

**UNIV. EST. PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO” – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - CAMPUS MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Luciano Olavo da Silva

OS CAMINHOS DA POLÍTICA EM NIETZSCHE:
da formação do Estado à grande política e suas repercussões possíveis.

Marília - SP
2023

**UNIV. EST. PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO” – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - CAMPUS MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Luciano Olavo da Silva

**OS CAMINHOS DA POLÍTICA EM NIETZSCHE:
da formação do Estado à grande política e suas repercussões possíveis.**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus Marília para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração II: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Benchimol Barros.

Marília - SP
2023

S586c Silva, Luciano Olavo da
Os caminhos da política em Nietzsche : da formação do Estado à grande política e suas repercussões possíveis / Luciano Olavo da Silva. -- Marília, 2023
192 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Márcio Benchimol Barros

1. Nietzsche. 2. Política. 3. Democracia. 4. Teoria Geral do Estado. 5. Filosofia. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

LUCIANO OLAVO DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, campus de Marília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política. Linha de Pesquisa: Filosofia Política.

Título: OS CAMINHOS DA POLÍTICA EM NIETZSCHE: da formação do Estado à grande política e suas repercussões possíveis.

Local e data da defesa: Marília, 27/02/2023.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Márcio Benchimol Barros
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus Marília

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Universidade Federal do Sul da Bahia
Centro de Formação em Ciência Humanas e Sociais

Prof^a. Dr^a. Vânia Dutra de Azeredo
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UNIRIO
Departamento de Filosofia

DEDICATÓRIA

*Ao meu irmão Evandro (in memoriam),
inteligente, criativo, corajoso, precoce,
inspirador.*

*Ao meu filho Davi, que diariamente me
ensina o amor, a mais valiosa e rara das lições.*

*À minha esposa Priscila, pela
compreensão amorosa, pelo apoio incondicional e
pela abnegação exemplar que modelam seu
caráter único.*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Márcio Barros Benchimol, pela paciência, pela arte e generosidade na transmissão do conhecimento e pelas orientações precisas e valiosas.

Ao destino, por não permitir que eu me perdesse no vazio das distâncias que um dia me separaram de cada sonho alcançado, e que continuarão, por enquanto, a me separar de todos os outros que ainda persigo.

No fundo, não há bons nem maus. Há apenas os que sentem prazer em fazer o bem e os que sentem prazer em fazer o mal. Tudo é volúpia...

Mário Quintana

RESUMO

O presente trabalho é uma pesquisa acerca do pensamento político de Nietzsche, que, como todos os demais assuntos trabalhados pelo autor, não possui sistematização em sua obra, razão pela qual a primeira etapa consistirá na busca de um critério de organização e interpretação que possa conduzir o estudo, com a demonstração de que esse critério é, em Nietzsche, a cultura, haja vista ser ela que funciona em sua filosofia como base sobre a qual todos os temas se acomodam para criação de um ambiente favorável ao cultivo e seleção de um tipo específico de gênio, o espírito livre e legislador do futuro. Ultrapassada a primeira etapa, buscar-se-á isolar os conceitos de civilização, Estado e política, bem como demonstrar como eles se relacionam com o passado, o presente e o futuro na experiência de pensamento nietzscheana. Ao longo desse percurso serão enfatizadas as posições de Nietzsche em relação à gênese e finalidade do Estado, demonstrando que não existe possibilidade de compatibilizá-las com as teorias clássicas que tratam da questão (teoria naturalista, teoria contratualista e teoria da força), de modo que Nietzsche será apresentado como autor de uma proposta particular, que mescla a teoria naturalista com a teoria da força. Ademais, será demonstrado que nenhuma das correntes políticas conhecidas nos séculos XIX e XX são compatíveis com o pensamento político de Nietzsche, que as considera sintomas do niilismo e as enquadra como integrantes do que ele chama de “pequena política”. Todo esse caminho será trilhado para que, ao fim, seja possível compreender como o conceito de niilismo, em cada uma de suas fases de desenvolvimento histórico (niilismo negativo, niilismo reativo e niilismo passivo), relaciona-se com a política e com a cultura, e como essa relação em permanente transformação levará, segundo espera Nietzsche, à “grande política”. Compreendida essa dinâmica, será possível então chegar ao objetivo último deste trabalho, que é a delimitação da concepção nietzscheana de “grande política” e de sua utilidade para a cultura.

Palavras-chave: Nietzsche. Estado. Democracia. Grande política.

ABSTRACT

The present work is a research on Nietzsche's political thinking, which, like all other subjects worked by the author, does not have systematization in his work, which is why the first step will consist in the search for a criterion of organization and interpretation that can lead the study, with the demonstration that this criterion is, in Nietzsche, culture, given that it works in his philosophy as a basis on which all themes are accommodated to create a favorable environment for the cultivation and selection of geniuses of humanity. After the first stage, we will seek to isolate the concepts of civilization, State and politics, as well as demonstrate how they relate to the past, present and future in the experience of Nietzsche's thinking. Along this path, Nietzsche's positions in relation to the genesis and purpose of the State will be emphasized, demonstrating that there is no possibility of making them compatible with the classical theories that address the issue (naturalist theory, contractualist theory and theory of force), so that Nietzsche will be presented as the author of a particular proposal, which mixes the naturalist theory with the theory of force. Furthermore, it will be shown that none of the political currents known in the 19th and 20th centuries are compatible with Nietzsche's political thinking, who considers them symptoms of nihilism and frame them as part of what he calls "small politics". This entire path will be followed so that, in the end, it is possible to understand how the concept of nihilism, in each of its phases of historical development (negative nihilism, reactive nihilism and passive nihilism), relates to politics and culture, and how this constantly changing relationship will lead, as Nietzsche hopes, to "great politics". Once this dynamic is understood, it will then be possible to reach the ultimate objective of this work, which is the delimitation of the Nietzschean conception of "great politics" and its usefulness for culture.

Keywords: Nietzsche. State. Democracy. Great politics.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

AC/AC	Der Antichrist (O anticristo)
BA/EE	Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)
BVN/CN	Briefe von Nietzsche (Cartas de Nietzsche)
CV/CP	Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)
DD/DD	Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)
DS/Co. Ext. I	Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)
EH/EH	Ecce homo. Wie man wird, was man ist (Ecce Homo: de como a gente o que a gente é)
eKGWB	Digitale Kritische Gesamtausgabe – Versão digital da Edição Crítica dos Trabalhos Completos de Nietzsche, editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari
FW/GC	Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)
GD/CI	Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)
GM/GM	Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)
GT/NT	Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)

HL/Co. Ext. II	Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)
JGB/BM	Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)
M/A	Morgenröte (Aurora)
MA I/HH I	Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))
MA II/HH II	Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))
NF/FP	Nachgelassene Fragmente (Fragmentos póstumos)
PHG/FT	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)
SE/Co. Ext. III	Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)
VM/OS	Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças) WS/AS - Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)
WL/VM	Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)
Za/ZA	Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.	13
2	ESTUDANDO A POLÍTICA EM NIETZSCHE.	15
2.1	A DIVISÃO DE NIETZSCHE EM RELAÇÃO AO ESTUDO DE SUA FILOSOFIA POLÍTICA.	16
2.2	CULTURA, O FIO DE ARIADNE NIETZSCHEANO.	20
3	CONCEITO E FINALIDADE DA CULTURA EM NIETZSCHE.	25
3.1	A CULTURA.	25
3.2	DIFERENÇA ENTRE CULTURA E CIVILIZAÇÃO.	31
3.3	MOTIVAÇÃO DAS PREOCUPAÇÕES DE NIETZSCHE COM A CULTURA: O GÊNIO.	38
3.4	O GÊNIO DA CULTURA E SUAS POSSIBILIDADES NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE.	41
4	A INSERÇÃO DA POLÍTICA NA FILOSOFIA NIETZSCHEANA.	47
4.1	A ACEITAÇÃO DE NIETZSCHE COMO PENSADOR POLÍTICO.	47
4.2	A RELEVÂNCIA DA POLÍTICA PARA A FILOSOFIA DE NIETZSCHE.	53
5	A PEQUENA POLÍTICA.	57
5.1	O CONTEXTO POLÍTICO DE NIETZSCHE: AMBIENTE DA PEQUENA POLÍTICA.	57
5.2	PEQUENA POLÍTICA COMO INSTRUMENTO DE DEGENERAÇÃO CULTURAL DA MODERNIDADE.	62
5.3	A GÊNESE DA PEQUENA POLÍTICA E SEUS EFEITOS.	70
6	NIILISMO E SUPERAÇÃO DA PEQUENA POLÍTICA: O CAMINHO PARA A GRANDE POLÍTICA.	80
6.1	NIILISMO NEGATIVO.	87
6.2	NIILISMO REATIVO.	88
6.3	NIILISMO PASSIVO.	91
6.4	A SUPERAÇÃO DO NIILISMO PASSIVO: NIILISMO ATIVO OU COMPLETO.	95
7	A GRANDE POLÍTICA.	100
8	O ESTADO EM NIETZSCHE E AS REPERCUSSÕES DA GRANDE POLÍTICA NA ORGANIZAÇÃO DE SUAS INSTITUIÇÕES.	110
8.1	NIETZSCHE: DETRATOR OU APOLOGISTA DO ESTADO?	111
8.2	A ORIGEM DO ESTADO.	115
8.2.1	<i>Teoria naturalista.</i>	115

8.2.2	<i>Teoria contratualista</i>	119
8.2.3	<i>Teoria da força: a posição de Nietzsche?</i>	127
8.2.3.1	A origem do Estado segundo Nietzsche: posição eclética entre a origem pela força e o naturalismo.	129
8.3	AFINAL, O QUE É O ESTADO EM NIETZSCHE?.....	131
8.4	A FUNÇÃO DO ESTADO.....	135
8.4.1	<i>A metáfora vegetal, ou botânica, esclarecendo a finalidade do Estado</i>	135
8.4.2	<i>O que é embelezar a sociedade?</i>	137
9	AS REPERCUSSÕES DA GRANDE POLÍTICA NOS ARRANJOS INSTITUCIONAIS DO ESTADO.....	140
9.1	ESTADO AUSENTE OU INEXISTENTE (ANARQUISMO).....	141
9.2	ESTADO TOTALITÁRIO, ANTISSEMITA OU EUGENISTA	143
9.2.1	<i>Grande política antissemita</i>	145
9.2.2	<i>Grande política eugenista</i>	150
9.3	ESTADO CONSERVADOR.....	170
9.4	ESTADO LIBERAL E DEMOCRÁTICO.....	171
9.4.1	<i>Liberalismo e grande política</i>	171
9.4.2	<i>Grande política e democracia</i>	172
10	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
11	BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	186

1 Introdução.

Nietzsche atribuiu a si mesmo a difícil missão de demolir fundamentos axiológicos. Era beligerante nessa empreitada e, repetindo Heráclito, a quem muito admirava, disse que “a guerra é a mãe de todas as coisas boas” (FW/GC 92)¹, pois concebia a destruição como uma espécie de parteira que trazia o novo à luz do mundo, permitindo o perene fluxo de renovação e fortalecimento de tudo que existe. Em suas palavras, “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” (Za/ZA II, Da superação de si mesmo)².

Coerente com essas ideias e dotado da força explosiva de uma “dinamite”, Nietzsche nos legou seu pensamento político, rico em abordagens altamente disruptivas em relação à tradição filosófica até então consolidada e, sobretudo, em relação ao ideário político predominante na época em que escreveu (segunda metade do século XIX). Mas em termos políticos, o que pretendia construir após a destruição empreendida? Ele pretendia uma “grande política”, que se opunha radicalmente a toda pequena política de até então.

Sob a pecha de pequena política, Nietzsche refuta, ao mesmo tempo, a filosofia política tradicional, com raízes em Platão³ e Aristóteles, e o ideário político presente em seu cotidiano, cujas raízes estavam fortemente fixadas no solo fértil do pensamento iluminista: “o que ele despreza e amaldiçoa nessas ideias é o seu utilitarismo e eudemonismo, é o fato de alçarem paz e felicidade terrena àquilo que há de mais desejável – enquanto o homem nobre, trágico, heroico esmaga esses valores medíocres e frágeis com os pés (MANN, 2015, p. 179)”⁴. Assim, Nietzsche

¹ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. § 92. p. 118. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-92>>
Segundo nota do tradutor, aqui é repetido por Nietzsche o fragmento 53 (Diels-Kranz 22 B 53) de Heráclito.

² NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. Parte II. Da superação de si mesmo, p. 111. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-II-Ueberwindung>>

³ “A grande objeção que Nietzsche opõe a Sócrates e Platão – e aqui somos chegados ao âmago da questão – é a noção que esses filósofos têm de uma moral absoluta. Negando o ideal aristocrático do instinto e a relatividade da moral, estabelecem como conceitos estáveis, padrões absolutos do bem e do mal. Ensinam a imortalidade da alma, a doutrina do Além e a negação dos sentidos; voltam as costas ao mundo e preparam o caminho para o Cristianismo.” (COPLESTON, 1972, p. 88)

⁴ MANN, Thomas. **Pensadores modernos**: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Tradução de: Márcio Suzuki. O texto dos ensaios de Thomas Mann seguido nesta tradução é o da edição comentada,

diagnosticou tanto a filosofia política tradicional (calcada em Platão e Aristóteles) quanto o ideário político de seu tempo como sintomas do niilismo, que considerava altamente tóxico para a cultura, de modo que lhe restou apenas prenunciar o necessário caminho em direção à “grande política” que há de nos esperar no futuro, e cujo acesso, segundo o filósofo alemão, estará liberado assim que nos livrarmos do niilismo que define a cultura moderna.

Ao longo da jornada ora iniciada será destacado que, em Nietzsche, o mesmo niilismo do qual emana a pequena política é também a semente da grande política, pois é o seu necessário desenvolvimento que leva à sua igualmente necessária superação, e, portanto, às condições de surgimento da grande política, que, para o filósofo alemão, já estavam, em sua época, em plena e inafastável construção.

Este estudo envidou esforços para demonstrar que, após renegar o presente e o passado, a “grande política” nietzscheana pretende, entre outras coisas, operar uma existência trágica na qual estão inseridos de modo indissociável o Estado, a cultura e o homem, que nesse estágio pós-niilismo, já despido dos dogmas morais (mas não da própria moral), não julgará ou tentará “melhorar” o mundo naquilo que ele tem de efetivo e necessário, mas apenas assentirá com a ordem natural e dirá um vigoroso sim aos aspectos corpóreos e sensuais da existência, sendo que, neste sentido pretendido por Nietzsche, assentir com a tragicidade da existência não resultará em resignação ou acomodação, mas em um modo de transformação que se dará em consonância com a vida, tal como ela necessariamente é, e não de acordo com idealizações acerca de como supostamente ela deveria ser.

Para alcançar o que se pretende será necessário, antes, visitar os conceitos de cultura, civilização, Estado, política e niilismo em Nietzsche, relacionando-os entre si e com o conceito de vontade de potência, fundamental em sua obra e sem o qual não é possível compreender a “grande política”. Ademais, a abordagem desses temas nos levará a diversas questões acerca dos estigmas relacionados ao seu pensamento político, que por muito tempo puseram em questão a proposta política presente na filosofia nietzscheana. Estamos a falar das diversas tentativas de apropriação de Nietzsche com o intuito de legitimação filosófica de ideologias que o filósofo, muito ao contrário de apoiar ou fomentar, criticou de modo perspicaz e reiterado. Demonstraremos que este é o caso

publicada pela editora Fischer em 2002 (cotejado com o volume Ensaio, da mesma editora, publicado em 1993). Originalmente este ensaio foi publicado pela própria editora Fischer em 1947, no volume IV da coletânea de ensaios de Thomas Mann.

das interpretações que o apresentam como nazista, eugenista, antisemita, anarquista, liberal e até mesmo, por mais estranho que possa parecer, socialista.

Serão percebidas ao longo do texto as muitas dificuldades e contradições (reais ou aparentes) que este trabalho precisou superar para alcançar os objetivos propostos. Mas, apesar delas, o fato é que o pensamento político de Nietzsche merece receber o nível de atenção e aprofundamento que, conforme será indicado, lhe foi negado por tanto tempo. Trata-se de uma filosofia política que tem muito a dizer sobre nossos dias e até mesmo, ou principalmente, sobre nosso futuro. Afinal, já foi dito que “todos os que hoje pensam o fazem à luz e à sombra de Nietzsche, quer sejam ‘a favor’ ou ‘contra’ ele” (HEIDEGGER apud ANSELL-PEARSON, 1997, p. 17)⁵.

É com esse espírito que pretendemos colaborar, por menos que seja, para ampliar a compreensão da grande política nietzscheana e de como ela poderá, ou não, sobrevir à pequena política e ganhar efetividade em nosso futuro, com as possíveis consequências em cada caso.

2 Estudando a política em Nietzsche.

A obra de Nietzsche aborda uma vastidão de temas que nem sempre demonstram óbvia relação entre si: cultura, educação, arte, ciência, psicologia, direito, história, política, moral, religião, perspectivismo, sociologia e antropologia são alguns deles, mas a lista certamente é maior. Ademais, como consequência de seu estilo assistemático, aforismático e pouco afeito a conceitos objetivos, os muitos temas foram fragmentados, envoltos pela característica verve poética nietzscheana e espargidos ao longo da extensa produção, o que desmantelou a esperança de eventuais delimitações conceituais precisas ou de uma concatenação ortodoxa dos assuntos abordados em cada escrito. Agravando tudo isso, existem as reconhecidas idas e vindas conceituais de Nietzsche acerca dos temas pelos quais se interessou, o que, não raro, fazem o leitor incipiente reagir com alguma perplexidade diante de aforismos que parecem sustentar posições antípodas àquelas sustentadas em aforismos lidos anteriormente, como se algumas passagens da filosofia nietzscheana tivessem como único objetivo contradizer ou negar outras passagens.

⁵ ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama.

Para penetrar em um pensamento tão multifacetado em suas temáticas, movedição em seus posições conceituais e assistemático em sua apresentação, dois artifícios são frequentemente utilizados: em primeiro lugar, a obra do filósofo é dividida em fases de amadurecimento, a fim de que se possa concentrar o estudo em determinado momento no qual há predominância de temas específicos e uma reconhecida configuração conceitual que, na fase seguinte, sofrem algumas variações; depois, costuma-se identificar um elemento que funcione como eixo em torno do qual gravitam todos os demais temas trabalhados por Nietzsche, e que, por isso, serve como fio condutor ou chave hermenêutica a ser utilizado para resolver as contradições reais ou aparentes da filosofia nietzscheana, sendo que esse elemento, em geral, é a cultura.

Adiante será esclarecido como esses dois artifícios foram utilizados neste trabalho.

2.1 A divisão de Nietzsche em relação ao estudo de sua filosofia política.

Costumeiramente a filosofia nietzscheana é dividida em três fases que, com alguma aproximação, são facilmente delimitáveis.

Na primeira fase⁶, que vai de 1870 a 1876, Nietzsche concentrou esforços em estabelecer um papel para a arte e a cultura no mundo moderno, desenvolveu seus conceitos de apolíneo e dionisíaco, era contrário ao otimismo cientificista em curso na época e, principalmente, era muito influenciado por Schopenhauer e Wagner.

A segunda fase⁷ vai de 1876 a 1882. Nela, além de Nietzsche ganhar maior nível de emancipação filosófica em relação a Schopenhauer e Wagner, desenvolveu uma visão mais otimista da ciência, passando a considerá-la “uma interpretação notável por sua coerência e rejeição a qualquer convicção pessoal prévia, seu único defeito (único, porém considerável) sendo o de recusar-se a admitir que ela não passa de um interpretação” (WOTLING, 2013, p. 103)⁸. Começa aqui a aplicação de seu método genealógico, com o qual pretende descobrir historicamente o ir e

⁶ Nesta fase estão *A filosofia na era trágica dos gregos* (187?), *O nascimento da tragédia* (1872) e as *Considerações extemporâneas I, II, III, IV* (1873-1876).

⁷ Nesta fase estão *Humano, demasiado humano I* (1878) e *II* (1886), *Aurora* (1881) e a primeira versão de *A gaia ciência*.

⁸ WOTLING, Patrick. Nietzsche e o problema da civilização. São Paulo: Barcarolla, 2013. (Coleção Sendas & Veredas). Tradução de: Maria Aparecida Correa-Paty.

vir, ou o devir, das “verdades” e do valor dos valores, partindo da compreensão de que “não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (MA/HH 1, *Das coisas primeiras e últimas* 2)⁹.

Na terceira fase¹⁰, que vai de 1882 a 1889, Nietzsche nega totalmente os dualismos corpo-alma e físico-metafísico, além de aprofundar o conceito de eterno retorno, apresentado em *Gaia Ciência*, e introduzir os conceitos de vontade de potência, niilismo, além-do-homem e grande política.

