' da *moral de escravos*. Assim, "cristãos, democratas ou socialistas, todos se reportam ao mesmo dicionário para traduzir a palavra 'bom', todos lhe atribuem o mesmo campo semântico." (MOURA, 2005, p. 92). Em Nietzsche, moral cristã e democracia somam-se na política moderna, havendo na última um acordo com a primeira. É nessa direção que interpreta a Revolução Francesa: "a seu ver, os que nela se engajaram nada mais fizeram do que exigir a nívelação, impor a gregariedade, expressar o ressentimento." (MARTON, 2001, p. 188).

O tom mordaz na crítica dos ideais democráticos é encontrado no Nietzsche maduro. Porém, na fase intermediária, o exame do tema revela-se moderado, sinalizando até uma ênfase na importância mesma da democracia. O Nietzsche intermediário declara a fatalidade da retórica da soberania do *demos*, e sua inevitável institucionalização na Europa de então: "o caráter demagógico e a intenção de influir sobre as massas são comuns a todos os partidos políticos atuais: por causa dessa intenção, todos são obrigados a transformar seus princípios em grandes afrescos de estupidez, pintando-os nas paredes"; e conclui: "nisso já não há o que fazer, é inútil erguer um só dedo contra isso; pois nesse âmbito vale o que afirmou Voltaire: *quand la populace se mele de raisonner, tout est perdu* (NIETZSCHE, 1995, p. 237).

Se o sentido da política é tornar a vida suportável para o maior número de pessoas possível, Nietzsche vê como legítimo que os indivíduos em seus contextos sociais instituíam o que imaginam ser uma 'vida suportável', abrindo espaço a outros domínios existenciais que abarcam sentimentos e esforços apolíticos, os quais dão vazão ao que é nobre. Evidencia-se aqui a preferência nietzschiana pela cultura em detrimento da política, a antítese de ambas. Para Ansell-Pearson, ao pensar a exequibilidade dos indivíduos criarem um equilíbrio entre política e cultura, arvorando os objetivos das mesmas, Nietzsche considera "que a democracia é a forma política do mundo moderno

capaz de oferecer melhor proteção para a cultura." (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 105). É em nome da última que a democracia pode vir a ser importante processo. Porém, além de tal apreciação positiva, Nietzsche não desconhece a inserção histórica deste fenômeno que é filho de seu tempo, insistindo em sua inevitabilidade:

a democratização da Europa é irresistível: quem a ela se opõe, adota precisamente os meios que só a idéia democrática pôs ao alcance de todos, e torna esses próprios meios mais manejáveis e eficazes: e os adversários por princípio da democracia (quero dizer, os espíritos subversores) parecem existir apenas para, através do medo que inspiram, impulsionar os diferentes partidos cada vez mais pelo caminho democrático (NIETZSCHE, 2008, p. 282).

E para além do reconhecimento histórico, Nietzsche toma partido desse processo, cõscio das possibilidades que ele encerra:

parece que a democratização da Europa é um elo na cadeia das tremendas medidas profiláticas que são a idéia do novo tempo e com que nos distinguimos da Idade Média. Agora é o tempo das construções ciclópicas! Derradeira segurança nos alicerces, para que todo o futuro possa construir sobre eles sem perigo! Impossibilidade, doravante, de os campos da cultura serem novamente destruídos, da noite para o dia, por selvagens e absurdas torrentes da montanha! Barragens e muralhas contra os bárbaros, contra as pestes, contra a servidão física e espiritual! E tudo isso compreendido de forma literal e grosseira de início, mas gradualmente de forma cada vez mais elevada e espiritual, de modo que todas as medidas aqui indicadas pareçam ser a engenhosa preparação geral do supremo artista da jardinagem, que poderá voltar-se para sua verdadeira tarefa apenas quando aquela estiver plenamente realizada (NIETZSCHE, 2008, p. 283).