Não se pode negar a utilidade dessa divisão para fins pedagógicos. O conceito de “metafísica de artista”, por exemplo, só tem espaço na primeira fase da obra nietzscheana e contra ele o próprio Nietzsche, em sua fase madura, fez uma aguda crítica¹¹. Do mesmo modo, na primeira fase de sua filosofia o conceito de “gênio” estava

“a serviço de sua metafísica [posteriormente abandonada]. O Uno primordial, sendo dor eterna, requer a aparência, pois somente a aparência gera o prazer que apazigua o sofrimento. Para que isso ocorra é preciso o gênio; ele é meio pelo qual o Uno primordial pode contemplar a face exterior da vontade enquanto aparência, gerando o deleite estético” (NASSER, 2016, p. 245)¹².

Nas fases seguintes, já despido da “metafísica de artista”, Nietzsche adapta o conceito de gênio, adotando uma abordagem mais naturalista, que ora o apresenta como um produto de

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 16. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-2>>

¹⁰ Nesta fase estão *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), *Para além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *O caso Wagner* (1888), *Crepúsculo do ídolos* (1888), *O anticristo* (1888), *Ecce Homo* (1888).

¹¹ Em 1886 Nietzsche incluiu uma autocrítica ao seu livro *O nascimento da tragédia* (1872), na qual, entre outras críticas, afirmava que esta sua obra juvenil estava cheia de “inovações psicológicas e segredos de artistas, com uma metafísica de artista como pano de fundo”, e que se pode chamá-la de “caprichosa, ociosa e fantástica”. Contudo, apesar de criticar e abandonar o conceito ao longo de seu amadurecimento, o filósofo parece sustentar que não há ruptura, mas continuidade em sua filosofia, pois sua metafísica de artista tinha a virtude de “já revelar um espírito que um dia combaterá, a todo o custo, a interpretação e significação moral da existência”, tal como podemos dizer que ocorre na filosofia madura de Nietzsche. A esse respeito, consultar *Ensaio de autocrítica*, em NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 9-20.

¹² NASSER, Eduardo. Gênio (Genie). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 245-247. (Coleção Sendas & Veredas).

circunstâncias favoráveis advindas do meio (dieta, clima, formação etc), ora o apresenta como estágio avançado de uma determinada psicogênese, ou, em outras palavras, o “momento mais agudo de um acúmulo de gerações precedentes, não dependente de seu meio ou de seu tempo” (NASSER, 2016, p. 246).

Além da utilidade pedagógica ilustrada pelos exemplos acima, a divisão da obra de Nietzsche também é influenciada pelo fato de que

O mundo sempre quer ver uma ruptura na vida e obra de grandes homens. Ele a encontra em Tolstói, em quem tudo é da mais férrea consequência, tudo o que aparece depois está psicologicamente prefigurado no que veio antes. Ele a encontrou no próprio Wagner, em cuja evolução impera a mesma consequência e lógica inquebrantáveis. Com Nietzsche não é diferente. (MANN, 2015, p. 168)

Não obstante ao que foi acima exposto, entendemos, em consonância com consagrados intérpretes da filosofia nietzscheana, que podemos “observar no seu pensamento uma uniformidade maior do que frequentemente lhe é imputada” (COPLESTON, 1972, p. 83)¹³, e que

Por mais que sua obra predominantemente aforística se desdobre em milhares de facetas coloridas, por mais que se lhe comprovem mil contradições de superfície – ele estava ali desde o início, sempre foi o mesmo, e nos escritos do jovem professor, nas Considerações extemporâneas, no Nascimento da tragédia, no estudo *O filósofo*, de 1873, não se encontram apenas as sementes de sua mensagem doutrinal posterior, mas essa mensagem, uma boa-nova em sua opinião, já está contida e pronta neles. O que muda é apenas a acentuação, cada vez mais frenética, é a impostação da voz, cada vez mais estridente, são os gestos, cada vez mais grotescos e terríveis. O que muda é a maneira de escrever: altamente musical desde sempre, da digna severidade e disciplina da tradição humanística alemã, com uma coloração algo erudita e antiquada, ela vai degenerando aos poucos num ultrafolhetinismo sinistramente mundano e hecicamente alegre, até vestir por fim o barrete do bufão do mundo. (MANN, 2015, p. 168)

Segundo nos parece, este senso de continuidade, unicidade e coerência na obra de Nietzsche - não de ruptura - é ainda mais acentuado em seu pensamento político, razão pela qual este trabalho assume a posição de que,

¹³ COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

Em termos políticos, há forte continuidade entre o que Nietzsche escreve sobre Estado, democracia e política internacional ao longo de seus períodos inicial, intermediário e maduro, e muitas vezes podemos ver um período posterior referindo-se explicitamente ao anterior (...). Os pensamentos de Nietzsche sobre esses tópicos certamente não são estáticos – eles evoluem, se aprofundam e se expandem ao longo do tempo – mas o cerne de seus pontos de vista sobre esses assuntos permanece notavelmente consistente. (DROCHON, 2016, p. 9)¹⁴.

Como exemplo da sólida continuidade dos pensamentos políticos de Nietzsche ao longo de seu amadurecimento intelectual, observemos a conhecida discordância entre ele e Wagner acerca do papel da escravidão na estrutura do Estado. Para Nietzsche a escravidão era imprescindível como instrumento a serviço da cultura, enquanto Wagner acreditava que o sucesso de seu projeto cultural de “revolução total” dependia de liberar os trabalhadores da moderna “escravidão das fábricas”.

Segundo nos parece, Nietzsche, que era antiliberal e atacava a exacerbada diferenciação material entre os indivíduos¹⁵, não teria dificuldades em concordar com Wagner acerca do quão proveitoso seria abolir a moderna “escravidão das fábricas”, mas apresentaria como contrapartida o argumento de que liberá-los dessa forma específica de escravidão não significava extinguir outras formas culturalmente proveitosas, pois entendia que refutar todas as formas de escravidão equivalia a negar o “eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura” (CV/CP, O Estado grego)¹⁶. Assim, também já se pode adiantar a forma como a cultura será utilizada neste trabalho: como critério de distinção e resolução de aparentes contradições. Poderíamos perguntar: então Nietzsche é a favor ou contra a escravidão? A distinção a partir da cultura traria a resposta que nos parece adequada: ele é contra as formas de escravidão que, na sua visão, não contribuem para o engrandecimento da cultura, mas é a favor das formas de escravidão que podem ser utilizadas para fortalecê-la.

¹⁴ “*In terms of politics, there are strong continuities between what Nietzsche writes on the state, democracy, and international politics over the course of his early, middle, and later periods, and often we can see a later period explicitly referring back to an earlier one, as I will explore over the course of this book. Nietzsche’s thoughts on these topics are certainly not static—they evolve, deepen, and expand over time—but the kernel of his views on those matters remain remarkable consistent*”. DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016.

¹⁵ Sobre o ataque de Nietzsche à exagerada diferenciação e ostentação material entre indivíduos, consultar MA II/MA II, *Opiniões e sentenças diversas* 304. eKGWB : < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-304>>

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 41. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>

Wagner discordava tão enfaticamente de uma pretensa dependência da cultura em relação à escravidão que convenceu Nietzsche a retirar de *O nascimento da tragédia* o capítulo no qual ele defendia essa ideia. Apesar disso,

(...) o compromisso duradouro de Nietzsche com esses pontos de vista é atestado pelo fato de que ele ofereceu uma cópia palavra por palavra do capítulo, agora intitulado *O Estado grego*, a Cosima Wagner no Natal de 1872 (ou seja, depois que *O nascimento* foi publicado no início do ano) como parte de seus *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* – um presente venenoso, se é que já houve um. Além disso, *A genealogia da moral* ecoa as opiniões apresentadas nesse ensaio e, ao fazê-lo, oferece um endosso público de seus pontos de vista anteriores e inéditos. (DROCHON, 2016, p. 12)¹⁷

Há outros exemplos de coerente continuidade dos pensamentos políticos de Nietzsche. Tomados em conjunto, eles confirmam a sólida unidade de seu projeto político ao longo do amadurecimento filosófico. Entre outros casos, é possível citar suas posições acerca do liberalismo, do igualitarismo, do aristocratismo, do anarquismo, do antissemitismo, do contratualismo e de diversos temas que serão abordados detidamente ao longo deste trabalho. Por ora, o que importa é consignar que, em decorrência de todo o exposto acima, será enfatizada a fase madura da obra nietzscheana, cujo efeito cumulativo naturalmente leva a posições mais aperfeiçoadas, mas também será necessário, em muitos momentos, explorar abordagens presentes em sua juventude, a fim de que se possa contornar o problema da organização assistêmica, que atinge com especial ênfase seu pensamento político, distribuído, sem exceção, em todas as obras do filósofo. Todavia, sempre que for necessário transitar da fase mais madura para as anteriores a fim de melhor compreender a experiência de pensamento que levou às ideias políticas nietzscheanas, esse movimento será expressamente indicado e as conexões entre as fases demonstradas de modo fundamentado.

2.2 Cultura, o fio de Ariadne nietzscheano.

¹⁷ “Indeed, Nietzsche’s enduring commitment to those views is testified to by the fact that he offered a word-for-word copy of the chapter, now titled “The Greek State,” to Cosima Wagner for Christmas 1872 (i.e., after *The Birth* had been published earlier in the year) as part of his “Five Prefaces to Five Unwritten Books”—a poisoned gift if there ever was one. Moreover, *The Genealogy* echoes the opinions expressed in that essay, and in so doing offers a public endorsement of his earlier, unpublished views”. DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 12.

Aos treze anos, em decorrência do excepcional desempenho escolar¹⁸, Nietzsche foi selecionado para uma bolsa de estudos em Schulpforta, “a escola clássica mais avançada da Alemanha do Norte” (PRIDEAUX, 2019, p. 29)¹⁹, onde permaneceu de 1858 a 1864, quando então ingressou na Universidade de Bonn.

Para Nietzsche, estudar em Schulpforta era a realização de um sonho acalentado pelo menos desde os dez anos de idade: “‘Pforta, Pforta, só sonho com Pforta’, escreveu aos dez anos. Pforta era a gíria interna para Schulpforta, e seu presunçoso uso do apelido transmite a profundidade do seu anseio” (PRIDEAUX, 2019, p. 29).

Conforme Prideaux (2019, p. 31), no período em que Nietzsche esteve em Schulpforta a escola havia passado por reformulações implementadas por Wilhelm von Humboldt, figura de grande destaque na cena cultural alemã, amigo de Schiller e Goethe, além de irmão do geógrafo, naturalista e explorador Alexander von Humboldt. A partir do que se colhe das palavras do jovem Nietzsche, percebe-se que ele foi muito receptivo à influência de Humboldt: “‘No momento estou dominado por uma ânsia incomum de conhecimento, de cultura em geral [Bildung]’, escreveu em agosto de 1859; ‘foi Humboldt que despertou isso em mim. Se pelo menos fosse permanente como minha dedicação à poesia!’” (HOLLINGDALE, 2015, p. 41)²⁰.

Sob a influência do pensamento e das reformas pedagógicas de Humboldt, que entre 1809 e 1812 reorganizou todo o sistema educacional alemão, a educação recebida por Nietzsche em Schulpforta, fortemente fundamentada no conceito de *Bildung*, enfatizava “a absoluta e essencial

¹⁸ “O processo de seleção não era diferente do utilizado pelos enviados do príncipe viajando pelos confins da Terra em busca do pé que caberia no pé da Cinderela. Eles chegaram a Naumburg quando Nietzsche tinha treze anos e se impressionaram com ele, apesar de sua matemática trepidante, e lhe ofereceram uma vaga no outono seguinte (PRIDEAUX, 2019, p. 30).

¹⁹ PRIDEAUX, Sue. **Eu sou dinamite**: a vida de Friedrich Nietzsche. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019. Tradução de: Claudio Carina. Para saber mais sobre essa recente biografia, consultar a resenha do Professor Djalma Lopes da Silva, publicada no V. 12, nº 3 (2019), da Revista Trágica, da UFRJ, cujo link de acesso segue adiante: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/28781/pdf>>

²⁰ HOLLINGDALE, R. J.. **Nietzsche**: uma biografia. São Paulo: Edipro, 2015. Tradução de: Maria Luisa de Abreu Lima Paz. Segundo nota do editor, “R. J. Hollingdale é um dos mais admirados tradutores de Nietzsche, disseminou amplamente as obras deste filósofo por meio da tradução de onze dos seus livros, três dos quais já foram publicados pela Cambridge University Press (Aurora, Considerações intempestivas e Humano, demasiado humano)”. A biografia de que ora se trata, considerada uma obra clássica, foi publicada originalmente na década de 1960 e relançada em 2015 com seu texto atualizado à luz das pesquisas mais recentes.

importância da formação do homem em sua mais rica diversidade” (HUMBOLDT, 2004, p. 204)²¹. Diferentemente do que ocorre na atualidade, a educação humboldtiana não tinha foco na mera aquisição de conteúdos externos para padronizar a especialização e a atuação tecnicista dos indivíduos, adaptando-os às necessidades do mercado ou do Estado, mas, ao contrário, volta-se para o interior do estudante, no intuito de promover e cultivar o desenvolvimento das específicas potencialidades de cada indivíduo humano, independentemente das demandas externas, fossem elas estatais ou mercadológicas. Portanto,

[...] o conhecimento era evolutivo e acompanhado por *Bildung*, a evolução do próprio estudante: um processo de crescimento espiritual por meio da aquisição de conhecimento que von Humboldt definia como uma interação harmoniosa entre a personalidade do estudante e a natureza, resultando num estado de liberdade interna e totalidade do contexto maior. (PRIDEAUX, 2019, p. 32)

No contexto aqui utilizado a palavra alemã *Bildung* expressa uma experiência pessoal que pode ser significada como o processo de formação ou construção do estado propriamente humano. Conforme Rosenfield (2004, p. 21)²², abrangia “uma concepção do homem, da natureza humana e do social, voltada para o pleno desenvolvimento do indivíduo e fortemente ancorada na noção clássica [grega] de cultura, de formação”, tomado o termo cultura como “o objeto de um movimento progressivo em que a natureza humana vem ao encontro de si” (ROSENFELD, 2004, p. 38).

Neste ponto, ocorre uma relevante interseção entre *Bildung* e cultura. Como a *Bildung* assume a condição de instrumento da cultura para o fim de formação do “estado propriamente humano”, Nietzsche, que tinha em vista alcançar um novo tipo humano (o além-do-homem), naturalmente permaneceria ao longo de sua trajetória filosófica fixado em uma concepção de cultura enriquecida pela *Bildung* que ele conheceu em sua juventude, pois era ela que convinha aos seus objetivos filosóficos, ao contrário da cultura moderna que ele tanto desprezava.

²¹ VON HUMBOLDT, Wilhelm. **Os limites da ação do Estado**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. (Liberty Classics). Tradução de: Jesualdo Correia.

²² ROSENFELD, Denis Lerrer. Introdução à Edição Brasileira. In: VON HUMBOLDT, Wilhelm. **Os limites da ação do Estado**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. p. 21-53. (Liberty Classics).

Em uma cultura enriquecida por *Bildung* há indivíduos engajados na busca de si mesmos, para que, conhecendo a si, possam tornar-se o que de fato são, independentemente dos valores de seu tempo. É dizer: esse tipo de cultura permite que alguns homens (não todos) possam livremente²³ dar azo ao “conhece-te a ti mesmo” (M/A 48)²⁴, pois este é o requisito do “torna-te quem tu és” (EH/EH, Por que sou tão inteligente 9)²⁵, sem o qual eles seriam sufocados pelos limites morais de seu tempo e jamais se tornariam quem efetivamente são.

Nietzsche pretendia uma cultura de afirmação da vida, cujo advento dependeria de superar a cultura moderna e seus correlatos valores cristãos de negação do mundo, considerados por ele um “leito de Procusto” a torturar e aniquilar os homens superiores, incompatíveis com tais limitações. Esses grandes homens seriam os únicos capazes de criar e difundir os novos valores, mas como não eram cultivados e preservados pela cultura moderna (sem *Bildung*), ocorriam apenas raramente, aleatoriamente, como meros golpes de sorte, e, por isso, estavam fadados a sucumbirem diante do grande número de medíocres cujos valores decadentes guiavam a cultura (e a vida de modo geral). Os homens de exceção eram, para os medíocres, ameaças a serem neutralizadas ou destruídas:

Viveste demasiadamente próximo aos pequenos e miseráveis. Foge da sua invisível vingança! Em relação a ti, eles não são outra coisa senão vingança. Não mais levantes o braço contra eles! São inúmeros, e espantar moscas não é tua sina. São inúmeros esses pequenos e miseráveis; e mais de um orgulhoso edifício já pereceu graças a gotas de chuva e ervas daninhas. Não és uma pedra, mas já foste minado por muitas gotas. Ainda racharás e te despedaçarás com tantas gotas. Vejo-te fatigado por causa das moscas venenosas, vejo-te arranhado e sangrando em cem lugares; e teu orgulho não deseja sequer se irritar. Sangue desejam de ti, com toda a inocência. Sangue é o que anseiam suas almas exangues – e então picam, com toda a inocência. (...) Teus próximos sempre serão moscas venenosas;

²³ Livres do leito de Procusto da moral. Para Nietzsche, “a moral sempre foi um leito de Procusto” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo 43). Procusto era um bandido, habitante de uma floresta, e “tinha um leito de ferro no qual costumava amarrar todos os viajantes que lhe caíam às mãos. Se eram menores que o leito, ele lhes espichava as pernas e, se fossem maiores, cortava a parte que sobrava” (BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: história de deuses e heróis. 9. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. Tradução de: David Jardim Júnior. p.187).

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. § 48. p. 41. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-48>>

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 46. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Klug-9>>

o que é grande em ti – justamente isso deve torná-los mais venenosos e cada vez mais moscas. (Za/ZA I, Das moscas do mercado)²⁶

Percebe-se, então, que a cultura (dotada de *Bildung*) está no centro das preocupações de Nietzsche, a ponto de ele dizer de si mesmo que “apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou um alegre mensageiro* ... Por isso sou também um destino” (EH/EH, Crepúsculo dos ídolos 2)²⁷. Neste sentido, podemos dizer que “toda a sua obra gira em volta do problema da cultura humana, pois foi ele quem apontou para o homem um novo ideal de cultura – o homem elevando-se acima de si mesmo no super-homem (*Übermensch*)” (COPLESTON, 1972, p. 9)²⁸: esta é a sua alegre mensagem cultural. Logo, embora tenhamos a concepção de que Nietzsche seja, de modo bastante pronunciado, um pensador político, nos parece claro que “sua principal preocupação é a cultura”²⁹ (DROCHON, 2016, p. 13), e que a política ganha relevância como um dos imprescindíveis instrumentos realizadores de seu projeto cultural.

Por conta de todo o exposto acima, este trabalho assume que na obra nietzscheana a cultura “representa o elemento organizador da investigação” (WOTLING, 2013, p. 28) e funciona como chave hermenêutica a ser utilizada para decifrar as muitas contradições reais ou aparentes de seu pensamento conceitualmente movediço, estilisticamente aforismático e estruturalmente assistemático.

Sem o “fio de Ariadne” da cultura é altamente provável que nos percamos na interpretação do labirinto que é a obra de Nietzsche. Esta condição se impõe de modo ainda mais enfático em

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. p. 50-51. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I-Fliegen>>

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 94. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-GD-2>>

²⁸ COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. 296 p. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

²⁹ “*I should clarify at this point that I do not mean to suggest in this book that Nietzsche is first and foremost a political thinker. His prime concern is culture, and I have no wish to deny that. What I want to refuse is that one can have a reflection about Nietzsche’s views on culture that is completely divorced from his views on politics. I should clarify at this point that I do not mean to suggest in this book that Nietzsche is first and foremost a political thinker. His prime concern is culture, and I have no wish to deny that. What I want to refuse is that one can have a reflection about Nietzsche’s views on culture that is completely divorced from his views on politics*”. DROCHON, Hugo. **Nietzsche’s Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 13.

relação aos aspectos políticos de seu pensamento, posto que dispersos por todas as fases de amadurecimento de sua filosofia e por todas as suas obras, como já foi destacado no item 2.1. Logo, sempre que o pensamento político de Nietzsche nos trazer a possibilidade de múltiplas interpretações, serão adotadas neste trabalho aquelas que fundamentadamente nos parecer mais harmonizadas com seu projeto cultural, que, como dito, inclui a possibilidade de encontro do homem consigo mesmo para que ele possa autoconhecer-se e tornar-se quem de fato é, independente das imposições culturais de seu tempo e sempre orientado para o aumento de sua potência individual em face de suas circunstâncias existenciais vivenciadas.

3 Conceito e finalidade da cultura em Nietzsche.

Uma vez que foi fixada a cultura como o eixo em torno do qual gravitam e se organizam os temas abordados por Nietzsche, faz-se necessário compreender o conceito de cultura em Nietzsche e por que razão ela assume tamanho protagonismo em sua filosofia de modo geral e, em especial, em sua filosofia política.

3.1 A cultura.

Trazer a cultura para o centro de gravidade em torno do qual orbitam os demais interesses de Nietzsche nos leva a um novo problema que ora passamos a enfrentar: qual o conceito de cultura em Nietzsche, esse autor que nega aos conceitos qualquer pureza lógica ou epistêmica?

Para Nietzsche, “a noção de que o conceito contém uma homogeneidade entre palavra e coisa é meramente uma crença arbitrária” (Lima, 2016, p. 149)³⁰, pois o conceito surge da necessidade linguística de igualar o desigual a fim de possibilitar a comunicação e, por conseguinte, a sobrevivência, de modo que labora no campo da simplificação da realidade e despreza, tanto quanto possível, as pequenas diferenças (pequenas, mas não necessariamente irrelevantes).

Na filosofia nietzscheana os conceitos são convenientes mantos artificiais de identidade estática sob o qual estão reunidas coisas que, na efetividade dinâmica da vida, são diferentes e fluidas. Ademais, é preciso compreender que, em Nietzsche, o artifício de reunir um conjunto de

³⁰ LIMA, Márcio José Silveira. Conceito (Begriff). In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 149 - 151. (Coleção Sendas & Veredas).

coisas desiguais sob um nome único (conceito) é aceito pelos membros do grupo social porque, antes do conceito, há entre eles uma específica comunhão de sensações e vivências advindas das coisas conceituadas:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro. (JGB/BM 268)³¹

Segundo nos parece, a explicação de Nietzsche para o processo de criação de conceitos, ao relacionar comunicação, necessidade de sobrevivência e comunhão de sensações e experiências no seio do grupo social, converge com a visão adotada por Tuan (1980, p. 89), que ora trazemos à colação no intuito de enriquecer e facilitar a compreensão da ideia em questão:

Os esquimós Aivilik têm pelo menos doze termos diferentes para os vários ventos e o seu vocabulário para os diferentes tipos de neve é igualmente rico. Um habitante urbano, devido ao extraordinário contraste, tem um vocabulário muito limitado, não somente a respeito da neve e gelo, mas também sob aspectos da natureza que o afetam diariamente, como o tempo e o relevo. Porém, se o homem da cidade se torna um esquiador entusiasta, aprende rapidamente a perceber diferentes qualidades na superfície da neve e adquire um novo vocabulário para designá-las. (TUAN, 1980, p. 89)³².

A preliminar acima é necessária para estabelecer que compreender um conceito nietzscheano implica abordá-lo a partir de perspectivas subjetivas que privilegiam as vivências a ele relacionadas, razão pela qual não há esperanças de encontrar fórmulas facilmente identificáveis, fixas e invariáveis. Aliás, é bastante conhecido que Nietzsche utilizou seus conceitos em diferentes contextos com o intuito de que alcançassem diferentes acepções em cada um deles. Portanto, o que se fará para buscar os conceitos de cultura e civilização em Nietzsche é, a partir da fórmula que ele nos apresentou, e ciente de que ela é uma simplificação de suas sensações e vivências culturais,

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. p. 165. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-268>>

³² TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980. Tadução de: DIFEL / Difusão editorial S.A.. p. 89.

tentar compreender qual é o contexto maior de vivências e sensações que Nietzsche resumiu sob o que chamava de “cultura” e “civilização”.

Pode parecer heterodoxo que a compreensão de um conceito leve à busca das vivências e sensações do seu proponente, mas não podemos esquecer que esta é uma concepção do próprio Nietzsche, que, além da citação que trouxemos à colação logo acima, disse: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (JGB/BM 6)³³. Dito isso, vamos então buscar, com a precisão possível, a compreensão dos conceitos nietzscheanos de cultura e civilização, ou as “memórias involuntárias e inadvertidas” de Nietzsche acerca desses temas.

O jovem Nietzsche já dizia que a “cultura” (Kultur) é, antes de tudo, “unidade do estilo artístico em todas as expressões de vida de um povo” (DS/Co. Ext. I 1)³⁴. Embora esse conceito inicial não tenha sido abandonado, percebe-se que, com o amadurecimento de sua filosofia, Nietzsche agregou a ele um caráter fisiológico, de modo que essa unidade de estilo, além de presente, deveria preordenadamente levar a uma configuração dos impulsos propensa ao aumento da potência. É esta concepção de cultura da filosofia madura de Nietzsche, esta que agrega à unidade estilística a questão fisiológica e finalística da elevação de potência, que faz sentido para este trabalho, haja vista indicar uma orientação teleológica para a “grande política”:

Cada agrupamento ou povo tem sua expressão característica. E Nietzsche encara isso como um estilo artístico num sentido estético mais amplo: cultura como unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. (...) Com a doutrina da vontade de potência³⁵, essa abordagem aprofunda-se, tornando-se fisiológica, ou seja, assume a perspectiva da dinâmica de forças ou impulsos em luta por mais potência: a cultura é uma configuração de impulsos que, se cresce em potência é altamente hierarquizada, é saudável e, se decai e é pouco hierarquizada, é mórbida e decadente. (FREZZATTI, 2016, p. 174)

³³ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. § 6º. p. 12. eKGWB: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-6>>

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **David Strauss, o confessor e o escritor**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2020. Tradução de: Antonio Edmilson Paschoal. p. 9. eKGWB: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/DS-1>>

³⁵ Segundo Marton (2016, p. 423-425), vontade de potência é um conceito que aparece pela primeira em “Assim falou Zarathustra”, e que, naquele momento, é uma vontade orgânica, insita a todo ser vivo, incluído o homem. Correspondia à vontade de submeter todo empecilho e colocá-lo a seu serviço. Em textos posteriores Nietzsche elabora uma teoria das forças ampliando o âmbito de atuação da vontade de potência, que passa a atuar em tudo que existe (não apenas em seres orgânicos), sendo, portanto, responsável pelo próprio vir-a-ser como decorrência do impulso de toda força por efetivar-se em detrimento das demais forças que a circunstanciam.

A unidade de estilo artístico levaria os indivíduos integrantes da cultura a uma certa convergência no modo como leem e interpretam o texto da realidade, razão pela qual “podemos entender essa unidade de estilo como predomínio de uma determinada perspectiva ou interpretação sobre a existência” (FREZZATTI, 2016, p. 174). Ora, uma vez que os indivíduos unificassem o estilo de leitura e a interpretação da existência e os aplicassem a partir da mesma perspectiva, teriam também as mesmas “sensações recorrentes e associadas”, os mesmos conceitos, as mesmas experiências em comum sempre que postos diante dos mesmos objetos e circunstâncias, e, como consequência, apresentariam respostas afins, que somariam forças ao invés de dissipá-las caoticamente, como ocorre na cultura moderna, onde a unidade estilística foi perdida em favor do igualitarismo democrático, tributário do igualitarismo cristão, que permite a cada indivíduo, por mais medíocre que seja, ser criador do próprio estilo de leitura e interpretação da existência. Logo, especialmente no que tange à formação (*Bildung*), a cultura deve ter o indivíduo como fim e não como meio, mas isso não significa que deva tolerar o individualismo. Considerando que o indivíduo é um sistema de afetos, deve evitar que muitos sistemas de afetos concorrentes se desenvolvam em uma verdadeira anarquia dos instintos, pois isso evitaria também os confrontos desordenados e aniquiladores³⁶ das forças que precisam ser acumuladas. Nas palavras de Wotling (2013):

Assim, trata-se de impedir que muitos sistemas de instintos concorrentes se desenvolvam simultaneamente em graus comparáveis, sem que nenhum possa assegurar sua dominação sobre os outros. O sentido desse imperativo é evitar a anarquia dos instintos, a contradição fisiológica, isto é, a incapacidade para se superar, para se dominar, formas de disfunção do corpo e, portanto, de decadência. Ao evitar a dispersão das forças em muitas direções, para muitos sistemas antagonistas, e portanto situações de conflito interno, a coação que está no núcleo da prática seletiva deve possibilitar o entesouramento da força. (WOTLING, 2013, p. 285)

³⁶ Nietzsche é a favor de que no seio da sociedade os indivíduos permaneçam em constante *agon* (disputa). Contudo, entende que há dois tipos de disputa: uma ruim e indesejável, que leva os contendores à aniquilação recíproca, como ocorre na guerra de todos contra todos; outra boa e desejável, que leva os contendores à permanente autossuperação, como ocorre em uma olimpíada. A esse respeito consultar o texto *A disputa de Homero*, em NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 61-71.

Caso não haja uma configuração predominante dos instintos, ou, em outras palavras, uma unidade estético-estilística na leitura e interpretação da vida, chegar-se-á à anarquia dos instintos e à derrocada da cultura, pois ela não conseguirá promover o acúmulo de forças e a consequência será o definhamento, a perda de seu vigor. Ademais, como “o fim da cultura, de acordo com Nietzsche, é a produção do gênio” (COPLESTON, 1972, p. 115), e como o gênio é o resultado do lento acúmulo de forças ao longo das gerações³⁷, a cultura despojada da unidade estético-estilística que permite o acúmulo de forças seria incapaz de selecionar e manter o gênio e, portanto, de alcançar o seu objetivo.

Mas como chegar à desejada unidade estético-estilística e, portanto, à cultura vigorosa na qual as forças se acumulam ao invés de se dissiparem? Em Nietzsche essa tarefa só pode ser empreendida por intermédio de uma específica configuração de impulsos, imposta pela mnemotécnica da crueldade: “a crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura” (EH/EH, *Genealogia da moral*)³⁸.

A crueldade é apresentada por Nietzsche como instrumento mnemônico da cultura, utilizado para instalar em uma comunidade a memória dos valores a serem adotados, e, portanto, para impor determinada perspectiva de interpretação e valoração da vida:

“Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. (GM/GM II, 3)³⁹

³⁷ “*Meu conceito de gênio* – Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles – que por um longo período não tenha havido explosão. Se a tensão no interior da massa se tornou grande demais, o estímulo mais casual basta para trazer ao mundo o “gênio”, o “ato”, o grande destino” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 44). eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Streifzuege-44>>

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 93. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-GM>>

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. II, § 3º. p. 50. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-3>>.

Por isso é possível dizer que “A história da cultura é, portanto, redutível à história da crueldade, que aparece como força elementar que impõe a cada estado da cultura sua configuração particular (WOTLING, 2013, p. 231-232). E se considerarmos que em Nietzsche “todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade” (GM/GM II, 3)⁴⁰, somos levados a perceber que também o sistema organizado de crueldades da religião, e não apenas dos governos, tem utilidade na produção e conservação do poder que emana da unidade estético-estilística:

O poder que reside na unidade do sentimento popular, em opiniões e fins comuns a todos, é protegido e selado pela religião, excetuando os raros casos em que o clero e o poder estatal não chegam a um acordo quanto ao preço e entram em conflito. (MA/HH I, 472)⁴¹

O que nos parece é que, em Nietzsche, a unidade estético-estilística da cultura como resultado de semelhantes configurações instintuais produz uma sociedade onde todos leem a vida a partir da mesma perspectiva, o que lhe dá mais potência, pois dissipa antagonismos e acumula forças. Trata-se de uma visão muito próxima àquela apresentada por Arendt (2018) algumas décadas depois, segundo a qual “O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (ARENDR, 2018, p. 60)⁴² – lembrando que aqui estamos a falar do poder social, não da vontade de poder individual.

Para a sociedade dotada de cultura nos moldes como Nietzsche a considera em sua fase madura (unidade estilística em todos os âmbitos da vida de um povo e fisiologicamente voltada para o aumento de potência) o desperdício de energias decorrentes das múltiplas e concorrentes leituras antagônicas do mundo seria um problema resolvido, razão pela qual o grupo social tornar-se-ia mais potente para perseguir seus objetivos do que a enfraquecida sociedade moderna democrática, de modo que poderia fazer, produzir, formar, efetuar, criar mais, haja vista o melhor

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. II, § 3º. p. 51. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-3>>.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 472. p. 227. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-472>>.

⁴² Sobre a violência. Cap. 2. – No contexto, Hannah Arendt está tratando do poder social, não do poder pessoal ou do que, em Nietzsche, é conhecido como vontade de potência. Daí entendermos que sua posição, quanto a isso, é muito próxima a de Nietzsche, quando trata do poder ou força de uma cultura.

aproveitamento de suas forças. Segundo nos ensina Marton (2016, p. 424), este, aliás, é o sentido do verbo Macht, presente no conceito nietzscheano de Wille zur Macht (vontade de potência): “o termo Wille entendido enquanto disposição, tendência, impulso e Macht associado ao verbo machen, fazer, produzir, formar, efetuar, criar” (MARTON, 2016, p. 424).

Decorre do exposto que, embora a cultura em Nietzsche tenha como pressuposto um processo que foca na formação (bildung), seleção e preservação de indivíduos plenos em suas potencialidades humanas e fortes em vontade de potência, essas individualidades, ao contrário do que ocorre com a cultura democrática liberal, não estão todas igualmente liberadas para exercerem a ilusão de liberdade axiológica segundo a qual cada um “interpreta valores e crenças exclusivamente a partir de sua própria e estreita perspectiva” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 103), ou de sua própria vantagem. Há uma hierarquia estabelecida por aqueles legitimados a estruturá-la: os que, segunda a visão esposada por Nietzsche, alcançam maior desenvolvimento de sua condição humana e nobreza espiritual.

Observa-se, então, uma poderosa coerência interna: a cultura foca no desenvolvimento do potencial humano dos indivíduos (bildung); eles se desenvolvem em diferentes graus de acordo com as próprias especificidades e capacidades; os diferentes níveis de desenvolvimento espiritual dão ensejo à hierarquização aristocrática da sociedade; os que estão nos níveis mais elevados criam e organizam os valores da cultura; os níveis mais basilares se acomodam à organização e aos valores criados e, assim, todos agem em concerto, apesar de serem indivíduos diferenciados e livres na busca e construção de si mesmos.

3.2 Diferença entre cultura e civilização.

O estilo conceitual aberto adotado por Nietzsche faz com que as palavras cultura (Kultur) e civilização (Civilisation) sejam intercambiadas pelo filósofo em alguns contextos específicos, o que já levou eminentes estudiosos a defenderem posições divergentes no que tange à utilização das palavras Kultur e Civilization na obra nietzscheana. Alguns entendem que Kultur e Civilisation são palavras utilizadas para objetos distintos; outros entendem que são palavras utilizadas para especificar as diferentes qualificações de um mesmo objeto; e há quem entenda ser possível encontrar os dois tipos de utilização nos textos de Nietzsche.

Wotling (2011, p. 22-23) afirma que Civilisation seria, para Nietzsche, a cultura europeia moderna, “um caso específico de Cultur” (WOTLING, 2013, p. 56), fraca, criticada por conta de seu ímpeto de simplesmente adestrar e amansar o homem, podando seu crescimento interior. Esse caso de cultura (Civilisation) é antagônico àquele outro que Nietzsche considera a cultura em sentido estrito e adequado, superior e de alto valor, que procura fazer florescer as potencialidades humanas em sua completude, por intermédio da Bildung. O mais importante aqui é destacar que, para Wotling, cultura e civilização não são abordadas por Nietzsche como objetos distintos, mas como manifestações qualitativamente distintas de um mesmo objeto, sendo que a origem dessas diferenças qualitativas está vinculada ao modo de atuação da vontade de potência em cada caso:

Para compreender a análise nietzschiana do problema da civilização, também não se pode ater-se à oposição já bem conhecida, consagrada na língua alemã, entre Cultur e Civilisation, a primeira abarcando o domínio da vida intelectual e espiritual, e a segunda remetendo às condições materiais e práticas que caracterizam a vida de uma sociedade. Nietzsche anula essa distinção ao recusar qualquer oposição entre teórico e prático, e repensa completamente a oposição entre Cultur e Civilisation, não mais a partir da distinção idealista entre nobreza da vida intelectual e o simples progresso material, mas a partir de uma reflexão sobre os laços genealógicos entre atividade fundamental da vontade de potência e os diversos tipos de cultura que ela produz: a Civilisation torna-se assim um caso específico da Cultur. (WOTLING, 2013, p. 55-56)

O que se depreende é que, para Wotling (2013), dentro do que se conhece por Kultur há vários casos possíveis de cultura a depender de como a vontade de potência age na gênese de cada um. Há o caso em que a Bildung e todos os elementos facilitadores do pleno desenvolvimento das naturezas individuais não são observados, pois os padrões axiológicos são estabelecidos pela vontade de potência dos mais fracos, dos escravos por natureza, daqueles que têm interesse em impedir a manifestação de força e o desenvolvimento dos senhores de quem se protegem. Por ora, é interessante observar que, em Nietzsche, um tipo específico de política, a política igualitária (democrática, socialista ou anarquista) é utilizado para enfraquecer a cultura e torná-la compatível com os mais fracos espiritualmente, ou escravos por natureza. Logo, se a política pode manobrar a cultura para enfraquecê-la (pequena política), há de também poder manobrar para fortalecê-la (grande política). É a política que move a cultura em uma direção ou noutra.

Esse caso de cultura apequenada Nietzsche trata como Civilisation, um caso em que o florescimento do gênio da cultura não é facilitado e, caso ocorra de modo excepcional, está fadado

a não vingar. Quanto a isso, Lefranc (2019) parece ter a mesma concepção de Wotling, pois afirma que

[...] uma cultura é avaliada pelo fato de favorecer o nascimento de gênios como foi o caso da cultura grega ou da Renascença italiana. Inversamente, Nietzsche receia na civilização, em particular sob sua forma democrática, igualizadora, niveladora, uma vontade de impor a todos a lei do maior número; longe de favorecer seu aparecimento, ela é ao contrário o pior perigo para o homem de exceção. (LEFRANC, 2019, p. 284-285)

Mas qual a origem do alinhamento entre Lefranc e Wotling? Lefranc (2019, p. 282-283) esclarece que no francês clássico a palavra cultura tinha originalmente a acepção de cultivo e formação, muito parecida com a *Bildung* alemã. Porém, com o tempo e sob a influência do inglês e do alemão, passou a expressar “o conjunto dos saberes, dos ideais, das crenças, dos hábitos e dos gostos comuns a uma sociedade” (LEFRANC, 2019, p. 283): há aqui uma unidade estético-estilística referente à comunidade, sendo essa uma acepção muito mais afim à palavra alemã *Kultur*. Em resumo: a palavra cultura em francês evoluiu de algo próximo a *Bildung* para algo próximo a *Kultur*, em alemão.

Para Lefranc (2019, p. 284), quando Nietzsche usa a palavra *Kultur* está associando as duas coisas: a *Bildung* alemã, cuja acepção está próxima ao sentido clássico de cultura no idioma francês, e a unidade estético-estilística que no alemão pode ser significada com a palavra *Kultur*, mas que em francês equivale à acepção moderna da palavra cultura. Está, portanto, utilizando a palavra alemã *Kultur* para aglutinar as duas acepções que se vincularam à palavra cultura na língua francesa (a antiga e a contemporânea). Assim, o alinhamento entre Lefranc e Wotling decorre, neste caso, do fato de que, após analisar detidamente as acepções de cultura e civilização nos idiomas francês e alemão, Lefranc conclui que

[...] Nietzsche associa formação e cultura (*Bildung* e *Kultur*), isto é, as duas acepções de uma só palavra francesa. O alemão utiliza de fato o termo civilização (*Zivilisation*), mas justamente em oposição a cultura, e com a conotação pejorativa de uma preeminência dos aspectos materiais sobre a vida espiritual e “moral”. A civilização aparece então como a fase final de uma cultura, quando ela aparece rígida, esclerosada, quando o mecânico prevalece sobre o vivo e dá lugar a um sistema racionalizado de coações.” (LEFRANC, 2019, p. 284)

Ora, se a civilização é, para Lefranc (2019, p. 284), a fase final e degenerada da cultura, então ela mesma é, também, cultura, apesar de sua “fase” depauperada.

Alguns trechos da obra de Nietzsche, mesmo trechos de sua juventude, parecem corroborar o ponto de vista segundo o qual o alemão toma a civilização como uma cultura de nível inferior. Vejamos:

Mas diante da música alemã o mentiroso e hipócrita deve ter cuidado; pois precisamente ela é, em toda a nossa cultura, a única flama pura, clara e clarificadora, da qual se originam e para a qual retornam todas as coisas em dupla órbita, como na doutrina do grande Heráclito de Éfeso: tudo o que agora denominamos cultura, formação, civilização terá de comparecer um dia ante o infalível juiz Dionísio. (GT/NT 19)⁴³

Quando Nietzsche diz que cultura, formação e civilização terão que comparecer diante do “juiz Dionísio”, que no contexto seria uma metáfora para a música alemã com seu poder de chama transformadora ou recicladora, não nos parece que o termo “civilização” tenha sido colocado ao lado de cultura e formação para significar aspectos materiais e pragmáticos da sociedade - que nada tem a ver com cultura e formação -, mas sim para formar a gradação descendente de uma mesma coisa que é permanentemente remodelada pela “flama pura” da música alemã. Trata-se do mesmo objeto em diferentes pontos do ciclo de perene transformação.