Profilaxias contra a barbárie; emancipação de subserviências, inclusive espirituais; a história da Europa como processo

de firmação do 'espírito', enquanto 'espírito democrático': há aqui um Nietzsche *Aufklärer*? Mais adiante, tal espírito é posto como força originadora do grande temor dos imperadores, a rigorosa marcha de sua liquefação:

a democracia é capaz, sem meio violento algum, apenas por uma contínua pressão legal, de solapar a monarquia ou o império (NIETZSCHE, 2008, p. 286).

O realismo nietzschiano atesta essa via sem volta da marcha democrática, declarada como vitória e êxito histórico. Nesse sentido, o § 292 de *O Andarilho e sua Sombra*, aponta uma democracia do porvir apta a ultrapassar o socialismo, o capitalismo e o nacionalismo, como obsoletas ideologias modernas; antevê como seu efeito prático a criação de uma liga das nações européias, em que cada uma terá posição política e direitos especiais, dispensando aos poucos as exigências de seu passado histórico em prol de novas experimentações democraticamente mediadas; reputa aos diplomatas do futuro o papel de ajustar os limites entre os diversos cantões pelo saber cultural e pela habilidade no diálogo.

Já no § 293, são analisados os fins e os meios da democracia, posto que a mesma "quer criar e garantir", segundo o filósofo, "a independência para o maior número possível de pessoas: independência de opiniões, de modo de viver e de ganhar a vida." (NIETZSCHE, 2008, p. 294). Realizar este fim implica eliminar os interessados na derrocada de sua tarefa emancipatória: os despossuídos (o *pléthos*), os ricos proprietários e os partidos políticos. E vaticina: "falo da democracia como de algo ainda por vir." (NIETZSCHE, 2008, p. 294). Nietzsche parece frisar uma *cosmopolítica* em que a democracia seria instrumento essencial às relações entre os povos, para depois reivindicar das sociedades democráticas vindouras a instauração de um equilíbrio propício à expressão das diferenças. A cidadania exige aqui uma ressignificação, pois à medida que Nietzsche evoca a figura do 'bom europeu', invoca "a necessidade de uma Europa unificada, desprovida de nacionalis-

mos e de imperialismos bélicos, na qual o cidadão fosse uma síntese de raças e culturas." (ITAPARICA, 2004, p. 188).

A filosofia nietzschiana é inequivocamente metamórfica: o que justifica o aze-dume de seu olhar tardio sobre o ideal democrático? Por que o filósofo que argumenta em favor da inserção histórica da democracia adere a um aberto vociferar contra tal empresa? O Nietzsche maduro é um entusiasta do *pathos da distância* enquanto bandeira de sua crítica da moral. E, como já frisamos, é nesse horizonte que deve ser observada sua crítica à democracia, e sua incontestada adesão a uma visão hierárquica do mundo.

Num apotegma de 1888, o filósofo declara que "todos os grandes períodos da cultura foram politicamente pobres." (NIETZSCHE, 1999, p. 547): a opção nietzschiana pela cultura ao invés da política já cintila em *O Nascimento da Tragédia*. Nesta, trata do *pessimismo da força* (protopercepção da vida como trágica, visão da existência como cataclísmica e absurda) que reputa tão caro aos gregos do período homérico, por um exame da cultura grega à luz do apolíneo e dionisíaco, categorias estético-ontológicas justificadoras da vida como fenômeno artístico. Pela arte, os gregos revestiam o mundo de sentido, tornando-o suportável: em razão dessa atividade fabricadora de mitos, constituem-se modelo de uma cultura forte. Na mesma obra, aponta Sócrates como protótipo do homem teórico, julgando-o tutor otimista da crença ilusória de que o pensar possui acesso privilegiado ao real, conhecendo-o e corrigindo-o. Esse otimismo descomedido, solapador do mito, da arte e da aparência como condições de vida de um povo, é observado por ele em sua época: "o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*", portanto, "agora é mister não assustar-se, se os frutos desse otimismo amadurecem." (NIETZSCHE, 2003, p. 108/109).