Embora focado no pensamento do jovem Nietzsche, temos Barros (2021, p. 92) defendendo a tese contrária, pois o autor avalia que cultura e civilização não são, em Nietzsche, manifestações qualitativamente diferentes de um mesmo objeto, mas objetos distintos (embora interdependentes), sendo a cultura um fim - espiritual e intelectual - para o qual a civilização é um meio material:

Primeiramente observemos que, se estamos identificando a cultura como campo da formação, é óbvio que ao mundo da necessidade, que a ela se opõe, corresponderá a civilização. Assim, a passagem⁴⁴ nos diz que o campo da

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020. Tradução de: Paulo César de Souza. § 19. p. 108. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-19>>

⁴⁴ A passagem de Nietzsche a que se refere Barros foi transcrita por ele nas linhas imediatamente acima, para justificar a relação de condicionalidade entre civilização e cultura: “[...] apenas em uma camada de ar que está pousada muito acima daquele mundo da necessidade, da luta pela existência, da carência.” Trata-se do destaque de um trecho maior que Barros já havia citado na pág. 85 da mesma obra, e que ora trazemos integralmente à colação para contextualizar o pensamento exposto: “Muitíssimo tem o homem de aprender para poder viver, para lutar sua luta pela existência:

formação, ou seja, a cultura, se distingue do mundo da necessidade, da luta pela existência, da carência – ou seja, da civilização – como a atmosfera se distingue da terra firme. Nada é mais elementar que distinguir a terra firme da diáfana atmosfera. Mas também é verdade que a atmosfera permanece presa à terra firme, que é seu suporte físico e condição material de existência, de tal forma, que se a terra firme viesse a desaparecer, também a atmosfera haveria de dissipar-se como poeira cósmica no infinito éter. (BARROS, 2021, p. 92)⁴⁵

Na elaboração de seu argumento Barros (2021, p. 90) utiliza ainda o seguinte fragmento póstumo:

As culminâncias da cultura e da civilização excluem-se mutuamente: ninguém se engane com respeito ao antagonismo abissal entre cultura e civilização. Os grandes momentos da cultura foram, moralmente expressos, tempos de corrupção; e, inversamente, as épocas de desejado e coercitivamente conseguido adestramento (“civilização” -) do homem foram tempos de intolerância para com naturezas mais espirituais e ousadas. A civilização quer algo diferente do que a cultura quer: talvez algo contrário ... (N, KSA XIII, 16[10], pp 485-486 Apud BARROS, 2021, p. 90).

Considerando que Barros (2021, p. 92) fixa a civilização como meio, “suporte físico e condição material” para a cultura, surge ainda uma diferença “topográfica” em relação a Lefranc e Wotling, pois um “meio” ou “condição”, por óbvio, é pressuposto que necessariamente antecede o fim ao qual se destina, o que diverge manifestamente de Lefranc, para quem a civilização surge “como a fase final de uma cultura, quando ela se torna rígida, esclerosada, quando o mecânico prevalece sobre o vivo e dá lugar a um sistema racionalizado de coações” (LEFRANC, 2019, p. 284). Também em Wotling (2011, p. 23) vemos que a cultura da Europa contemporânea a Nietzsche seria o paradigma do que o filósofo chamou de Civilization, de modo que a Kultur de formação e pleno potencial do indivíduo humano só poderia, então, ter como parâmetro o passado, razão pela qual a Civilization não antecederia, mas sucederia a Kultur:

É a cultura da Europa contemporânea que fornece o paradigma da Civilisation para Nietzsche: como cultura da compaixão e da condenação do sofrimento, bem

mas nada do que ele aprende e faz tendo em vista esse objetivo tem a ver com formação. Essa, pelo contrário, começa apenas em uma camada de ar que está pousada muito acima daquele mundo da necessidade, da luta pela existência, da carência” (NIETZSCHE, 1980, KSA I, p. 714, *Apud* BARROS, 2021, p. 85).

⁴⁵ BARROS, Márcio Benchimol. *Ser humano, cultura e sociedade no jovem Nietzsche*. Campinas: Editora Phi, 2021.

como recusa da hierarquia sob todas as suas formas, cujo corolário é para Nietzsche a doutrina da igualdade dos direitos – as duas atitudes que Nietzsche designa pela fórmula “ideias modernas”. (WOTLING, 2011, p. 23)

Segundo nos parece, mesmo que se aceite a posição de Barros (2021) para o jovem Nietzsche, em sua filosofia da maturidade há ao menos uma passagem em que se percebe clara identificação de civilização com cultura tardia, já degenerada pelo movimento democrático, o que justifica posicionar a civilização no ocaso da cultura, como momento terminal de sua desqualificação, tal como propõem Lefranc e Wotling:

Chame-se “civilização”, “humanização” ou “progresso” àquilo em que se vê a distinção dos europeus; chame-se-lhe simplesmente, sem louvar ou censurar, e utilizando uma fórmula política, o movimento democrático da Europa [...] As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem — um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto —, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (JBM/BM 242)⁴⁶

Barros (2021, p. 85-93) fundamenta suas conclusões em escritos da juventude do filósofo⁴⁷ e na demonstração de que em duas de suas evidentes influências intelectuais, Wolf e Schiller, a oposição entre civilização e cultura como objetos diversos, e não como simples modos do mesmo objeto, era de muita clareza e objetividade. Entendemos que essa abordagem tem a virtude de levar em conta as vivências e sensações de Nietzsche acerca dos conceitos pesquisados, razão pela qual, segundo o próprio Nietzsche, faz todo o sentido como método de compreensão de um conceito seu, pois ele afirma, como já dissemos, que toda grande filosofia é “confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” e que conceitos “são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações”. Por outro flanco, não seria de se estranhar que Nietzsche, em sua fase madura, tivesse superado os mestres que o sensibilizaram intelectualmente em suas posições da juventude, pois, segundo afirma, “retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno” (EH/EH,

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. § 242. p. 134. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-242>>

⁴⁷ Conferências realizadas por Nietzsche na Universidade da Basileia em 1872 (Sobre o futuro das nossas instituições de formação). Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Fragmentos Póstumos do período da juventude.

Prólogo 4)⁴⁸ e que “A serpente que não pode mudar de pele perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos” (M/A 573)⁴⁹. Portanto, apesar da perspicaz técnica de pesquisa dos conceitos nietzscheanos utilizada por Barros (2021), entendemos que em períodos mais maduros de sua produção intelectual não se pode garantir a fidelidade do filósofo aos seus mestres ou posições da juventude. Aliás, considerando o histórico de Nietzsche e seus próprios escritos acima transcritos, é até razoável que se espere justamente o oposto.

Adotando uma posição conciliadora, Frezzatti Jr. (2016) vislumbra em Nietzsche traços simultâneos de ambas as correntes:

“A cultura elevada é antagonista da civilização enquanto domesticação (Zähmung) do homem. Embora em Nietzsche haja traços da clássica oposição alemã entre cultura e civilização, ou seja, entre o aspecto espiritual elevado (atividades intelectuais, artísticas, religiosas) e o aspecto exterior e superficial da vida humana (atividades práticas: políticas, econômicas e sociais), temos também um antagonismo propriamente nietzscheano, de caráter fisiológico, entre o favorecimento do crescimento de potência e sua inibição”. (FREZZATI Jr., 2016, p. 174-175)

A posição de Frezzatti Jr. parece consentânea, ao menos em tese, com as conhecidas reviravoltas de Nietzsche ao longo do amadurecimento intelectual e com seu estilo conceitual aberto, razão pela qual se revela igualmente sustentável e razoável, além de eclética.

Entre os eminentes pesquisadores consultados temos então três correntes possíveis para os conceitos de cultura e civilização em Nietzsche:

a) Wotling e Lefranc adotam a posição de que cultura e civilização são um mesmo objeto com alterações qualitativas em sua fisiologia, sendo a civilização um caso tardio, adoecido e enfraquecido de cultura, sem propensão a produzir e cultivar o gênio (que pode surgir como exceção, sob ameaça de não vingar) ou favorecer aumento de potência, ao passo que a cultura propriamente dita é o caso sadio, propenso à produção e cultivo do gênio, bem como ao aumento da potência da sociedade, sendo essa a posição adotada neste trabalho, haja vista ser a que encontra,

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 17. eKGBW: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/EH-Vorwort-4>>.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. § 573. p. 250. eKGBW: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/M-573>>

a nosso ver, maior respaldo na filosofia madura de Nietzsche e a que indica uma orientação finalística para a “grande política”;

b) Barros, concentrado na filosofia do jovem Nietzsche, adota a posição de que cultura e civilização são objetos distintos, sendo que a civilização corresponde a um estágio social anterior à cultura, no qual haveria a consolidação dos pressupostos materiais de manutenção e subsistência da sociedade, ao passo que a cultura corresponderia a um estágio social posterior, quando, após serem garantidos os meios materiais para a sobrevivência, seriam perseguidos os aspectos espirituais de formação individual e desenvolvimento das potencialidades humanas;

c) Frezzatti Jr. adota posição eclética e admite traços de ambas as concepções acima no discurso de Nietzsche.

Como tentaremos demonstrar adiante, essas divergências conceituais parecem filigranas terminológicas que, apesar de terem valor para a reconstrução da experiência de pensamento de Nietzsche, não conduzem, neste caso específico, a efeitos práticos quanto às conclusões acerca da finalidade da cultura em sua filosofia. Não obstante, pode haver diferenças no que tange a definir o que deve ser considerado manifestação cultural ou mera infraestrutura material da sociedade. Por exemplo: o Estado é, em Nietzsche, uma manifestação cultural ou requisito material para alcançar a cultura? Para Le Franc e Wotling, como cultura e civilização são diferenciações qualitativas e fisiológicas de um mesmo objeto, o Estado precisa ser uma manifestação cultural, muito embora essa manifestação possa apresentar diferentes fisiologias, a depender do caso de cultura de que falamos (cultura propriamente dita ou civilização); para Barros, no entanto, o Estado é um mero meio para fazer surgir e vingar a sociedade, de modo que está, ao menos em sua origem, fora da cultura: “O Estado é, portanto, o meio de que se serve a natureza a fim de sustar seu aspecto imediato para dar nascimento à sociedade (civilização)” (BARROS, 2021, p. 97).

3.3 Motivação das preocupações de Nietzsche com a cultura: o gênio.

Depois de verificar a cultura como elemento precípuo no pensamento nietzscheano e buscar, com a precisão possível, o conceito de cultura que emana do conjunto de sua obra e do trabalho hermenêutico de seus pesquisadores, a pergunta que naturalmente vem na sequência é: O que motiva a preocupação de Nietzsche com a cultura?

Copleston (1972), já na primeira metade do século XX⁵⁰, definia Nietzsche como “o filósofo da cultura”, e justificava assim as preocupações do filósofo com a cultura:

O fim da cultura, de acordo com Nietzsche, é a produção do gênio; é o gênio, o grande homem, que dá sentido à vida. [...] O fim da cultura é, seguramente, o enobrecimento da natureza humana, a realização de suas mais elevadas e mais profundas potencialidades e, concretamente, isto deve incluir a plena realização dos maiores dons onde eles se encontram, isto é, nos grandes homens da história. (COPLESTON, 1972, p. 115-116).

Wotling nos afirma que “à época das Considerações extemporâneas, o conceito de cultura é pensado em relação com o gênio, cuja produção é a meta da cultura” (WOTLING, 2013, p. 56). Portanto, a partir dos cuidados que a leitura de Nietzsche suscita com suas reviravoltas conceituais, poderíamos ser levados a imaginar que a função da cultura, tal como expressada em suas Considerações extemporâneas, que são textos da juventude, valesse apenas para aquela época e tivesse sido abandonada ou transformada ao longo do amadurecimento. Contudo, Wotling segue esclarecendo que

“[...] existe uma ligação essencial entre a concepção nietzschiana de cultura e sua relação com a formação de um certo tipo de indivíduo [o gênio]. A terminologia evolui no sentido de uma busca incansável por precisão, nunca no sentido de uma revisão, muito menos de um abandono do projeto inicial”. (WOTLING, 2013, p. 56)

Lefranc vai no mesmo sentido, confirmando que, em Nietzsche, “uma cultura é avaliada pelo fato de favorecer o nascimento de gênios como foi o caso da alta cultura grega ou da Renascença italiana” (LEFRANC, 2019, p. 284). É possível, então, perceber a cultura como “uma hereditariedade, uma seleção, uma formação prolongada de numerosas gerações, uma acumulação de forças, de vontade de poder capaz de produzir os tipos mais elevados da humanidade (LEFRANC, 2019, p. 285). Logo, assim como em Wotling, vê-se aqui, em Lefranc, uma clara justificativa para as preocupações de Nietzsche com a cultura: chegar ao gênio.

Barros (2021, p. 20) nos afirma que se perguntássemos sobre as motivações de Nietzsche para preocupar-se com a cultura, a única resposta possível seria: “Nietzsche se interessa pela cultura em virtude de um interesse ainda mais fundamental pelo ser humano” (BARROS, 2021, p.

⁵⁰ A primeira edição de seu *Nietzsche: filósofo da cultura* é de 1942.

20). Mas se considerarmos que em Nietzsche o ser humano é algo inacabado e variável, seria legítima a pergunta: de que ser humano Nietzsche se ocupa, ao menos de modo majoritário, quando pensa a cultura? Ainda em Barros (2021, p. 147), encontraríamos como resposta que, para Nietzsche, o “objetivo último” da cultura é o “gênio individual”.

Frezzati Jr. afirma com objetividade que, em Nietzsche,

“a cultura elevada é hierárquica, predominando o *phatos* da distância, o sentimento de ser diferente, o que, rejeitando o nivelamento dos homens, promove o surgimento das exceções, do gênio, de personagens capazes de imprimir um estilo contra os valores vigentes decadentes e criar uma nova cultura”. (FREZZATTI Jr., 2016, p. 174)

Para todos os estudiosos de Nietzsche aqui abordados, a teleologia que justifica as preocupações nietzscheanas com a cultura é chegar, por intermédio dela, ao gênio. Tais conclusões nos parecem em manifesto concerto com o próprio Nietzsche, quando ele, já na fase madura de sua filosofia e tentando conceituar o gênio, afirma que “o grande homem é um fim” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo 44)⁵¹. O que se nota, então, é que considerar o contraste entre cultura e civilização como oposição entre casos diferentes do mesmo objeto (Lefranc e Wotling) ou como oposição entre objetos distintos (Barros), bem como colocar a civilização na posição de ocaso (Lefranc e Wotling) ou de antecedente (Barros) da cultura, ou ainda adotar uma posição eclética em relação a tudo isso (Frezzati Jr.), não impediu que esses eminentes pesquisadores concluíssem, todos eles, que a preocupação de Nietzsche com a cultura se deve ao fato de que ela é o meio a partir do qual é possível chegar ao gênio. Logo, toda essa discussão, no que tange especificamente à finalidade da cultura, não produz conclusões diferentes, razão pela qual tem relevância muito mais terminológica do que prática. Por outro lado, como já ressaltamos acima, a corrente adotada implicará repercussões quanto ao enquadramento dos temas trabalhados por Nietzsche, que poderão ser alocados no campo de abrangência da civilização ou da cultura, de modo que serão considerados, respectivamente, periféricos ou centrais no pensamento nietzscheano.

Mas por que é relevante chegar ao gênio? Porque na filosofia nietzscheana o gênio é quem realiza o projeto de substituir os valores da cultura doente, platônica, cristianizada e democrática

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. IX, § 44. p. 78. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Streifzuege-44>>

pelos valores da cultura elevada, sadia, afirmadora da vida, forte e desapegada de transcendências. É ele quem faz a transvaloração, conduzindo a humanidade por novos caminhos ao estabelecer novas tábuas de valores que promovam a força e a afirmação da vida até então negadas.

Não obstante, Nietzsche considera que o gênio é exceção, e que, como tal, tende a ser destruído em face do grande número de enfermos da cultura moderna que a ele se opõem:

Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e voltados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção, e, dado que o homem é o animal ainda não determinado, são mesmo uma exceção rara. Mas o que é pior: quanto mais elevado o tipo de ser humano que um homem representa, menor a probabilidade de que ele vingue: o acidental, a lei do absurdo na economia geral da humanidade, mostra-se do modo mais terrível em seu efeito destrutivo sobre os homens superiores, cujas condições de vida são delicadas, complexas e difíceis de calcular. (JGB/BM 62)⁵²

Logo, embora seja possível ao gênio surgir como exceção ou golpe de sorte em qualquer cultura, Nietzsche atribui ao gênio a missão de estabelecer uma cultura que ofereça a ele, o gênio, condições de existência, para que não seja mero caso fortuito ameaçado pela maioria que se lhe opõe. Essa seria uma cultura “que se propõe precisamente a não se limitar ao ‘golpe de sorte’, mas que quer fazer desse caso bem-sucedido o tipo predominante, a meta do seu trabalho de seleção” (WOTLING, 2013, p. 339). Há, portanto, uma relação de reciprocidade e interdependência entre gênio e cultura: a cultura deve selecionar o gênio que a fortalece e o gênio deve promover a cultura que o torna viável. Um está na gênese do outro, o que justifica que, visando ao gênio, Nietzsche se preocupe com a cultura, e, visando à cultura, Nietzsche se preocupe com o gênio.

3.4 O gênio da cultura e suas possibilidades na filosofia de Nietzsche.

Como já foi dito, o conceito de gênio passou por uma evolução em Nietzsche: em sua juventude, “está presente a concepção de gênio a serviço de sua metafísica” (NASSER, 2016, p. 245), responsável por criar a aparência que, gerando o deleite estético, aliviaria da dor do uno primordial; em sua maturidade, por outro lado, Nietzsche dá ao seu conceito de gênio um viés

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. § 62. p. 59. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-62>>.

naturalista que nada tem de metafísico, e que ora relaciona o gênio ao resultado da soma de circunstâncias favoráveis do meio (educação, alimentação, clima, estímulos externos etc.), ora o relaciona com o ápice do acúmulo de energia de gerações, independente do meio ou de quaisquer outras circunstâncias de seu tempo.

Em ambos os casos (juventude ou maturidade) Nietzsche impõe ao Estado compromissos muito próximos em relação ao gênio, independentemente do conceito a ele aplicável, e isso tem relevância para o estudo da política em Nietzsche.

Na fase juvenil,

“a centralidade do gênio para a metafísica fará com que o pensamento político e educacional do jovem Nietzsche gravite em torno dessa figura. O Estado e os estabelecimentos de formação devem se submeter aos desígnios da natureza, criando condições favoráveis para que os gênios sejam separados dos não gênios.” (NASSER, 2006, p. 245)

Na fase madura, quando abandona a abordagem metafísica e encampa uma posição naturalista em relação ao gênio, “Nietzsche recupera seu projeto culturalista da juventude – agora com o nome de *grande política* – em que o Estado deve servir à cultura, isto é, deve estar comprometido com o *cultivo* de gênios” (NASSER, 2006, p. 246).

Seja qual for a fase da filosofia nietzscheana, o que há de comum no conceito de gênio é que eles são homens superiores em força espiritual e vontade de potência⁵³ (embora ainda não utilizasse essa nomenclatura em sua filosofia da juventude), ou, no discurso nietzscheano, “tipos superiores”, que influenciam a vida social, ou cultural, criando e disseminando valores.

Em sua filosofia madura Nietzsche conceitua o gênio nos seguintes termos:

Meu conceito de gênio. – Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se

⁵³ Segundo Marton (2016, p. 423-425), vontade de potência é um conceito que aparece pela primeira em “Assim falou Zaratustra”, e que, naquele momento, é uma vontade orgânica, ínsita a todo ser vivo, incluído o homem. Correspondia à vontade de submeter todo empecilho e colocá-lo a seu serviço. Em textos posteriores Nietzsche elabora uma teoria das forças ampliando o âmbito de atuação da vontade de potência, que passa a atuar em tudo que existe (não apenas em seres orgânicos), sendo, portanto, responsável pelo próprio vir-a-ser como decorrência do impulso de toda força por efetivar-se em detrimento das demais forças que a circunstanciam.

tenha juntado, poupado, reunido, preservado, com vistas a eles – que por um longo período não tenha havido explosão. (GD/CI, Incursões de um extemporâneo 44)⁵⁴

Assim, o gênio é esse tipo humano superior no qual se acumulou a energia transformadora de muitas gerações, sem que houvesse desperdícios. Platão, Sócrates e os sacerdotes criadores de religiões foram gênios que utilizaram a energia acumulada através dos tempos para criar e disseminar valores transformadores da cultura, bem como também o foram, na visão de Nietzsche, Napoleão, Goethe, Schopenhauer e Wagner. Em que pese a “energia” acumulada por esses homens e o poder de transformação cultural que eles detiveram, em que pese serem “gênios” no sentido nietzscheano, nem todos são igualmente contemplados por Nietzsche como vetores de fortalecimento da cultura.

Novamente a cultura é utilizada como critério, dessa vez para definir a tipologia dos gênios. Alguns gênios podem utilizar a energia acumulada e a capacidade da potência que possuem para transformar a cultura por intermédio de valores ancorados em verdades fixas, imutáveis e ideais, mas essas são mudanças que degeneram a cultura. Este é o caso, por exemplo, de Sócrates, de Platão, dos sacerdotes da Igreja e dos cientistas apegados ao dogma da verdade e, de modo geral, é o caso de todos os gênios que põem sua força transformadora a serviço dos instintos de decadência:

Finalmente: a *confusão social*, o resultado da revolução, a criação de direitos iguais, a superstição em “pessoas iguais”. Aqui os portadores dos instintos de decadência (ressentimento, insatisfação, o instinto destruidor, anarquismo e niilismo), incluindo os portadores dos instintos de escravos, dos instintos de covardia, dos instintos de astúcia e instintos de *canaille* das classes mantidas por baixo por muito tempo se misturam em tudo: duas ou três gerações depois disso e a raça não é mais reconhecível – tudo se torna *plebe*. Disso resulta um instinto geral contra a *seleção*, contra qualquer tipo de *privilégio*, contra o poder, a certeza, a dureza, a crueldade da práxis, que de fato até os privilegiados logo se submetem: - o que ainda quer assegurar poder adula a plebe, precisa ter a plebe ao seu lado - os "gênios" indicam o caminho: tornam-se arautos de sentimentos, com os quais inspiram as massas - a nota de compaixão, de reverência até por tudo que viveu sofrendo, humilde, desprezado, perseguido, soa acima de todas as outras notas (tipos: V. Hugo e R. Wagner). (FP 1888, 14[182])⁵⁵

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 77. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Streifzuege-44>>.

⁵⁵ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[182\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[182])>.

Outros gênios perderão a crença na verdade e serão, por isso, espíritos livres, capazes de buscar valores transfiguradores em consonância exclusiva com o que imaginam ser as demandas existências enfrentadas ou esperadas, sem qualquer vinculação com prévias “verdades” imutáveis: essas são, na concepção de Nietzsche, mudanças que dão força e vigor à cultura.

Àqueles que ainda creem em verdades dogmáticas e as utilizam para transformar a cultura Nietzsche chama, com alguma ironia, de “livres-pensadores”, pois “os supostos ‘livre-pensadores’ são porta-vozes de ideias às quais se contrapõem os espíritos livres propriamente ditos, tais como democracia, igualdade de direitos, simpatia pelos sofredores, extinção do sofrimento e do perigo, felicidade do rebanho e assim por diante” (CORBANEZI, 2016, p. 204)⁵⁶.

Quando aborda os crentes em verdades (livres-pensadores) Nietzsche afirma que “esses estão longe de serem espíritos livres” (GM/GM III, 24)⁵⁷, o tipo de gênio ao qual atribui a missão de fortalecer a cultura. O que caracteriza o espírito livre é ser livre em relação a toda crença, e especialmente em relação às crenças de seu tempo e de sua própria cultura:

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* na vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência.” (FW/GC 347)

Pode-se dizer que Nietzsche atribui a esses gênios espíritos livres a missão de transformar e fortalecer a cultura porque eles são considerados os filósofos do futuro⁵⁸, e os filósofos do futuro, por sua vez, são os “criadores de valores” afirmadores da vida:

⁵⁶ CORBANEZI, Eder. Espírito Livre. In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 203-204. (Coleção Sendas & Veredas).

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 138. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-III-24>>.

⁵⁸ “Após tudo isso ainda preciso dizer que também eles serão espíritos livres, muito livres, esses filósofos do futuro – e que tampouco serão apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto, radicalmente outro, que não quer ser mal-entendido e confundido?” NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. § 44, p. 44. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>>.

Mas os *autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem “*assim deve ser!*”, eles determinam o para onde? E para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para ele um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não tem que existir tais filósofos?... (JGB/BM 211)⁵⁹

Esses filósofos do futuro avaliarão as condições existenciais do futuro e criarão valores compatíveis com elas, sem lançarem mão de verdades dogmáticas, pois “um aspecto central da caracterização dos filósofos do futuro é sua recusa em ser dogmático” (LIMA, 2016, p. 233)⁶⁰. Não sendo dogmáticos, esses filósofos podem continuamente adaptar a cultura às condições mutáveis da existência, ou, dito de outro modo, podem acompanhar o fluxo do eterno devir, e, com isso, dar força e vitalidade à cultura, evitando que ela pereça diante dos novos desafios que a todo momento se impõem.

Considerando que há em Nietzsche dois tipos de cultura, uma ascendente e outra descendente em força e vitalidade, entendemos que a cultura ascendente está relacionada com o gênio espírito livre, filósofo do futuro, e com seus valores e “verdades” voláteis e cambiantes, enquanto a cultura descendente está relacionada com o gênio “livre-pensador”, mero trabalhador da filosofia e sistematizador do conhecimento, com suas verdades dogmáticas que sustentam os valores imutáveis de uma cultura “esclerosada”. Cada um desses gênios promove o cultivo e seleção do tipo específico de ser humano que lhe é favorável, e, com isso, do tipo específico de cultura que convém às suas circunstâncias pessoais. Nesse sentido, Frezatt Jr. afirma que “a cultura é uma configuração de impulsos que, se cresce em sua potência e é altamente hierarquizada, é saudável e, se decai e é pouco hierarquizada, é mórbida e decadente” (FREZATTI JR., 2016, p. 175). Na mesma linha e observando as tipologias antípodas das culturas possíveis, Wotling afirma que,

Dessa maneira, Nietzsche repertoria dois grandes tipos genéricos de culturas que podem assumir diferentes formas particulares, mas que se opõem fundamentalmente pela orientação de sua ação seletiva. O primeiro visa à

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo sexto. § 211, p. 105-106. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-211>>.

⁶⁰ LIMA, Márcio José Silveira. Filósofos do futuro. In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 233-234. (Coleção Sendas & Veredas).

elevação do valor do tipo humano selecionado, o segundo, pelo contrário, tem como consequência o enfraquecimento e a decadência. (WOTLING, 2013, 351)

Ora, se esses gênios filósofos do futuro são legisladores de valores, podemos dizer que

Nesse aspecto, a concepção do filósofo legislador possui também uma conotação política, que aproxima o pensamento político de Nietzsche do de Platão. Os filósofos legisladores devem transvalorar os valores cristãos e ensinar ao homem do futuro sua grandeza. Para esse fim, enquanto governantes e comandantes, eles promoveriam um verdadeiro cultivo da espécie humana. (ITAPARICA, 2016. p. 283)⁶¹

Drochon (2016, p. 44) nos dá maiores detalhes entre a semelhança dos projetos políticos de Nietzsche e Platão, e como o gênio filósofo do futuro se encaixa nele:

Abrangendo duas eras diferentes – a dos gregos saudáveis e a de quando decaíram no moralismo, uma era em que, segundo Nietzsche, ainda estamos hoje – Platão é, portanto, um ponto focal no início da filosofia nietzscheana. Ele também foi o primeiro a pensar em uma saída. Sua “missão legislativa”, como Nietzsche descreve o projeto de Platão, serve assim de modelo para o próprio Nietzsche. Essa missão é composta por duas facetas: legislar para um novo estado e treinar os homens que o fundariam com ele. Será missão dos “novos filósofos” de Nietzsche legislar para um novo tipo de sociedade, e em seu apelo tardio à fundação de um partido da vida, que terá um papel crucial na elaboração de sua estratégia política, Nietzsche pensa uma instituição dentro da qual aqueles homens que fundarão este novo estado com ele⁶² possam ser treinados. (DROCHON, 2016, p. 7)⁶³

Em face de todo o exposto, este trabalho adota a posição de que a grande política do projeto nietzscheano, voltada que é para o fortalecimento da vida e da cultura, tem como fim o

⁶¹ ITAPARICA, André Luís Mota. Legislador (Gesetzgeber). In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 282 - 283. (Coleção Sendas & Veredas).

⁶² Obviamente, quando Drochon afirma que Nietzsche pensa o partido da vida como instituição na qual os filósofos do futuro fundarão um novo tipo de Estado “com ele”, o contexto não nos permite imaginar que seria fisicamente com ele, mas sim com sua filosofia, com suas premissas e critérios de afirmação da vida.

⁶³ “Straddling two different eras—that of the healthy Greeks and their decay into moralism, an era that we are still, according to Nietzsche, in today—Plato is therefore a focal point in Nietzsche’s early history of philosophy. He was also the first to think a way out of it. His “legislative mission,” as Nietzsche describes Plato’s project, thus serves as a model for Nietzsche’s own. That mission is comprised of two facets: to legislate for a new state, and train the men who would found it with him. It will be the mission of Nietzsche’s “new philosophers” to legislate for a new type of society, and in his late call for the founding of a party of life, which will play a crucial role in the elaboration of his political strategy, Nietzsche thinks up an institution within which those men who will found this new state with him can be trained.” DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 21.

gênio espírito livre, filósofo do futuro e legislador afirmador da vida, desapegado de dogmas e idealismos, antípoda ao gênio livre-pensador do projeto platônico, que se pauta por verdades dogmáticas e que, apesar de também ser um legislador e transformador cultural com energias acumuladas de eras passadas (ponto em comum com Nietzsche), move a cultura em um sentido diametralmente opostos àquele pretendido por Nietzsche (ponto de divergência entre Platão e Nietzsche).

Comparando sua filosofia à de Platão, o próprio Nietzsche a considera uma inversão do platonismo, pois enquanto Platão tem como meta a essência, sua meta é a aparência: “Minha filosofia inverteu o platonismo: quanto mais longe do ser verdadeiro, mais pura e bela ela é. A vida na aparência como meta.” (NF/FP 1870, 7[156])⁶⁴. Essa concepção não ficou restrita à filosofia do jovem Nietzsche, mas ecoa em sua maturidade de modo ainda mais claro e elaborado, quando, por exemplo, no prólogo de *Além do bem e do mal*, caracterizou o platonismo como uma “caricatura” (JGB/BM Prólogo)⁶⁵ e afirmou que “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”⁶⁶ foi um “erro dogmático”⁶⁷ a ser combatido, um erro que “significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a perspectiva”⁶⁸. Logo, “é o moralismo decadente que Platão herdou de Sócrates, e que a filosofia ocidental herdou de Platão como platonismo, que Nietzsche deseja reverter” (DROCHON, 2016, p. 36)⁶⁹, e isso, como será visto adiante, só pode ser feito por intermédio da política, o que nos remete à necessidade de compreensão acerca de como a política está engendrada na filosofia nietzscheana.

4 A inserção da política na filosofia nietzscheana.

4.1 A aceitação de Nietzsche como pensador político.

⁶⁴ eKGWB: < [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1870,7\[156\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1870,7[156])>.

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Prólogo, p. 8. eKGWB: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-Vorrede>>.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ “It is the decadent moralism that Plato inherited from Socrates, and Western philosophy inherited in turn from Plato as Platonism, that Nietzsche desires to reverse”. DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 36.

Em que pese a originalidade do pensamento político de Nietzsche, seu acolhimento foi inicialmente prejudicado pelo fato de que ele rejeitou tanto as ideias políticas anteriores quanto as de seu tempo.

No ideário político que o antecedeu, muito baseado em Platão e Aristóteles, Nietzsche refutava o idealismo dogmático e o bem comum como critério ético da política. Aliás, a existência do bem comum nem mesmo era reconhecida pelo filósofo alemão, que considerava a expressão “bem comum” um paradoxo, pois “o que pode ser comum sempre terá pouco valor” (JGB/BM 43)⁷⁰, e, tendo pouco valor, não estará qualificado para ser um bem, já que um bem, por definição, há de ser valeroso.

Na política de seu tempo Nietzsche não admitia as “ideias modernas”, cujas raízes iluministas continuavam a perseguir ideais de bem comum, agora orientados pelo cristianismo, que ele chamava de “platonismo para o povo”⁷¹. Como exemplo dessas ideias modernas é possível citar, entre outras, o igualitarismo democrático e o nacionalismo.

Em sua época, quando o igualitarismo democrático era conveniente tanto ao aprofundamento da economia liberal quanto à neutralização da propaganda socialista, suas ideias aristocráticas e a contundente crítica à democracia eram profundamente discordantes das correntes majoritárias de pensamento político, mesmo que, em muitos pontos, Nietzsche demonstrasse, ao seu modo, fragilidades que, com ou sem razão, ainda são alegadas em nossos dias, tais como os efeitos deletérios da desqualificada democratização da participação política, ou a degradação de mérito promovida pela universalização descompromissada da educação⁷², ou a frustração generalizada incitada pela ostentação material da fútil burguesia liberal, ou a cultura de mercadores que valorava todos os aspectos da vida segundo o critério rasteiro da lei da oferta e da procura, e,

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. O espírito livre. § 43, p. 44. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-43>>.

⁷¹ Foi em 1885, no prólogo de *Além do bem e do mal*, que Nietzsche definiu cristianismo como “platonismo para o povo”.

⁷² Nietzsche acreditava que “Nos grandes Estados a educação pública será sempre, no melhor dos casos, medíocre, pelo mesmo motivo que nas grandes cozinhas cozinha-se mediocrementemente” (MA I/HH I 267), logo, não podia acreditar na possibilidade de uma participação política qualificada no regime democrático, já que afirmava também que “os Estados sinceramente democráticos devem a qualquer preço fornecer a todos a instrução mais elevada” (NF/FP 1876, 17[67]). Em resumo: a democratização da educação ocorreria em prejuízo da mais elevada qualidade, e, por isso, inviabilizaria a própria democracia que a universalizou, já que, na visão de Nietzsche, ela precisaria, para existir de modo sincero, da instrução mais elevada.

como resultado de tudo isso e muito mais, a massificação e degradação da cultura, que nesse contexto era vista por Nietzsche como mero entretenimento para distrair da própria vida, perdendo seu aspecto fundamental de formação e seleção do gênio.

Aprofundando o problema de aceitação ao pensamento político nietzscheano, no início do século XX, com o fim da Primeira Guerra Mundial e o advento da crise do liberalismo, surgiram na Europa movimentos políticos totalitários que distorceram a filosofia de Nietzsche e dela se apropriaram indevidamente, sempre com o objetivo de transformá-la em fonte de fundamentação teórica e legitimação moral, fato que levou a décadas de preconceitos e suspeitas em relação às intenções políticas de sua obra, como será visto detalhadamente nos próximos tópicos deste trabalho.

Nesse contexto está inserida Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo, que, por ser pessoalmente simpática a ideias totalitárias, “indicou seu primo Max Oehler como arquivista-chefe” (PRIDEAUX, 2019, p. 366) dos Arquivos Nietzsche, organizados por ela após a morte do irmão. Oehler era militar de carreira, membro do Partido Nazista, e após sua nomeação os Arquivos foram tomados por nazistas, com a anuência e cooperação de Elizabeth.

Um dos nazistas que muito cooperaram para degenerar o pensamento político nietzscheano foi Alfred Bäumler, que, sendo “professor de filosofia nas Universidades de Dresden e Berlim, preparou textos de Nietzsche para novas edições, inclusive uma outra edição de *A vontade de poder* que mais uma vez⁷³ dava a impressão de que o texto era de autoria do próprio Nietzsche” (PRIDEAUX, 2019, p. 367), não o resultado de um conjunto “selecionado arbitrariamente por Elizabeth como estrutura para sua compilação chamada *A vontade de poder*” (HOLLINGDALE, 2015, p. 250). É razoável e verossímil afirmar que “foi Alfred Bäumler o responsável pela caracterização da filosofia de Nietzsche como uma ‘profecia de Hitler’, tal como posto por Thomas Mann, e ele, Bäumler, exerceu muita força de sua posição como Chefe de Pedagogia em Berlim para o regime nazista” (DROCHON, 2016, p. 21)⁷⁴.

⁷³ A primeira edição de *A vontade de poder* surgiu em 1901, logo após a morte de Nietzsche em 1900. Uma segunda edição veio a público em 1906. Ambas foram organizadas por Elizabeth Förster-Nietzsche (irmã de Nietzsche) e Peter Gast, amigo que servia de “tradutor” de sua problemática caligrafia. Essas publicações davam a entender que se tratava de uma obra organizada pelo próprio Nietzsche, quando na verdade tratava-se apenas de uma seleção de textos que Elizabeth considerou, por si mesma, como sendo aqueles que Nietzsche utilizaria em uma obra futura por ele mencionada algumas vezes, e que receberia como título *A Vontade de poder*.

⁷⁴ “It was Alfred Baeumler who was responsible for the characterization of Nietzsche as a ‘Hitler prophecy,’ as Thomas Mann put it, and he wielded much force from his position as head of pedagogy in Berlin for the Nazi regime”. DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 21.

Houve então dois flancos de apropriações indevidas prejudicando a aceitação das ideias políticas de Nietzsche: de um lado esteve a própria irmã, que, ao editar Nietzsche de modo a fazê-lo coincidir com suas pessoais convicções totalitárias, optou “por esquecer propositalmente a oposição essencial dele, tanto ao antissemitismo quanto ao nacionalismo (LEFRANC, 2011, p. 206)”; em outro flanco estavam os nazistas, que, na busca por legitimação filosófica para seus ideais políticos, promoveram descontextualização e consequente ofuscamento político de Nietzsche.

Não se pode negar que

“é um tanto paradoxal que um escritor que estimulou a causa da Europa como oposta à da Alemanha, que desancou todas as formas do racismo na política, sobretudo o antissemitismo, tivesse de ser tão largamente compreendido como fundador ideológico do nazismo (ANSELL-PEARSON, p. 42).

Ainda assim, por conta das distorções causadas, alguns pensadores de projeção mundial, como o romancista Thomas Mann, ganhador do prêmio Nobel em 1929, divulgaram interpretações que viam relações de causa e efeito entre o Nazismo e Nietzsche, e que o tratavam como alguém “fundamentalmente distante da política e espiritualmente inocente” (MANN, 2015, p. 183). Dizia Mann:

Nossa admiração, porém, se vê um pouco estreitada, quando o “socialismo da casta subjugada”, de que Nietzsche escarneceu uma centena de vezes e denunciou como possuidor de um ódio venenoso à vida, nos mostra que seu além-do-homem não passa de uma idealização do Führer fascista, e de que ele mesmo, com todo o seu filosofar, foi um precursor, um coautor, um incitador de ideias do fascismo europeu e mundial. (MANN, 2015, p. 183)⁷⁵

Ainda hoje há uma corrente minoritária de estudiosos que, insistindo em interpretações de antes e durante a II Guerra Mundial, continuam apresentando Nietzsche como detentor de um pensamento político propenso à eugenia, à judeofobia, à supressão dos mendigos, ao racismo e ao

⁷⁵ O texto ora abordado (A filosofia de Nietzsche à luz de nossa experiência [Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung]) foi originalmente publicado em Frankfurt, pela editora Fischer, em 1947, no Volume VI da coletânea de ensaios de Thomas Mann. No Brasil o texto faz parte da seleção de ensaios de Thomas Mann acerca de pensadores modernos, abordando Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer (MANN, Thomas. Pensadores modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. 212 p. Tradução de: Márcio Suzuki). Por conta do trecho aqui transcrito Drochon (2016. P. 21) afirmou que Mann qualificou Nietzsche como um profeta do nazismo.

aniquilamento dos malsucedidos⁷⁶, mas que, mesmo assim, teve sua “inocência” artificialmente construída por editores, tradutores e intérpretes. Entre outros, este é o caso, por exemplo, do italiano Domenico Losurdo (2009), para quem

Já no fim do período ‘iluminista’ começam a surgir em Nietzsche sugestões radicais, que vão além dos costumeiros remédios eugênicos: ‘os mendigos devem ser suprimidos (*abschaffen*); porque quando se lhes dá alguma coisa, nos irritamos, e nos irritamos quando não se lhes dá nada’ (Aurora, 185). (LOSURDO, 2009, p. 601)

Apesar da perseverança desses focos minoritários, esparsos e pouco relevantes no contexto geral, atualmente a associação de Nietzsche ao nazismo pode ser considerada dissipada, graças aos pesquisadores e intérpretes que conseguiram “resgatar os escritos de Nietzsche das deturpações que sofreram nas mãos dos ideólogos e propagandistas do nazismo” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 17). A reversão desse equívoco está consolidada, mas foi um trabalho de muitas décadas, que teve início ainda nos anos 30 do século XX, quando “o livro de Karl Jaspers sobre Nietzsche (1936), reconhecido como um dos primeiros estudos verdadeiramente acadêmicos sobre ele, foi escrito explicitamente contra a interpretação nazista” (DROCHON, 2016, p. 21). O próprio Jasper, em 1949, declarou o seguinte sobre o estudo que publicou em 1936 e escreveu nos dois anos anteriores:

Meu livro gostaria de ser uma interpretação materialmente válida, independentemente do instante do seu surgimento. Naquele instante de 1934 e 1935, porém, o livro procurou ao mesmo tempo evocar contra os nacional-socialistas o mundo de pensamento daquele que eles tinham declarado o seu filósofo. (JASPER, 2015, p. 12)⁷⁷

Fato é que, por conta da confusão em torno da pretensa relação de causa e efeito entre suas ideias políticas e o totalitarismo, Nietzsche, após a II Guerra Mundial, foi por algum tempo considerado um filósofo perigoso, cujo pensamento político era “fonte de constrangimento e perplexidade” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 17). Walter Kaufmann “é geralmente considerado

⁷⁶ Esses temas serão tratados com maior profundidade em tópicos específicos.