Entre tais frutos estão a sentimentalidade e uma fé moral na racionalidade. Aquela condiz à posição medular do cris-

tianismo no Ocidente, o qual, para Nietzsche, asfixiou o *pessimismo da força*; a segunda é a herança socrática da ciência moderna, que, em termos de reflexão política, toma uma feição de clamor pela politização do dionisíaco que implicaria a morte da cultura: “nada é mais democrático que a lógica: ela não dá atenção à pessoa e não faz distinção entre narizes curvos e retos.” (NIETZSCHE, 2004, p. 243). Doravante, Nietzsche conserva a ideia de cultura como *locus* da coexistência das diferenças, promovendo uma crítica do Estado de direito como heterônimo do Estado liberal. Em *Zarathustra*, escreve: “Estado? Que é isto? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque, agora, vou dizer-vos sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios”, e continua: “com toda frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo!’ [...] Onde ainda existe um povo, este não compreende o Estado e o odeia como má sorte e uma ofensa aos costumes e à justiça.” (NIETZSCHE, 2003, p. 75).

A consolidação do Estado democrático de direito e da relação entre liberalismo e democracia, compõe o clímax de uma visão prostradora do crescimento de um povo como espelhamento da cultura; um interdito à criação desta enquanto “unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo.” (NIETZSCHE, 2003, p. 35), tal como proclamara na *Segunda Consideração Extemporânea*. O contrasenso entre Estado e cultura seria a prova do entrave propiciado pela eclosão das instituições políticas modernas: “a cultura e o Estado – que não nos enganemos quanto a isso – são antagonistas: o ‘Estado Cultural’ é apenas uma idéia moderna”; e arremata:

cada um deles vive do outro, cada um prospera à custa do outro. Todos os grandes tempos da cultura são tempos de decadência política: o que é grande no sentido da cultura sempre foi apolítico, mesmo antipolítico. (NIETZSCHE, 2000, p. 60).

Ainda nas *Extemporâneas*, incita o filósofo: “quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover

esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação.” (NIETZSCHE, 2003, p. 36). O Estado moderno, observado como um modelo sentimental comparado à antiga forma grega da *polis* e a vida política enquanto meios de engendramento da cultura, seria produtor e protetor de indivíduos egoístas. Nisso vige um espírito apolítico na idiosincrasia dos filósofos modernos, tomando por critério de vida política o homem grego e seu caráter sacrificial e identitário ante a *polis*: “por intermédio da disputa, os gregos podiam reprimir e restringir o egoísmo.” (ANSELL-PERARSON, 1997, p. 90). Já a referida ‘morte dos povos’ pode ser concebida em algumas frentes colimadas por Nietzsche, dentre as quais, a perspectiva da liberdade (anteriormente frisada) e a da igualdade.

A tese nietzschiana da democracia moderna como secularização dos desígnios da moral cristã inscrita na ideia de igualdade política funda-se em sua visão da formação das relações humanas. A regulação dessas relações dar-se-ia em termos de equilíbrio de forças, cabendo aos mais fracos efetivar uma arregimentação gregária para fins de autoconservação, contra a ameaça dos fortes. Destarte, a equivalência entre as forças passou a gerar a instituição de acordos de coexistência (o direito nasce deste reconhecimento mútuo entre grupos e/ou indivíduos). Assim, a instauração da igualdade dos cidadãos perante a lei (ícone da política moderna) como mutação da igualdade de todos perante Deus, é a institucionalização do *modus vivendi* gregário. Este é julgado por Nietzsche como modo de vida dos fracos e ressentidos, nivelador e detrator das singularidades criadoras e afirmativas do indivíduo.

Igualdade como padronização da conduta, ligada a um ‘tu deves’ moral instituído no plano político através da ideia do *citoyen moderne*, significa o apunhalar dos impulsos vitais (vontade de poder), cujos traços estariam impressos na tipologia humana eleita por Nietzsche como o esteio de toda cultura saudável – o tipo aristocrático:

abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre os indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor e o fato de pertencerem a um corpo) [...] Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder (NIETZSCHE, 2001, p. 170/171).

O aristocratismo nietzschiano associa afirmação vida e vontade de poder a tipos humanos capazes de expressá-las: os fortes, nobres, senhores. Estes são criadores de valor porque exprimem poder, singularizam-se instaurando interpretações, sendo a cultura o espaço capaz de promovê-los. Algumas aristocracias são historicamente tratadas por Nietzsche como rasgos de tal tipologia: o pensador alemão

julga que existiu nos séculos XVII e XVIII com a nobreza francesa, no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza e, sobretudo, na Antiga Grécia com a aristocracia guerreira. (MARTON, 200, p. 193/194).

Se vida é *agon* criador-destruidor, jogo antagônico da existência como sinal de saúde, o homem aristocrático jamais pode enredar-se em qualquer igualitarismo: “a ‘igualdade’, uma certa assemelhação factual que só ganha expressão no interior da teoria dos ‘direitos iguais’, pertence essencialmente à decadência”, e conclui: “o fosso entre homem e homem, estado e estado, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isto que denomino *Pathos da Distância*: tudo isto é próprio a todo tempo forte.” (NIETZSCHE, 2000, p. 93/94).

Destarte, “a idéia de igualdade talvez só adquira significado se concebida como

relação *inter pares*.” (MARTON, 2000, p. 196). Apenas igualo-me àqueles com os quais meço forças, essa é a única concepção que autentica a configuração de uma classe de homens elevados, fomentadores das condições de criação da cultura como unidade estética de sentido. Ao descrever o homem aristocrático nietzschiano, Reboul caracteriza-o com uma autonomia destituída de conotações morais, afirmando que

autonomia e moral se excluem, posto que a moral exige o acatamento da norma, enquanto a autonomia é a grande inventora, atributo de uma elite capaz de sacudir-se todas as normas para criar novos valores e os impor aos débeis (REBOUL, 19973, p. 81).

Ao tratar da questão, Nietzsche alude à noção de justiça enquanto hierarquia e não como equidade, reforçando a impossibilidade da equivalência dos diferentes (indício de debilidade), mormente na organização social, declarando o fim da justiça tal como a vê: “aos iguais algo igual, aos desiguais algo desigual – este seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que segue daí, nunca tornar igual o desigual.” (NIETZSCHE, 2000, p. 107).

Nietzsche pensa o aristocratismo como modelo de formação cultural, das relações humanas em que as hierarquias sociais implicam o *pathos* distanciador, cabendo aos nobres a tarefa transvaloradora. Desse modo, a própria escravidão torna-se relevante a uma cultura sadia:

Nietzsche vê realmente a ‘exploração’ (*Ausbeutung*) das forças mais fracas pelas mais fortes como um aspecto necessário e essencial a uma estrutura social aristocrática (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 62).

Portanto, se o igualitarismo democrático prostra os sinais vitais dos *homens superiores* através de uma homogeneização esterilizante, a instauração de grupos sociais hierárquicos, e com ela, a servidão, forneceria o espaço para a valorização da vida. Assim, em Nietzsche, a condição de escravo garante a responsabilidade dos nobres, não devendo ser superada, “como se a escravidão fosse um contra-argumento, e não

uma condição de toda cultura elevada, de toda elevação da cultura.” (NIETZSCHE, 2001, p. 145).