⁷⁷ A declaração consta do prefácio a segunda e terceira edição da obra de Jasper sobre Nietzsche. (JASPER, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense, 2015. 820 p. Tradução de: Marco Antônio Casanova.)

o responsável no mundo anglo-saxão por ter resgatado Nietzsche do abismo moral decorrente da suposta associação deste último com os nazistas” (STRONG, 1988, p.5)⁷⁸, mas para atingir seu objetivo de resgate e dissipação das desconfianças políticas, afirmou, em 1950, que Nietzsche “não era de modo precípua um filósofo político e social, apesar de sua ‘influência’ ou da caricatura que lhe foi feita por Bäumler” (KAUFMANN, 1974, p. 123)⁷⁹. Cria-se, então, como meio de resgate, um Nietzsche apolítico. Mesmo assim,

podemos notar que a fase apolítica é minoritária ao longo de mais de um século de interpretação de Nietzsche – vinte e cinco anos para ser preciso, desde a publicação do Nietzsche de Kaufmann, em 1950, até *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, de Strong, publicado exatamente vinte e cinco anos depois, em 1975.” (DRUCHON, 2016, p. 21)⁸⁰

De fato, em 1975 Tracy Strong refuta o Nietzsche apolítico iniciado por Kaufmann e afirma que “a prevalência geral de tais julgamentos [apolíticos] deve-se provavelmente às controvérsias geradas pelo abuso que os nazistas fizeram do pensamento de Nietzsche” (STRONG, 1988, p. 187). Essa interpretação, despoluída dos abusos nazistas, novamente dava protagonismo às concepções políticas nietzscheanas e afirmava que “Nietzsche está interessado em investigar como e por que, por exemplo, a crença em Deus molda a vida moral, política e lógica de uma cultura” (STRONG, 1989, p. 29) e que “a investigação moral de Nietzsche está fadada, a longo prazo, a se tornar uma investigação político-ideológica” (STRONG, 1989, p. 106).

De modo abreviado, podemos dizer, então, que a recepção de Nietzsche como pensador político passou ao menos por quatro momentos: até o fim da I Guerra Mundial ele não era politicamente relevante, pois seu aristocratismo destoava da onda liberal e democrática em curso na Europa daquela época; entre o fim da I Guerra Mundial e o fim da II Guerra mundial as

⁷⁸ STRONG, Tracy B.. *Nietzsche and the politics of transfiguration*. California: University of California Press, 1988.

⁷⁹ “He was not primarily a social or political philosopher, his ‘influence’ and Bäumler's caricature of him as Politiker notwithstanding”. KAUFMANN, Walter A.. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. 532 p.

⁸⁰ “Indeed, we can note that the unpolitical phase of Nietzsche interpretation has been quite a minority one over the course of over a century of Nietzsche interpretation—twenty-five years to be precise, from the publication of Kaufmann's Nietzsche in 1950 to Strong's *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* exactly twenty-five years later in 1975”. DROCHON, Hugo. *Nietzsche's Great Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 21.

distorções inseridas em sua obra pela irmã, Elizabeth Förster-Nietzsche, e pelo nazista Alfred Bäumler, fizeram com que suas ideias fossem indevidamente associadas ao nazifascismo; entre o fim da II Guerra Mundial e 1975 Nietzsche foi resgatado da apropriação nazifascista por Walter Kaufmann, que, para ter êxito nessa desvinculação o apresentou como alguém que “não era de modo precípua um filósofo político e social” (KAUFMANN, 1974, p. 123)⁸¹; e, após 1975, Tracy B. Strong o reapresenta como detentor de um pensamento político relevante.

Em que pese o fato de que adiante será dedicada maior atenção às interpretações nazistas da política em Nietzsche, essa abordagem inicial nos permite prosseguir munidos da concepção de que “sua contribuição deve ser entendida dentro de seu próprio contexto e não contra o pano de fundo do regime nazista” (DROCHON, 2016, p. 2)⁸², razão pela qual buscaremos no contexto político de Nietzsche as “memórias involuntárias e inadvertidas”, ou “vivências e sensações”, utilizadas na formação de seu conceito de “grande política”⁸³.

4.2 A relevância da política para a filosofia de Nietzsche.

Como dito até aqui, Nietzsche tem grande preocupação com a cultura porque, no seu entendimento, ela é responsável por cultivar e selecionar os gênios propensos a se revelarem “espíritos livres” e, portanto, aptos a ocuparem a posição de “filósofos do futuro” e legisladores de valores. A esse respeito, consultar o item 3.4.

A primordial preocupação de Nietzsche com a cultura saudável se justifica pelo fato de que ele a considera a matriz forjadora do grande filósofo, que, por seu turno, não é capaz de restaurar uma cultura doente, mas apenas de emergir de uma cultura saudável. Ele “claramente percebeu que enquanto uma filosofia saudável apenas podia surgir de uma cultura saudável, não

⁸¹ “He was not primarily a social or political philosopher, his ‘influence’ and Bäumler's caricature of him as Politiker notwithstanding”. KAUFMANN, Walter A.. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. 532 p.

⁸² “The aim of this book is to offer an account of Nietzsche’s politics that restores him to his time—namely, late nineteenth-century Germany and Europe. It will argue that Nietzsche, in contrast to Kaufmann and others, does make a (highly interesting) contribution to political thought, but his contribution must be understood within its own context and not against the backdrop of the Nazi regime”. DROCHON, Hugo. *Nietzsche's Great Politics*. Princeton University Press, 2016. p. 2..

⁸³ Ver no item 3.1 como Nietzsche entende que os conceitos são formados.

era papel da filosofia tentar recriar a cultura saudável”⁸⁴ (DROCHON, 2016, p. 7), isso porque, como veremos adiante, é a política que tem o papel de restaurar a cultura doente ou de adoecer a cultura saudável, não a filosofia.

Em adição, Nietzsche considerou objetivamente que a filosofia é perigosa para as culturas adoecidas, sendo útil apenas para culturas saudáveis:

Há, pois, bons exemplos de uma saúde capaz de constituir-se totalmente isenta de filosofia ou utilizando-se dela com grande moderação, de maneira quase jocosa; foi assim que os romanos viveram seus melhores tempos sem filosofia. Mas onde se pode encontrar um exemplo de povo adoecido cuja saúde tenha sido restaurada pela filosofia? Se ela alguma vez mostrou-se útil, salvadora, protetora, o fez para os saudáveis; os doentes ela tornava sempre mais doentes. (...) Ela é perigosa quando não está em plena posse de seus direitos, e somente a saúde de um povo, mas também não de qualquer povo, lhe dá esse direito. (PHG/FT 1)⁸⁵

É por isso que, já em sua juventude, Nietzsche nos adverte: “Tende primeiro uma cultura, e então sabereis o que a filosofia quer e pode” (PHG/FT 2).⁸⁶ Segundo Drochon (2016, p. 27),

A tese de “Filosofia na Era Trágica” é que os gregos “justificaram a filosofia de uma vez por todas simplesmente porque filosofaram” (PTAG 1). Eles justificam a filosofia porque para eles ela brotou de uma cultura saudável, caracterizada – antecipando a primeira Meditação Intempestiva – como a “unidade de estilo”.

Tendo em vista que ao longo de todo o desenvolvimento filosófico de Nietzsche a cultura se mantém como eixo em torno do qual gravitam suas preocupações, e que apenas a partir dela ele concebe a possibilidade dos filósofos do futuro, fica bastante claro que esse aspecto de seu pensamento juvenil remanesce em sua maturidade.

Ao tratar da filosofia na era trágica dos gregos, o alemão não estava preocupado precipuamente em compreender a verdade ou o erro da filosofia produzida naquele período, mas

⁸⁴ “But Nietzsche clearly saw that while a healthy philosophy could only spring from a healthy culture, it was not the role of philosophy to try to restore that type of culture”. DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 7.

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Porto Alegre: L&Pm, 2019. Tradução de: Gabriel Valladão Silva. p. 26-27. <eKGWB: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-1>>.

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Porto Alegre: L&Pm, 2019. Tradução de: Gabriel Valladão Silva. p. 39. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-2>>.

sim em compreender a cultura saudável capaz de gerar aqueles espíritos propensos à produção de uma tal filosofia, tão livre e desapegada dos valores do passado e do presente. A partir da compreensão daqueles espíritos e da cultura que os fez emergir, Nietzsche pretendia propor um caminho cultural para reproduzi-los:

Narro a história desses filósofos de maneira simplificada: quero extrair de cada sistema somente o fragmento que é um pedaço de *personalidade* e que pertence ao que há de irrefutável e indiscutível, aquilo que a História deve guardar: é um começo para reconquistar e reconstruir essas naturezas pela comparação, para deixar soar mais uma vez a polifonia da natureza grega: a tarefa consiste em trazer à luz aquilo que devemos sempre amar e honrar, e que não pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem.(PHG/FT, Introdução)⁸⁷

Para Lefranc, “o adjetivo ‘grande’ possui nos escritos de Nietzsche um conotação precisa em relação com a mais alta afirmação da vida” (LEFRANC, 2011, p. 15). Logo, o “grande homem” que Nietzsche objetiva trazer à luz, e que vai ganhando maior precisão terminológica com o amadurecimento de sua filosofia, é alguém relacionado com a mais alta afirmação da vida, o que implica absoluta desvinculação de mundos ideais e metafísicos, que a seu ver são objetos de estudo das filosofias adoecidas e, portanto, de filósofos doentes. Mas se esses filósofos que Nietzsche considera grandes homens, como já foi destacado, só podem ser produzidos por grandes culturas, isso nos põe diante de um trajeto a ser percorrido: a cultura adoecida deve ser substituída por uma cultura sadia; a cultura sadia deve cultivar e selecionar gênios, para que eles não ocorram apenas como “golpes de sorte”; os gênios cultivados e selecionados, favorecidos pela cultura sadia em que estão imersos, tornar-se-ão espíritos livres ao se desapegarem de todos os valores e dogmas do presente ou do passado; esses espíritos livres, como filósofos do futuro, farão a leitura das condições existenciais de seu tempo e, assim, trarão à luz os valores não dogmáticos que fortalecerão a sociedade por intermédio da mais elevada afirmação da vida em seus aspectos corpóreos, sensuais, trágicos e fluidos.

Ora, se a saúde da cultura está no início do trajeto, o primeiro passo depende se sabermos responder às seguintes perguntas: Como uma cultura sadia transmuta-se em doente? E como uma cultura doente recupera sua saúde?

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Porto Alegre: L&Pm, 2019. Tradução de: Gabriel Valladão Silva. p. 24. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-Einleitung>>

É aqui que a política ingressa na obra de Nietzsche com destacada relevância, pois “para ele, uma concepção adequada de política é aquela que a vê como um meio para um fim: a produção de cultura e de grandeza humana” (ANSEEL-PEARSON, 1997, p. 22). Assim como há uma política (democrática, igualitarista e idealista) que promove transformações nocivas na cultura moderna, há também seu contraponto, uma política capaz de, inversamente, promover transformações vitalizantes e restauradoras da saúde perdida. Logo, se podemos dizer que, em Nietzsche, “a cultura doente que reina na Europa, sob influência do platonismo e, mais ainda, sob sua forma popular, do cristianismo, deverá ser substituída, pelo legislador, por uma cultura sadia” (WOTLING, 2016, p. 149), também podemos dizer que o meio ou ferramenta de transformação dessa cultura doente em uma cultura sadia é a política, pois foi este o meio utilizado para transformar a cultura sadia de outrora na cultura doente que precisa de restauração, de modo que será este mesmo meio, agindo no sentido contrário ao do projeto político platônico, que promoverá a restauração demandada.

Na filosofia nietzscheana a democracia, que é um regime político, é considerada “herança do movimento cristão” (JGB/BM 202)⁸⁸, a forma como a moral cristã fala politicamente por intermédio das instituições do Estado moderno. A moral cristã, por sua vez, nada mais é do que “platonismo para o povo” (JGB/BM, Prólogo)⁸⁹. Assim, há uma certa correlação política entre platonismo, cristianismo e democracia. Os três são escolhas políticas direcionadas no sentido do projeto político platônico, e, respeitadas as diferenças pontuais, são preferências por um mesmo tipo humano, que é cultivado e selecionado por um mesmo tipo cultural: o tipo decadente.

Temos, então, que a palavra “grande”, associada na filosofia nietzscheana à afirmação da vida, é utilizada para denominar a política de construção da cultura ascendente de mais pronunciada afirmação da vida em seus aspectos corpóreos, sensuais, imanentes e trágicos: a “grande” política. Essa grande política, por sua vez, é concebida em oposição àquela que, no projeto platônico, constrói uma cultura negadora da vida em sua efetividade e a considera mera aparência, razão pela qual busca fundamento em um mundo metafísico, etéreo e transcendente, fora do devir da existência aparente, no qual os valores estão postos de modo verdadeiro, perene, imutável e

⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo quinto. § 202, p. 89. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/JGB-202>>.

⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Prólogo, p. 8. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/JGB-Vorrede>>.

perfeito, servindo de guia modelar para o mundo aparente em que nos encontramos: esta é a pequena política, construtora da cultura descendente.

Adiante, abordaremos a concepção de Nietzsche acerca do que imaginava ser a pequena política presente em seu tempo, e, em seguida, a grande política que pretensamente a sucederia.

5 A pequena política.

5.1 O contexto político de Nietzsche: ambiente da pequena política.

No contexto político em que viveu, Nietzsche considerava viger uma “pequena política”⁹⁰. Não obstante,

A figura que dominou o contexto político de Nietzsche foi Otto von Bismarck e, de fato, a vida produtiva de Nietzsche encaixa-se quase perfeitamente na era Bismarck: ele serviu como enfermeiro na Guerra Franco-Prussiana (1870-71), a guerra final de Bismarck para unificação da Alemanha; publicou seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, em 1872; e caiu na loucura em 1889, um ano antes de Bismarck ser forçado a renunciar. (DROCHON, 2016, p. 2)⁹¹

Portanto, entender a política de Bismarck e como a Alemanha chegou a ela é um passo relevante para reconstruir a experiência de pensamento que levou Nietzsche à sua concepção de pequena política e, por consequência, a vislumbrar sua substituição por uma grande política.

No cenário europeu, “entre 1789 e 1815, duas concepções diferentes de autoridade guerrearam entre si: os direitos do homem de um lado e a sociedade hierárquica tradicional do outro” (HUNT, 2009, p. 191)⁹². Nietzsche registrou seus pensamentos políticos na segunda metade do século XIX, quando o referido embate já estava razoavelmente definido em favor do predomínio

⁹⁰ Nietzsche se refere à política de seu tempo como “pequena política” em JGB/ABM 208.

⁹¹ ‘Nietzsche’s productive life maps itself almost perfectly onto Bismarck’s era: he served as a medical orderly in the Franco-Prussian War (1870–71), Bismarck’s final war in view of German unity; published his first book, *The Birth of Tragedy*, in 1872; and descended into madness in 1889, a year before Bismarck was forced to resign’. DROCHON, Hugo. **Nietzsche’s Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 2.

⁹² HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 307 p. Tradução de: Rosaura Eichemberg.

e evolução dos direitos do homem (ou direitos humanos) e contra a sociedade hierárquica tradicional.

No contexto de que ora se trata, entenda-se como autoridade da sociedade hierárquica tradicional a que deriva da organização social da Idade Média, na qual o escalonamento hierárquico em estamentos seguia, em conjunto, critérios genéticos-nobiliárquicos (nobreza) e funcionais (clero, militares, artesãos, agricultores); por outro lado, entenda-se como autoridade dos direitos humanos, nesse cenário inicial, a que deriva da tendência desenvolvida na Europa e nos Estados Unidos ao igualitarismo e à proteção da liberdade individual em face do Estado⁹³ e de seus agentes, conhecida juridicamente como direitos humanos de primeira geração ou dimensão.

Na primeira dimensão dos direitos humanos o que se buscava era enaltecer o valor da liberdade do indivíduo. Nessa época – segunda metade do século XVIII – foi inaugurado

“um novo modelo de relação cidadão x Estado, invertendo-se a concepção tradicional, segundo a qual a liberdade individual era mera concessão do Poder Estatal, para declarar que era esse poder que derivava da vontade dos componentes da nação, e que todos os homens, independentemente de sua nacionalidade, nasciam livres e iguais em direitos.” (ANDRADE; MASSON; ANDRADE, 2013, p. 2)⁹⁴

Os direitos humanos de primeira dimensão, cujo conteúdo era basicamente a declaração da liberdade do indivíduo e de sua igualdade perante todos os homens, impunham ao Estado obrigações negativas. Limitavam o âmbito de ação do Estado e o seu poder em face do indivíduo. Em outras palavras: diziam o que o Estado *não* podia fazer (interferir na liberdade individual e criar privilégios mitigadores da igualdade), liberando, com isso, os indivíduos dos abusos estatais. Contudo, “a partir de meados do século XIX, observou-se que o modelo jurídico criado para sustentar a nova realidade político-econômica, produzida pelos ideais da Revolução Francesa em meio ao contexto da Revolução Industrial, era insuficiente para a pacificação dos conflitos sociais” (ANDRADE; MASSON; ANDRADE, 2013, p. 2), pois os indivíduos, agora mais fortalecidos em face da exploração do Estado, permaneciam como agentes indefesos em face da exploração do mercado.

⁹³ Na Europa o movimento teve início com a Revolução Francesa de 1789 e sua Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão; nos Estados Unidos teve início com a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776.

⁹⁴ ANDRADE, Adriano; MASSON, Cleber; ANDRADE, Landolfo. **Interesses difusos e coletivos - esquematizado**. 3. ed. São Paulo: Método, 2013. 814 p

Foi em meio a esse enredo que nasceram os direitos humanos de segunda dimensão. Eles mantinham todas as obrigações negativas do Estado em face do indivíduo (conquistadas na primeira dimensão), mas agregavam a elas outras tantas *prestações positivas* do Estado com a finalidade de assegurar a efetividade material da igualdade e da liberdade declaradas na primeira dimensão dos direitos. Portanto, se os direitos humanos de primeira dimensão impunham obrigações negativas ao Estado, os direitos de segunda dimensão impunham obrigações positivas, obrigações de fazer a liberdade e a igualdade efetivamente acontecerem no mundo real, retirando-as da mera formalidade jurídica. Esse foi o momento em que

houve o reconhecimento jurídico dos primeiros interesses de dimensão coletiva, ou seja, que assistem a todo um grupo, classe ou categoria de pessoas (mulheres, crianças, idosos e trabalhadores), de modo que uma única lesão ou ameaça pode afetar a todos os componentes de determinada coletividade (ANDRADE; MASSON; ANDRADE, 2013, p. 3).

Enquanto a finalidade precípua dos direitos humanos de primeira dimensão era proteger os indivíduos do poder desmedido das monarquias absolutistas - o que não deixava de ser um modo de dissipar tensões e evitar a queda das monarquias em decorrência de revoltas como a Revolução Francesa -, os direitos humanos de segunda dimensão, sobretudo na Europa, tinham em vista afastar as coletividades (as massas populares) da propaganda socialista, que se revelava atraente e convincente em um ambiente onde grassava as duras condições de trabalho impostas pela Revolução Industrial, de modo que também serviu para dissipar as tensões da industrialização e permitir que o sistema continuasse funcionando.