Num vislumbre realista, até que ponto isso já não ocorre mesmo nas democracias ocidentais? Os regimes democráticos eradicaram a exploração dos fracos pelos fortes ou ‘dos fortes pelos fracos’? De fato, as democracias modernas não conservam formas aristocráticas de manifestação do poder político? Aqui instiga-nos à reflexão a declaração de Bobbio de que “a presença de elites no poder não elimina a diferença entre regimes democráticos e regimes autocráticos.” (BOBBIO, 1997, p. 20), deslocando-nos para uma discussão das reais condições de implementação e legitimação da soberania popular. Assim, pensamos ser exequível uma primeira tentativa de percurso dialógico entre Nietzsche, Schumpeter e o próprio Bobbio.

A adesão nietzschiana à aristocracia não é apenas a defesa de uma organização social promotora das forças vitais, culturais e artísticas de um povo. Se uma sociedade aristocrática funda-se numa hierarquia, cuja base é a distinção tipológica entre os homens que a arvoram, isso não significa que seja exclusividade sua. Decerto, Nietzsche vê a aristocracia à luz da vontade de poder e, portanto, sob uma óptica imanente da configuração do mundo e da vida. Assim,

a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida (NIETZSCHE, 2001, p. 171).

Para ele, mundo e vida consistem numa incessante luta de forças e arrematadas de forças, tensão contínua entre configurações de potência que se exercem umas sobre as outras, içando efêmeras hierarquias. Segue-se daí que todos os âmbitos (cosmológico, biológico, político, econômico, moral ou cultural) são constituídos hierarquicamente. Às hierarquias não são restritas às aristocracias, elas independem do modo como se estabelece um regime político.

Isso fica claro quando analisamos os vários grupos sociais no cerne das democracias:

se no interior de cada grupo é patente a igualdade, basta comparar um grupo ao outro para que a desigualdade entre eles se torne flagrante. Por isso mesmo, em toda organização social, a hierarquia é inevitável; mais ainda, é desejável. (MARTON, 2000, p. 196).

Esse ‘desejo’ condiz à vontade de poder como diferenciar-se intrínseco a tudo que há. Com isso, dar-se-ia uma dupla face no aristocratismo nietzschiano? Ao mesmo tempo, proposta de organização política dirigida à promoção da cultura, e constatação da existência fática das hierarquias nas organizações pretensamente democráticas? Estas questões parecem aproximar as asserções de Nietzsche a algumas incursões da reflexão política schumpeteriana.

Em *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, Schumpeter pensa o regime democrático instando a possibilidade efetiva de um governo do povo, e problematizando as características de tal regime segundo a tradição. Uma das intersecções entre Nietzsche e Schumpeter inscreve-se na crítica à noção de *bem comum*. Para este, o método democrático da filosofia política do século XVIII visaria à concretização da vontade do povo como personificação desse bem coletivo, implicando haver uma validação racional compartilhada por todos acerca do que seria esse bem. O autor afirma que ao admitir essa e outras conjeturas (a eleição de representantes que expressem tal vontade, uma estrutura que garanta a governabilidade nessa direção,...) “a democracia, na verdade, adquire significado perfeitamente inequívoco, e não há qualquer problema com ele, exceto o de como levá-la a efeito.” (SCHUMPETER, 1984, p. 314). Destarte, insiste na inexistência de um bem comum delimitado, a respeito do qual todos em uma sociedade possam estar de acordo. O motivo não está em alguns desejarem distintas coisas do bem comum, mas justamente no fato de que “para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum está fadado a significar diferentes coisas.” (SCHUMPETER, 1984, p. 315).

Cara a Nietzsche, a concepção de distintas interpretações do que seja o bem, mostra-se ínsita à visão da realidade como hierárquica, pois a noção de 'bem' advém do modo de avaliar de certos grupos histórica e culturalmente situado, sendo sempre imposta por um grupo a outros, durante enquanto continuar esta dominação, não havendo assim um bem como anseio coletivo, *volonté générale*, ou algo universal ou absoluto. Na *Genealogia da Moral* é denotada a origem histórica de tipos criadores de avaliações que fundam predicções morais auto-afirmativas, pois,

nas palavras e raízes que designam o 'bem', transparece ainda com freqüência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. (NIETZSCHE, 2001, p. 21/22).

O predicado 'bem' é um espelho dos criadores de valor, dos aristocratas gregos; diferente da ideia de 'bem', que, como entidade a-histórica dita universal, inscrita no coração dos homens e depois na própria razão, é um artifício platônico-cristão que ressurgiu como ideal político especialmente na filosofia de Rousseau.

Se na democracia o poder soberano pertence ao povo, até que ponto não se aduziria como tirânico? 'Tiranía da maioria'? Como aferir sua validade? A questão envia a teoria da democracia ao inescusável exame dos limites do acesso ao poder. Tomando a noção elitista de democracia oriunda dos constitucionalistas ingleses, Schumpeter aduz um raciocínio diverso do ideal clássico democrático (decisão da vontade da maioria): não acredita

na racionalidade dos indivíduos, em seu conhecimento dos problemas e sua vontade em se preocupar com o bem comum e encontrar soluções racionais, Schumpeter redefine a democracia como a livre escolha de uma equipe de governo (TOURAINÉ, 1996, p. 118).

A democracia é um trâmite de decisões políticas em que certos grupos instauram uma competição que tem em mira o voto, levando um dos grupos ao poder: "o método democrático é aquele acordo in-

stitucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão através de uma luta competitiva pelos votos da população." (SCHUMPETER, 1984, p. 336).

A teoria schumpeteriana da liderança competitiva na democracia parece confirmar a existência do *establishment*, associando-se à *teoria das elites de Mosca*, e à noção de *classe dominante* em Marx. Eis a tese: subjacente a toda forma de governo ou regime político opera uma classe política, que, mesmo tendo alcançado a dirigência de modo legítimo, exerce o poder e cria condições para mantê-lo. Nesse ponto, o aforismo nietzschiano é ilustrativo: "o que o homem quer, o que toda ínfima parte de um organismo vivo quer é um *plus* de poder." (NIETZSCHE, 1999, p. 360), isto é, dominar. Essa índole *natural* exige a luta em todos os campos da ação humana. Nietzsche extrai do ideal democrático o tom das *ideias modernas*, seus elementos doentios: a restauração da ordem, o apaziguamento social e a desvalorização do conflito; a arena política grega é pisotada em prol de uma sociedade despolitizada. Nesta são erigidas bases de relações legais entre sujeitos políticos abstratos, depreciando a única visão da política que lhe apeteceria: política como *agon*.

Há ainda entre Nietzsche e Schumpeter aproximações em suas diagnoses do moderno ideal democrático: ambos o vêem como uma secularização da religião, aduzindo que a crença nos ideais democráticos não passa de uma renovação da crença religiosa. Schumpeter indaga como pôde uma organização política oposta à história manter-se intocável, sobretudo nos discursos dos governantes. Infere então que a democracia acha dissuasivo amparo na fé religiosa. Embora se digam anti-religiosos, os líderes utilitaristas conservavam aspectos da fé cristã protestante:

para o intelectual que tinha abandonado sua religião, o credo utilitarista apresentava um substitutivo. Para muitos que mantiveram sua crença religiosa, a doutrina clássica tornou-se o complemento político (SCHUMPETER, 1984, p. 331).

As promessas da democracia seriam uma forma espiritualizada das promessas do cristianismo.