A tendência de elevação da autoridade dos direitos humanos tanto de primeira quanto de segunda dimensão tinha fundamentação filosófica no liberalismo político, que, segundo Ansell-Person (1997, p. 24), ganhou corpo como sistema coerente de ideias nos séculos XVII e XVIII. Mas, no que diz respeito especificamente à Alemanha da época de Nietzsche, o liberalismo político como sistema coerente de ideias dividiu-se em duas correntes conflitantes:

A primeira, originária de Locke e encontrada nos escritos do humanista e pedagogo Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835), almejava um governo constitucional e um Estado mínimo, e entendia como meta da sociedade proporcionar a segurança mútua. A segunda tradição era estatista e queria a liberdade da Alemanha como unidade nacional. Os liberais nacionalistas da Alemanha pensavam mais em função de direitos coletivos do que de direitos individuais. (ALNSELL-PEARSON, 1997, p. 25)

Portanto, havia na Alemanha contemporânea a Nietzsche um embate entre a corrente do liberalismo político que focava nos direitos humanos de primeira dimensão (liberdade individual e Estado mínimo), para a qual o Estado devia restringir-se às suas obrigações negativas e deixar a sociedade organizar-se livremente, e a corrente que focava nos direitos humanos de segunda dimensão (direitos coletivos e sociais, Estado forte), para a qual as obrigações negativas do Estado não eram incompatíveis com o seu fortalecimento, pois era necessário que o Estado tivesse forças para empreender também as obrigações positivas de promoção coletiva do bem-estar social, o que veio a ser conhecido como “o modelo de Estado Social ou de Bem-Estar Social (voltado não apenas à garantia de um mínimo de liberdade, mas também para a efetiva promoção social)” (ANDRADE; MASSON; ANDRADE, 2013, p. 3). O Chanceler Otto von Bismarck acabou sendo o fiel da balança nessa disputa entre correntes do liberalismo alemão, muito embora fosse ele mesmo um convicto conservador. Como é possível explicar a aparente contradição?

Havia, desde o início do século XIX, movimentos nacionalistas de unificação das regiões que vieram a formar a Alemanha. As Revoluções Liberais de 1848⁹⁵ deram força aos movimentos de unificação nacionalistas, mesmo assim eles não alcançaram o objetivo pretendido, de modo que nas décadas seguintes formaram parte da base de sustentação política do nacionalismo de Bismarck⁹⁶. Com o fim do processo de unificação da Alemanha após a Guerra Franco-Prussiana (1870-1871), Bismarck, que era Primeiro-Ministro do Reino da Prússia, tornou-se Chanceler de Guilherme I no nascente Império Alemão. Fazer concessões ao liberalismo foi uma das maneiras encontradas por Bismarck para alcançar seus objetivos conservadores no complexo tabuleiro político da época, de modo que, dentro das correntes liberais que disputavam espaço político na Alemanha, fez a balança pender para a que clamava por um Estado forte e capaz de realizações expressivas no campo social e político, a saber: a corrente liberal que focava nos direitos humanos

⁹⁵ Trata-se de um conjunto de revoluções liberais, burguesas, surgidas em vários pontos da Europa no ano de 1848. As primeiras revoltas surgiram em Paris e serviram de incentivo a movimentos análogos na Áustria, Prússia, Itália, Polônia e entre tchecos e húngaros. Em geral, as reivindicações eram pela busca de constituições liberais, direitos trabalhistas e liberdades democráticas, como sufrágio universal e direitos políticos passivos e ativos. A esse respeito, consultar MAIOR, A. Souto. **História Geral**. 18ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1976. p. 356-360.

⁹⁶ A unificação alemã foi uma mistura de ideais liberais e nacionais, pois a veloz e eficiente industrialização da Prússia fez a burguesia ter interesse na unificação do país para poder distribuir seus produtos livremente, razão pela qual o projeto de unificação nacional dos nacionalistas foi financiado pela burguesia. A esse respeito, consultar SCHENEERBERGER, Carlos Alberto. **História Geral**. 1ª ed. São Paulo: Rideel, 2011. p. 291-294.

de segunda dimensão (coletivos), pois essa era a que melhor convinha aos seus objetivos conservadores e nacionalistas. Não por outra razão, “uma versão embrionária [do Estado de bem-estar social] apareceu na Alemanha na década de 1880, quando o chanceler Bismarck promulgou as primeiras leis de seguro social” (GARLAND, 2016, p. 26)⁹⁷.

Além da escusa política para fortalecimento do Estado, o que explica a preocupação de Bismarck com políticas sociais e direitos humanos de segunda dimensão é que eventos como a Comuna de Paris (1871) - que se aproveitou da fragilidade econômica da França após a derrota para a Prússia - e os trabalhos da AIT (Associação Internacional de Trabalhadores) tinham grande repercussão política internacional e capacidade de desestabilização política e econômica, de modo que era necessário elevar a sensação de bem-estar dos trabalhadores, a fim de que não tomassem o socialismo como uma opção para mitigar suas duras condições pessoais. Nessa toada, e seguindo a “versão embrionária” do Estado de bem-estar social alemão, foi que

Uma década mais tarde, os governos da Dinamarca, Nova Zelândia e Austrália lançaram os primeiros regimes de pensões de velhice. No início de 1900, os governos liberais na Grã-Bretanha introduziram a compensação dos trabalhadores, pensões de velhice, trocas de trabalho e um sistema incipiente de Seguro Nacional para doença, invalidez e desemprego. (GARLAND, 2016, p. 26)

Em última instância, o que se desejava com tais medidas era preservar o poder econômico e o normal funcionamento do capitalismo, bem como manter o já combalido poder político das monarquias europeias. Mas frise-se, Bismarck não era liberal, era conservador. Suas concessões liberais eram meros casuísmos políticos que ocasionalmente convinham à estabilização do governo alemão e à pacificação das massas. Sua política era voltada ao poder e engrandecimento do Estado:

Em 1888, finalmente o Kaiser Guilherme morreu, aos noventa anos. Dezesete anos antes, ele havia aceitado a coroa alemã na Galeria dos Espelhos de Versalhes, para aflição e temor de Nietzsche quanto ao Equilíbrio da Europa. Nos anos intervenientes, o Kaiser e o “Chanceler de Ferro” Bismarck ficaram famosos por forjar um segundo Reich arqui-conservador e repressivo impulsionado por

⁹⁷ “With remarkable rapidity, a new form of social and economic government was established throughout the developed world in the middle decades of the 20th century. An embryonic version appeared in Germany in the 1880s when Chancellor Bismarck enacted the first social insurance laws. A decade later, governments in Denmark, New Zealand, and Australia launched the first old age pension schemes. In the early 1900s, Liberal governments in Britain introduced workmen’s compensation, old age pensions, labour exchanges, and a fledgling system of National Insurance for sickness, invalidity, and unemployment.” GARLAND, David. **The Welfare State**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2016. 160 p.

industrialização, capitalismo, expansionismo inescrupuloso, pela Igreja Protestante, pelo conservadorismo artístico e censura. (PRIDEAUX, 2019, p. 344)

Assim, no contexto político vivenciado por Nietzsche havia, de um lado, a semente do Estado de bem-estar social, o fortalecimento dos direitos humanos de segunda dimensão (direitos coletivos) e o incentivo capitalista, tão próprios do liberalismo político e econômico; de outro lado, havia a censura cultural e artística, o expansionismo, a política beligerante e o fortalecimento do Estado, tão característicos do conservadorismo.

Lutavam entre si e exploravam-se mutuamente, casuisticamente, tendências conservadoras, liberais, revolucionárias, socialistas, capitalistas e nacionalistas. Não havia uma “unidade de estilo”, não havia um norte para o qual as forças sociais pudessem ser direcionadas. Cada qual seguia seu pessoal critério de verdade e buscava apoiar e implementar as soluções que, a partir do seu ponto de vista atomizado, parecessem as melhores. As concepções de autoridade da velha cultura foram arruinadas, mas nada lhes substituiu de modo homogêneo e concertado.

O Estado, por sua vez, jogava com essas forças para extrair delas as vantagens possíveis, como se tivesse por fim apenas o autoengrandecimento e ilimitado fortalecimento.

Assim era o contexto político vivenciado por Nietzsche.

5.2 Pequena política como instrumento de degeneração cultural da modernidade.

Segundo a interpretação de Ansell-Pearson (1997, p. 98), nas obras do período de 1878 a 1882⁹⁸, Nietzsche apoia o Iluminismo, mas não acata o seu teor revolucionário e o “desafio à autoridade legítima”.

Em consonância com a interpretação de Ansell-Pearson, nos parece que, para Nietzsche, o domínio da razão como “o mais potente dos afetos”⁹⁹ é algo a ser festejado nos avanços

⁹⁸ Humano, demasiado humano (1878). Aurora (1881). A gaia ciência (1882).

⁹⁹ A expressão consta de uma carta de Nietzsche ao amigo Franz Overbeck, de 30 de julho de 1881. A missiva foi traduzida por André Moraes e consta da obra “MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.** São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009”. Também é possível consultar o texto original na versão digital da edição de referência alemã das obras de Nietzsche, fragmentos póstumos e correspondência, editada por Giorgio Colli eazzino Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlim/Nova York, de Gruyter, 1967– e Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlim/Nova York, de Gruyter, 1975–), disponível em eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1881,135>>. Segue o texto: “Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine „Instinkthandlung“. Nicht nur, daß seine Gesamttenenz gleich der meinen ist — die Erkenntniß zum mächtigsten

iluministas, mas esses mesmos avanços ajudaram a consolidar na modernidade a tese cristã e rousseauniana de que o homem é naturalmente bom e foi corrompido pela sociedade, o que por sua vez decorre logicamente de duas premissas anteriores: a de que existe o “bom” e o “mau” em si; e a de que as instituições sociais, caso não se alinhem com o “bom”, podem ser substituídas, ainda que revolucionariamente, até que o alinhamento seja atingido.

Rousseau nos dizia que

Os homens são maus: uma triste e contínua experiência dispensa a prova; no entanto, creio ter demonstrado que o homem é naturalmente bom. O que pôde então depravá-lo até esse ponto, senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que ele fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se queira admirar a sociedade humana, não é menos verdade que ela leva necessariamente os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a se prestarem aparentemente serviços mútuos e, em realidade, a praticarem todos os males imagináveis. (ROUSSEAU, 2017, p. 126)¹⁰⁰

Ora, sendo o homem rousseauniano naturalmente bom como ele crê ter demonstrado, todas as mazelas da vida só poderiam ser explicadas por intermédio das instituições sociais que o corromperam e o afastaram de sua natureza perfeita, de modo que as revoluções sociais seriam recursos úteis para trocar os modelos institucionais “maus” e corruptores por outros que fossem “bons” e permitissem ao homem dar livre azo à sua natureza íntegra.

Locke (2014, p. 157-175)¹⁰¹ também desenvolveu a ideia de que nas várias hipóteses em que o soberano quebra a confiança do povo, a quem deve garantir a efetividade dos direitos

Affekt zu machen — in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit —; die Zwecke —; die sittliche Weltordnung —; das Unegoistische —; das Böse —; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit. — Wunderlich! Übrigens ist mein Befinden gar nicht meinen Hoffnungen entsprechend. Ausnahmewetter auch hier! Ewiges Wechseln der atmosphärischen Bedingungen! — das treibt mich noch aus Europa! Ich muß reinen Himmel monatelang haben, sonst komme ich nicht von der Stelle. Schon 6 schwere, zwei- bis dreitägige Anfälle!! — In herzlicher Liebe.”

¹⁰⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&Pm, 2017. 173 p. (L&PM Pocket). Tradução de: Paulo Neves.

¹⁰¹ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Edipro, 2014. 175 p. Tradução de: Marsely de Marco Dantas. Capítulo XIX – Da dissolução do governo.

naturais, nasce o direito de autodefesa ou resistência, a ser implementado por meio da revolução. Ele elenca várias hipóteses em que o povo estaria legitimado a agir revolucionariamente:

Acredito que ao usar a força do povo sem ter essa autoridade [o poder executivo], indo totalmente contra a confiança depositada nele, é um estado de guerra contra o povo, que tem o poder legítimo de restabelecer o seu poder legislativo a seu serviço; pois ao ter estabelecido esse poder com o intuito de criar leis, em determinados períodos ou quando há necessidade disso; ou quando são impedidos, por qualquer força, de realizar algo muito necessário à sociedade, ou quando a segurança e a preservação estão em risco, o povo tem o direito de destituir esse poder pela força. (LOCKE, 2014, p. 122)

Nas ideias iluministas havia, portanto, alguma complacência com os movimentos revolucionários, mas apesar de Nietzsche, no período citado por Ansell-Pearson (1878-1882), enaltecer o Iluminismo por conta de seu desapego aos paradigmas religiosos e morais do passado, ele não aceitava a concepção de que as revoluções são restituidoras da pureza humana perdida ou degenerada pelas instituições, nem a ideia de uma teoria da revolução segundo a qual é lícito, em determinadas circunstâncias, depor o governo:

Uma ilusão na doutrina da subversão. — Há visionários políticos e sociais que com eloquência e fogosidade pedem a subversão de toda ordem, na crença de que logo em seguida o mais altivo templo da bela humanidade se erguerá por si só. Nestes sonhos perigosos ainda ecoa a superstição de Rousseau, que acredita numa miraculosa, primordial, mas, digamos, soterrada bondade da natureza humana, e que culpa por esse soterramento as instituições da cultura, na forma de sociedade, Estado, educação. Infelizmente aprendemos, com a história, que toda subversão desse tipo traz a ressurreição das mais selvagens energias, dos terrores e excessos das mais remotas épocas, há muito tempo sepultados: e que, portanto, uma subversão pode ser fonte de energia numa humanidade cansada, mas nunca é organizadora, arquiteta, artista, aperfeiçoadora da natureza humana. — Não foi a natureza moderada de Voltaire, com seu pendor a ordenar, purificar e modificar, mas sim as apaixonadas tolices e meias verdades de Rousseau que despertaram o espírito otimista da Revolução, contra o qual eu grito: "Ecrasez l'infâme [Esmaguem o infame]!". Graças a ele o espírito do Iluminismo e da progressiva evolução foi por muito tempo afugentado: vejamos — cada qual dentro de si — se é possível chamá-lo de volta! (MA I/HH I 463)¹⁰²

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 463. p. 225. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-463>>.

O termos “bom” e “mau” são, na filosofia nietzscheana, “palavras desacreditadas”, pois, segundo o alemão, “é evidente que o mundo não é bom nem mau” (MA I/HH I 28)¹⁰³. Não obstante, a modernidade acredita no mundo bom ou mau e na possibilidade de que ele possa ser alcançado e mantido por intermédio da implantação de instituições que funcionem de acordo com alguma corrente específica de pensamento filosófico-político. Essas são as crenças equivocadas que, na visão de Nietzsche, levavam à permanente e atomizada disputa política de seu tempo (ver item 5.1), na qual combatiam entre si, às vezes de modo revolucionário, as muitas ideologias emergentes na sociedade, todas apoiadas na esperança de melhorar o mundo a partir do aperfeiçoamento das instituições e das políticas do Estado, que passou, por conta disso, a ocupar a posição de “ídolo” provedor de uma nova e melhor realidade social.

Como o objetivo de “mundo bom”, segundo Nietzsche, não pode ser alcançado contra a natureza íntima e inafastável necessidade das coisas¹⁰⁴, essas são disputas ruins (má Éris)¹⁰⁵, aniquiladoras das energias cujo acúmulo traria à luz do mundo os gênios da cultura (ver itens 3.3 e 3.4). Ao dissipar e aniquilar essas energias a pequena política age como um potente obstáculo ao gênio, sem o qual não há o espírito livre e nem o legislador do futuro, e, portanto, a cultura de afirmação da vida, que depende dessas figuras, fica inviabilizada. A cultura degenera ao invés de se fortalecer.

Obviamente, não se quer dizer que a filosofia nietzscheana seja conservadora, contrária ao advento de novas ordens sociais que se imponham após a transvaloração das ordens anteriores. Para Nietzsche, “nossa ordem social lentamente se dissolverá, como sucedeu a todas as ordens anteriores, quando os sóis de novas opiniões brilharam sobre os homens com novo ardor” (MA I/HH I 443)¹⁰⁶. Isso, no entanto, deve ocorrer com “progressiva evolução”, não com rupturas

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 28. p. 35. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-28>>.

¹⁰⁴ Sobre a ordem necessária do mundo, ver HH I 106. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-106>>.

¹⁰⁵ No próximo item trataremos em maiores detalhes sobre a boa e a má Éris, que representam a boa disputa (desejada por Nietzsche) e a má disputa (instilada pela pequena política).

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 443. p. 217. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-443>>.

radicais e revolucionárias, haja vista “a utilidade parcial ou a inutilidade e o perigo de toda mudança brusca” (MA I/HH I 464)¹⁰⁷.

É possível dizer que a filosofia nietzscheana “adverte contra os excessos dionisíacos, sobretudo se conduzem ao cultivo do fervor revolucionário em um sentido diretamente político. Nietzsche apoia o apolíneo ‘Voltaire’, defendendo a ‘evolução progressista’ acima da ‘revolução’” (ANSEL-PEARSON, 1997, p. 99), pois “o que é necessário não são novas distribuições pela força, mas graduais transformações do pensamento” (MA I/HH I 452)¹⁰⁸.

A ideia de que as massas são incapazes de promover mudanças adequadas com suas revoluções populares, apesar de apresentada por Nietzsche em 1878 (*Humano, demasiado humano*), remanesce em sua maturidade. Em fragmento póstumo de 1888 Nietzsche nos transmite a concepção de que um tal comedimento orientado para as mudanças graduais, apolíneas, sem radicalismos e violências, não pode ser esperado das massas, pois quando são chamadas a decidir sempre o fazem de modo irresponsável e sob a orientação do que há de mais raso na natureza humana:

Princípio: somente os indivíduos se sentem responsáveis. As massas foram inventadas para fazer coisas que o indivíduo não se anima a fazer. – Por isso todas as coletividades são cem vezes mais sinceras e instrutivas sobre a essência do homem do que o indivíduo. Este é fraco demais para ter coragem para os seus apetites...

Todo “altruísmo” é uma prudência de homem privado: as sociedades não são “altruístas” umas com as outras... O mandamento de amar o próximo jamais foi estendido a um mandamento de amar o vizinho. (NF/FP 1888, 14[196])¹⁰⁹

Mas se o povo, quando chamado a decidir, tende à agitação impaciente, visceral e revolucionária, e se Nietzsche é favorável a uma comedida e lenta “evolução progressista”, a cargo de quem ficaria essa transformação? Como já foi dito, Nietzsche a concebe como uma tarefa para os gênios espíritos livres (ver item 3.4):

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 464. p. 225. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-464>>.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 452. p. 221. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-452>>.

¹⁰⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[196\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[196])>.

A completa firmeza de pensamento e investigação, ou seja, a liberdade de espírito, quando se tornou qualidade do caráter, traz comedimento na ação: pois enfraquece a avidez, atrai muito da energia existente, para promover objetivos espirituais, e mostra a utilidade parcial ou a inutilidade e o perigo de todas as mudanças repentinas. (MA I/HH I 464)¹¹⁰

A política moderna, então, além de se arvorar da condição de melhoradora da vida, acredita que seu objetivo pode ser alcançado modificando as instituições que os homens fazem, quando Nietzsche, desde sua filosofia da juventude, entende que o correto seria modificar os homens que fazem as instituições, por intermédio da *Bildung* e da elevação cultural do homem:

Toda filosofia que acredita ter afastado ou até mesmo solucionado o problema da existência, por meio de um acontecimento político, é uma filosofia de passatempo e desprezível. Desde que há mundo foram fundados com frequência Estados; essa é uma velha peça. Como poderia bastar uma inovação para tornar os homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da Terra? (SE/Co. Ext. III 4)¹¹¹

É possível dizer que a abordagem acima, expressada pelo jovem Nietzsche em *Schopenhauer como educador*, permanece em sua filosofia madura, quando em *Assim falou Zaratustra* faz questão de combater a ideia de um Estado “ídolo”, e quando em *Crepúsculo dos ídolos* destaca que a cultura e o Estado são antagonistas.