Nessa direção, o autor hesita quanto à igualdade como postulado, mormente em bases empíricas; reconhece que à cristandade liga-se um igualitarismo, posto na narrativa de que a redenção de Cristo não distingue os homens em tipos de *status*, sanção “que despeja significados supermundanos nos artigos da fé democrática” (SCHUMPETER, 1984, p. 332). Daí conclui que “a democracia, quando motivada dessa maneira, deixa de ser apenas um método que pode ser discutido racionalmente como uma máquina a vapor ou um desinfetante”; torna-se “um ideal ou parte de um esquema ideal de coisas. A própria palavra pode tornar-se uma bandeira, um símbolo de tudo que o homem preza, de tudo que ama em sua nação, seja ou não contingente a ela (SCHUMPETER, 1984, p. 334). Assim, democracia sobrevive como artigo de fé, valor universal, mito. Schumpeter vai mais além ao indicar que governos declinantes nutrem a crença democrática, e, na ocorrência de tais circunstâncias,

a revolução democrática significou o advento da liberdade e da decência, e o credo democrático significou um evangelho de razão e de melhorias (SCHUMPETER, 1984, p. 334),

e o desencantamento do ideal, fruto do abismo entre teoria e prática, demoraria a revelar-se.

Nietzsche vê nas modernas tendências políticas essa mesma equação entre religião e política, contestando o pretenso caráter laico da última, questionando-se sobre o que garante

que a moderna democracia, o ainda mais moderno anarquismo, e sobretudo essa inclinação pela ‘commune’, pela mais primitiva forma social, que é hoje comum a todos os socialistas da Europa, não signifique principalmente um gigantesco atavismo. (NIETZSCHE, 2001, p. 23).

O movimento democrático reedita o ideal cristão, prolongando do modo de ser decadente. Destarte, as aspirações da de-

mocracia não seriam senão uma das últimas aparições refinadas do proselitismo moral cristão. É nesse sentido que Nietzsche insiste que o “democratismo foi em todos os tempos a forma decadente da força organizadora.” (NIETZSCHE, 2000, p. 96); e, no apotegma 34 [164] de 1885, enuncia: “a democracia européia é, em sua grande parte, um desencadeamento de forças: mormente, ela é um desencadeamento de preguiças, cansaços e fraquezas.” (NIETZSCHE, 1999, p. 476). Embora esse ‘democratismo’ moderno constitua um niilismo político, é ele também laboratório de engendramento de seu tipo humano oposto:

as mesmas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade [...] Quero dizer que a democratização da Europa é, simultaneamente, uma instituição involuntária para o cultivo de tiranos – tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual. (NIETZSCHE, 2001, p. 150).

A democracia ofereceria desintencionalmente condições de crescimento de tipos elevados, consonante com a visão da existência como vontade de poder. Inquirimos então: a historicização do modelo democrático trairia desde o início o conjunto de seus ideais? O fato é que o avanço da democracia pode gerar um transbordamento de exigências práticas sob o título de *cidadania*, que constituirão o punhal em suas costas. Em *O Futuro da Democracia*, Bobbio assevera: “nada ameaça mais matar a democracia que o excesso de democracia.” (BOBBIO, 1997, p. 26). Nela, Bobbio realiza uma análise das antinomias existentes entre os ideais democráticos e a democracia real, apontando seis promessas que não se concretizaram, expondo as insuficiências do programa democrático ocidental.

A primeira promessa não cumprida, a da ausência de corporativismo na democracia monística, é demolida pela pluralidade de grupos que protagonizam a vida política:

não há "o povo como unidade ideal (ou mística), mas apenas o povo dividido de fato em grupos contrapostos e concorrentes" (BOBBIO, 1997, p. 23) – poliarquia. Destarte, ela não derrotaria o conflito, sendo palco de sua manifestação. Outra falta condiz ao princípio da representação política, o qual seria o mais vituperado, sobretudo, quando "cada grupo tende a identificar o interesse nacional com o interesse do próprio grupo." (BOBBIO, 1997, p. 25). A erradicação do poder oligárquico também figura como um dos compromissos não efetuados. Aqui, Bobbio alude à análise de Schumpeter das elites que rivalizam pelo acesso ao poder.

Atributos da democracia, a publicidade e a transparência são escamoteadas pelo poder invisível. O jogo de interesses, as decisões de bastidores e a manipulação tecnocrática das informações dos cidadãos, revelam que o máximo controle de poder pelo povo é trocado pelo máximo de controle dos 'súditos' por parte do 'poder'. Ademais, como prática de um parlamento ávido por fazer valer os anseios do povo, a democracia não passaria de uma grande dramatização: "Platão (que era antidemocrático) a havia chamado de 'teatrocracia' (palavra que se encontra, não por acaso também em Nietzsche)." (BOBBIO, 1997, p. 29). Outra limitação estaria na impossibilidade de ocupar todas as esferas onde se exerce um poder de decisão ligado a um grupo social qualquer. A última promessa não efetivada condiz à educação do cidadão, descambando em falta de participação política: "nas democracias mais consolidadas assistimos impotentes ao fenômeno da apatia política, que frequentemente chega a envolver cerca da metade dos que tem direito ao voto." (BOBBIO, 1997, p. 32).

Bobbio diz haver obstáculos imprevistos que impediram a realização do moderno projeto político democrático (tecnocracia, burocracia e emancipação da sociedade civil do sistema político), defendendo ideais essenciais a uma cidadania ativa e operante: a tolerância, a não-violência, o livre debate e a irmandade. Pode-se inferir que em termos de diagnóstico crítico-realista, algumas posições de Nietzsche afinar-se-

iam com as de Bobbio (alinhando-os à análise schumpeteriana). Contudo, o prognóstico de ambos é discrepante, uma vez que o autor italiano evoca valores rechaçados pela percepção nietzschiana da política democrática. Ao avaliar a democracia em nossa história recente, Bobbio conclui que a mesma sobrevive não como crença religiosa (Nietzsche e Schumpeter), mas, por um conteúdo mínimo que vai da garantia dos principais direitos às tentativas de fixação, em diversos graus de aproximação ao ideal, do princípio da maioria na decisão política. Desse modo, a antítese entre tais autores instala-se mais nos pontos de partida, que na análise das vivências do poder político.

Conclusivamente, inoculando-se além do bem e do mal, a crítica nietzschiana à democracia enxerga o conteúdo metafísico e cristão nos valores políticos modernos. Ao tomar partido pela vida, Nietzsche encampa uma batalha contra toda forma de mediocridade que pretende confinar o homem em teias morais ou políticas que o impeçam de singularizar-se e criar novos valores. O indivíduo amainado, igualado, livre nas demarcações da lei, exigido pela democracia, é o golpe nos homens de exceção, uma condenação das possibilidades de grandeza e saúde inscritas nos tipos afirmativos. Nos confins da modernidade, Nietzsche instaura uma crítica das condições de formação da civilização ocidental, deslindando uma problemática axiológica no plano moral que vai da gênese histórica desse modelo civilizatório aos últimos sintomas de sua inserção. Entre tais sintomas içar-se-ia o ideal democrático como artigo de fé e atavismo das antigas promessas de uma existência confortável e igualitária. Por esses e outros motivos, Nietzsche "contrapôs o ideal social-democrata da satisfação universal de necessidades humanas básicas à auto-elevação dos poucos que são criativos em sua obra." (SLOTERDIJK, 2002, p. 70). Vê-se em suas ideias a contraproposta de cultivo de uma cultura hierárquica que suporte o peso da existência, plasmando-a: é em nome de uma cultura trágica de homens-artistas doadores de sentido que Nietzsche expõe o clima de reprodução de valores niilistas que

abarca o programa político da modernidade, e nele, o movimento democrático.

Referências Bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

ITAPARICA, André Luís M. A crítica nietzschiana à democracia. In: *Ethica – Cadernos Acadêmicos*. Rio de Janeiro: Editoria Central da Universidade Gama Filho, 2004, v. 11, n. 1 e 2, tomo 2.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a Revolução Francesa. In: _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Além do bem e do mal*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O nascimento da tragédia*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. 2002. São Paulo: Estação Liberdade.

TOURAINE, Alain. *O que é a democracia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.