Ora, quando a sociedade adota a concepção de que é o Estado e a organização política de suas instituições que melhoram ou pioram a vida e o mundo, o Estado passa à condição de ídolo, dotado de um poder semelhante àquele outrora creditado aos deuses, o que Nietzsche rejeita absolutamente:

“Nada existe sobre a terra que seja maior do que eu: sou o dedo ordenador de Deus” — assim ruge o colosso. E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham! Ah, também para vós, ó almas grandes, ele sussurra suas sombrias mentiras! Ah, ele percebe os corações ricos, que gostam de esbanjar a si mesmos! Sim, também a vós ele percebe, ó vencedores do velho Deus! Ficastes

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 464. p. 225. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-464>>.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer como educador**: considerações extemporâneas III. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2020. Tradução de: Claudemir Luís Araldi. Cap. 4. p. 39. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/SE-4>>

cansados na luta, e agora vosso cansaço serve ao novo ídolo! (ZA/ZA I, Do novo ídolo)¹¹²

Nesse contexto, o homem diminui e deixa de ser um fim, passa a servir ao Estado, que cresce e ocupa a centralidade da vida e de todos os esforços políticos, pois é melhorando o Estado que a vida e o mundo podem vir a ser melhores. Contudo, a filosofia madura de Nietzsche, em concerto com a fase inicial de seu pensamento, é no sentido de que o engrandecimento da cultura, e, portanto, do homem, ocorre simultaneamente ao apequenamento do Estado:

A cultura e o Estado – não nos enganemos quanto a isso – são antagonistas: o “Estado cultural” é só uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera às custas do outro. Todas as grandes épocas da cultura são épocas de decadência política: o que é grande no sentido da cultura foi apolítico, mesmo antipolítico. (GD/CI, O que devo aos alemães 4)¹¹³

Buscando o permanente fortalecimento do Estado para que ele seja melhorador da vida por intermédio de suas instituições, a pequena política atrai aqueles que, deficitários em força própria, desejam usar a força do Estado em proveito privado, e, por isso, cobiçam controlar as instituições estatais como quem cobiçaria controlar os poderes de um Deus. Contudo, esses deficitários em força só podem acessar a força do Estado moderno, que é democrático, por intermédio do apoio conferido pelo povo aos partidos políticos em que estão inseridos, razão pela qual, segundo Nietzsche, “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” (MA I/HH I 438)¹¹⁴. Mas quem são os componentes da massa e qual seria o tipo de estupidez que lhes cooptaria o apoio?

Nietzsche afirma que

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. Parte I. Do novo ídolo. p. 47.

¹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. VIII, § 4º. p. 46. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Deutsche-4>>.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 438. p. 214. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-438>>.

Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos são uma exceção, e, dado que o homem é o animal ainda não determinado, são mesmo uma exceção rara. (JGB/BM 62)¹¹⁵

Assim, a massa a ser bajulada demagogicamente pelos operadores da pequena política em sua busca por apoio popular não passa de um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e sofrendores, razão pela qual o novo ídolo (o Estado) passa a lhes oferecer o mesmo tipo de estupidez outrora oferecida pelo ídolo morto na modernidade (o Deus cristão)¹¹⁶: proteção contra toda força, enaltecimento de suas fraquezas, promessas de felicidade e bem-estar, fim da hierarquia na qual estão na base (igualitarismo político).

Do mesmo modo que as religiões “conservaram muito do que *deveria* perecer” (JGB/ABM 62)¹¹⁷ e com isso “mantiveram o tipo ‘homem’ num degrau inferior” (JGB/ABM 62)¹¹⁸, agora era a pequena política democrática do novo ídolo que seguia com esse trabalho daninho para a cultura, pois “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão” (JGB/ABM 202)¹¹⁹. Nietzsche fala em “herança” justamente porque, com a morte de Deus, seu espólio axiológico é transferido para a política igualitarista e niveladora da humanidade, seja ela democrática, socialista, anarquista ou socialdemocrata:

O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem” — e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve abolir. (JGB/BM 44)¹²⁰

A tudo isso é possível chamar de “pequena política”: a política que se pretende melhoradora da existência por intermédio da ação do Estado, e que pressupõe um constante embate

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo terceiro, § 62. p. 59-60. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-62>>.

¹¹⁶ Em sua *A gaia ciência*, § 125, Nietzsche afirma que os homens mataram Deus.

¹¹⁷ Ibidem. p. 60. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-62>>.

¹¹⁸ Ibidem. p. 60. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-62>>.

¹¹⁹ Ibidem. p.90. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-202>>.

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo segundo. § 44. p. 45. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-44>>.

revolucionário entre os devotos da miríade de pensamentos filosóficos-políticos que almejam modificar e fortalecer o Estado para, com isso, melhorar a vida, substituindo a realidade por idealidades. Essa pequena política é, para Nietzsche, instrumento de degeneração da cultura, pois quando bajula as massas com promessas de nivelamento igualitário, fim do sofrimento, proteção contra as fraquezas, bem-estar e compaixão, ela não se dá conta de 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, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o pathos da distância, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro pathos ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral. (JGB/BM 257)¹²¹

5.3 A gênese da pequena política e seus efeitos.

Para Nietzsche, o homem, em seus estágios primevos, sentia a vida como uma realidade dolorosa, violenta, fatídica e sem finalidade, pois, como afirmou em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, o indivíduo vivia em um mundo dominado pela “mais brutal *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos]” (WL/VM 1)¹²². Nesse primeiro momento os instintos de inveja, egoísmo, violência, cobiça e dominação atuavam sem qualquer limitação, em caótica embriaguez dionisíaca¹²³, mantendo todos restritos à luta pela sobrevivência imposta pela desregrada guerra de todos contra todos. Neste ponto, respeitadas as manifestas divergências entre Hobbes e Nietzsche, que não são objeto deste estudo, podemos dizer que, especificamente quanto

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo nono, § 257. p. 59-60. eKGWB: <<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/JGB-257>>.

¹²² NIETZSCHE, Friedrich. *Verdade e mentira no sentido extramoral* (apêndice). In: NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020. p. 147-161. Tradução de: Paulo César de Souza.

¹²³ Para Wotling (2011. p. 31), a pulsão dionisíaca se caracteriza “por um misto de horror e êxtase devido à perda da humanidade do indivíduo e sua reconciliação simultânea com a totalidade em eterno devir, em eterno movimento de criação e destruição. Enfim, percorrido por essa pulsão, o próprio homem se torna obra de arte, ritmo, expressão simbólica da essência da natureza, que, como única artista de fato, nunca deixa de destruir para recriar.

à condição primeva do homem, eles convergem que havia um ambiente de hostilidade ao qual denominavam “guerra de todos contra todos”, razão pela qual, segundo nos parece, o conceito de Hobbes auxilia a compreender como Nietzsche concebeu as primeiras sociedades:

Dado que a condição do homem (...) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, não havendo nada de que possa lançar mão, que não possa lhe servir de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se que em tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Ora, enquanto perdurar esse direito de cada homem a todas as coisas, não haverá para nenhum homem – por mais forte e sábio que seja – a segurança de viver por todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. (HOBBS, 2007, p. 101)¹²⁴

Segundo as palavras do Sileno¹²⁵, destacadas por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* (GT/NT 3)¹²⁶, o que havia, de início, era apenas uma raça miserável e efêmera para quem o melhor era não ter nascido, mas, uma vez tendo nascido, o melhor era morrer.

A abordagem esposada por Nietzsche em sua filosofia da juventude ecoou na maturidade, pois afirmou, em 1887, que o surgimento do Estado ocorreu com “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável” (GM/GM II, 17)¹²⁷, quando uma raça forte dominou os mais fracos, muito superiores em número, dando a eles forma e coesão, acabando com a guerra dionisíaca de todos contra todos que neutralizava as energias e lhes impedia de ir além da luta pela sobrevivência. Porém, uma das consequências dessa conquista foi a transformação dos dominados em instrumentos das finalidades dos dominadores, dando origem a um modo de viver onde, para os dominados, “tudo conduz à escravidão” (CV/CP *O Estado grego*)¹²⁸.

Nesse momento, a vida dionisíaca, que não conhecia limitações para suas conflitivas energias pulsionais, foi disciplinada e formatada pelo elemento apolíneo, que aqui significa as

¹²⁴ HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2007. 519 p. (Coleção A obra-prima de cada autor). Tradução de: Alex Marins.

¹²⁵ Sábio que acompanhava o deus Dionísio e que foi perseguido pelo Rei Midas, a fim de que lhe dissesse qual seria a melhor e mais desejável coisa para o ser humano.

¹²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020. Tradução de: Paulo César de Souza. § 3. p. 29-30. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-3>>.

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 37. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>

forças, também naturais, ordenadoras do caos dionisíaco. O encontro do apolíneo com o dionisíaco criou a cultura trágica dos gregos, na qual as pulsões dionisíacas não foram negadas ou eliminadas, mas, ao contrário, divinizadas e sublimadas nos modelos de conduta representados pelos mitos e deuses olímpicos, que eram também invejosos, violentos, ciumentos, cobiçosos, egoístas etc. Para Wotling

A pulsão apolínea é responsável pela criação do mundo olímpico. Os deuses do panteão são figuras humanas idealizadas – a vida humana transplantada para belas formas e belas aparências. Ora, esse mundo apolíneo é objeto de uma crença por parte dos gregos, de uma profunda adesão: ele não se reduz simplesmente a um espetáculo exterior. Portanto, é dele e não da realidade diurna cotidiana, banal, que os gregos – nos períodos em que triunfa a pulsão apolínea tiram a sua interpretação da vida. [...] Desse modo, é superado o pessimismo que constitui o fundo dionisíaco da compreensão grega da vida, expressa pela sabedoria de Sileno. Visto sob esse aspecto, Apolo domina Dioniso: a desgraça já não é ter que viver, mas ter que abandonar a vida. (WOTLING, 2011, p. 18-19)

As pulsões humanas constituem a fonte de uma energia que, no estado puramente dionisíaco, “conduz o homem à luta aniquiladora e hostil entre si” (CV/CP *A disputa de homero*)¹²⁹ e pode ser chamada de “má Eris¹³⁰”; existe, no entanto, uma outra Eris, chamada de “boa Éris”, e que, apesar de ser composta daquelas mesmas pulsões (rancor, inveja, ciúme etc.), tem como diferença a ordenação apolínea que as sublima nos deuses míticos, e, a partir dessa nova formatação estética, “estimula os homens para a ação, mas não para a disputa aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*” (CV/CP *A disputa de homero*)¹³¹. Tratando especificamente da inveja, Nietzsche esclarece que “O grego é invejoso e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma qualidade benéfica: - que abismo entre esse julgamento ético e o nosso!” (CV/CP *A disputa de homero*)¹³².

¹²⁹ Ibidem. p. 65.

¹³⁰ Segundo Bulfinch (2000, p. 254), Éris é a deusa que, para se vingar por não ter sido convidada ao casamento de Peleu e Tétis, atirou um pomo de ouro entre as convidadas com a finalidade instaurar a discórdia. No pomo lia-se a inscrição: “À mais bela”. Como Juno, Vênus e Minerva reclamaram o pomo ao mesmo tempo, deu-se início a uma disputa cujo desenlace terminou levando à Guerra de Troia.

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. p. 65. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

¹³² Ibidem. p. 65. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

Em *A disputa de Homero* Nietzsche traduz um trecho de *Os trabalhos e os dias* em que Hesíodo explica a diferença entre a boa Eris e a má Eris:

“Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo essas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o julgo da necessidade, prestam-se as honras ao fardo pesado dessa Eris, segundo o desígnio dos imortais. Ela nasceu como mais velha, na noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como um bem. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidade para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa em semear e plantar do mesmo modo que ele, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor.” (HESÍODO apud NIETZSCHE, 2013, p. 64. [CV/CP *A disputa de Homero*])

Nessa cultura apolíneo-dionisíaca (ou trágica) há dominadores (senhores) e dominados (escravos). A vida, com todos os seus elementos, é ordenada de modo produtivo a partir da aceitação de suas próprias forças naturais (pulsões), organizadas modelarmente no Olimpo. O senhores, em quem essas forças sobejam, retiram delas energia para disciplinar o homem e seguir adiante. Há também, e isso é muito importante, a preservação do um caráter agônico, da permanente disputa, que os gregos souberam bem como representar e reverenciar em suas olimpíadas, e que é responsável pelo constante fortalecimento social e seleção dos indivíduos mais aptos, haja vista que “todo talento deve desdobrar-se lutando” (CV/CP *A disputa de homero*)¹³³. Contudo, não se trata mais da “luta aniquiladora” de outrora (má Eris), e sim de sua sublimação em uma disputa construtiva (boa Eris).

Em Nietzsche, é imprescindível a manutenção do caráter agônico, pois ele pressupõe que “em um ordenamento natural das coisas, há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para ação [por intermédio da disputa], assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida” (CV/CP *A disputa de homero*)¹³⁴. Mas, por óbvio, essa disputa deve ocorrer em um ambiente diferente daquele imposto pela pequena política, que, pretendendo equalizar os indivíduos, impede o florescimento dos gênios. O surgimento do gênio fica obstruído porque a disputa ideológico-

¹³³ Ibidem. p. 67.

¹³⁴ Ibidem. p. 67.

partidária da pequena política é travada entre os indivíduos igualmente fracos que ambicionam o poder do Estado (ver item 5.2). A disputa jamais cessa, pois diante da igualdade artificial que lhes assegura a pequena política, não ocorre uma estabilização hierarquizada das forças em disputa e, com isso, as energias permanecem em perene e caótica dissipação improdutivo. Ao invés do acúmulo de energias que produz o gênio, ocorre o excesso dionisíaco que leva a uma nova guerra de todos contra todos. Trata-se em um tipo de disputa improdutivo: a má Éris.

Na cultura trágica apreciada por Nietzsche inexistem a pequena política e seu recurso igualitarista. Nela, as energias naturais das pulsões humanas são espiritualizadas¹³⁵ e a disputa é consagrada como meio de fortalecimento do indivíduo e da sociedade. A disputa produtiva é deixada aos fortes, que são naturalmente talhados para a contenda e não precisam lançar mão de um prévio e artificial nivelamento imposto pelo Estado. Por outro lado, a maioria, em quem as energias das pulsões humanas são menos pronunciadas e espiritualizadas, e para quem a disputa é sempre temerária, termina por carregar nas costas, como escravos da minoria mais potente, o peso da civilização, encarando como “uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura” (*CV/CP O Estado grego*)¹³⁶. Neste caso, as disputas seguem em um ambiente social hierarquizado, comedido, com as pulsões orientadas em alguma direção específica, de modo que as energias são acumuladas e não reciprocamente neutralizadas. O florescimento do gênio é favorecido por esse acúmulo. Trata-se da boa Éris.

Da oposição entre a minoria de senhores e a maioria de escravos, nascem duas formas de ler, interpretar e avaliar o mundo a partir da perspectiva que ocupam: a moral do senhor e a moral do escravo.

Considerando que o senhor é o mais forte, e que tem a seu favor a probabilidade das disputas e, por isso, o poder de impor sua vontade e interpretação do mundo (sua perspectiva) como valores a serem universalizados, a moral do senhor consiste na aceitação e enaltecimento de si, da própria força e do processo natural até aqui descrito.

¹³⁵ Espiritualizar uma pulsão representa, em Nietzsche, “uma obtenção deslocada da meta da pulsão, a invenção de vias desviadas, engenhosas, que lhes permitam satisfazer-se de um modo mais sutil (WOTLING, 2011, p.33)”, e, segundo nos parece, socialmente útil. Em outras palavras, é transformar um má Eris em uma boa Eris. Não se trata de negar o sensível ou de recorrer ao metafísico, mas de aceitar o sensível e retirá-lo do âmbito da “luta aniquiladora”. Também é possível dizer que espiritualizar uma pulsão é, no léxico nietzscheano, retirá-la de sua livre manifestação dionisíaca e representá-la a partir de uma leitura e interpretação apolínea.

¹³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 41. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>> .

Percebe-se, então, que da filosofia do jovem Nietzsche (*Cinco prefácios para cinco livros não escritos*) já se pode extrair a concepção de uma sociedade agônica, segmentada em classes de senhores e escravos que se diferenciam pelo fato de os senhores, ao contrário dos escravos, não desejarem negar a força das pulsões humanas que neles sobejam, mas afirmá-las, espiritualizá-las e utilizá-las como critério de valoração da vida em ascensão. Esta mesma concepção, segundo nos parece, é conservada em sua filosofia da maturidade:

A raça aristocrática sabe que é determinadora dos valores e não sente necessidade de ser aprovada ou elogiada; julga ser prejudicial em si mesmo aquilo que a prejudica; sente ser ela quem dá finalmente honra às coisas, que *cria valores*. É a moral da exaltação de si mesmo. Nela predominam os sentimentos de prosperidade, de potência, de felicidade, de alta tensão, a consciência de uma riqueza que transborda e se dá; o homem aristocrático socorre o desgraçado, nunca ou quase nunca por compaixão, mas por um estímulo que lhe vem do excesso de sua potência. O homem aristocrata honra em si mesmo o poder, honra também aquele que tem poder em si mesmo, que sabe falar e calar, que exerce com prazer severidade e dureza contra si e tem veneração diante de tudo que é severo e duro. (JGB/ABM 260)¹³⁷

No caso do escravo, ele não constrói suas valorações (sua moral) a partir da afirmação de si e da própria força (que possui apenas em grau muito defasado em relação ao senhor). Observando o mundo de sua perspectiva, a potência do senhor é uma ameaça a ser temida, um fardo a ser suportado, razão pela qual não lhe interessa afirmar a pouca potência que possui, mas sim negar a potência do senhor. Sua moral é uma reação a do senhor, cujos valores a pequena política, herdeira do cristianismo, ajuda a negar. Ademais, diante da pouca potência que possui, deseja a equalização artificial dos contendores sociais (leito de Procusto – ver item 2.2), para que atuem sempre no modelo agônico falso e antinatural que os favorece. A moral do escravo quer, portanto, que a força do senhor não seja fonte de medo, que sua dominação não seja um fardo, que a constante disputa não lhe imponha cansaço e derrota. Essa moral, lembremos, é povoada pelos valores cristãos, que, segundo Nietzsche, foram herdados pela pequena política democrática, cujo conteúdo igualitarista a coloca, quanto isso, no mesmo nicho político de todas as políticas igualitaristas rechaçadas pela filosofia nietzscheana, como o socialismo, o anarquismo e a socialdemocracia.

¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo nono. § 260. p. 155. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-260>>.

Para conseguir seu desiderato o escravo precisa substituir a moral do senhor pela sua, promovendo uma rebelião. Essa rebelião, no entender de Nietzsche, começa com o povo judeu:

Os judeus — um povo “nascido para a escravidão”, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, “o povo eleito entre as nações”, como eles mesmos dizem e creem — os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios — os seus profetas fundiram “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual” numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra “mundo”. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo”) reside a importância do povo judeu: *com ele começa a rebelião escrava na moral.* (JGB/ABM 195)¹³⁸

Em que pese Nietzsche objetivamente indicar os judeus como os responsáveis pela “inversão de valores”, é preciso ter em conta que essa inversão implica negar, em favor de uma vida metafísica, a existência mundana tal como ela é em sua naturalidade, ou ao menos tal como Nietzsche a enxergou em sua naturalidade, e isso ele deixa claro que se trata de um movimento iniciado bem antes, com Sócrates e Platão, quando denegriram a existência mundana espiritualizada nos mitos e deuses gregos e usaram a razão para criar um mundo metafísico ideal, que se tornou o novo modelo, substituto do modelo olímpico onde o homem se via representado em suas forças pulsionais:

- Agora entendo. Queres dizer que só governará na cidade que estivemos fundando, a qual não existe, senão em nossos raciocínios, pois não creio que possa ser encontrada em lugar algum da Terra.
- Mas talvez – continuei – exista no céu um modelo dessa cidade para quem queira contemplá-lo e fundar de acordo com ele a sua cidade interior. Não importa que não exista ou venha a existir em algum lugar; por ela regulará a sua vida e não quererá saber de nenhuma outra. (PLATÃO, 2011, p, 396)¹³⁹

Não por acaso, Platão imagina sua República perfeita como um lugar onde os indivíduos “destinam-se a ser livres e a temer a escravidão mais do que a morte” (PLATÃO, 2011, p. 97)¹⁴⁰;

¹³⁸ Ibidem. Capítulo quinto. § 195. p. 83. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/JGB-195>>.

¹³⁹ PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. 440 p. (Saraiva de bolso). Tradução de: Leonel Vallandro. Livro IX – parte final.

¹⁴⁰ Ibidem. Livro III.

onde “justiça é virtude e sabedoria e a injustiça, maldade e ignorância” (PLATÃO, 2011, p. 45)¹⁴¹; onde serão expulsos todos os artistas que não imitem “senão o estilo dos homens virtuosos” (PLATÃO, 2011, p. 115)¹⁴², segundo o conceito absoluto de virtude de seu modelo metafísico.

Nos parece, no entanto, que o modelo metafísico de Platão, apesar de virar as costas para o mundo, tal como fez o modelo judeu, mantinha algumas reminiscências mundanas que, na visão de Nietzsche, eram naturais, tais como a hierarquização social, o respeito à autoridade e a ordenação não-atomizada (centralizada) das forças sociais e da cultura. Foi o igualitarismo democrático e liberal baseado nas valorações judaico-cristãs que, dando continuidade e aprofundando à metafísica platônica, rompeu de vez com o mundo, atomizou as forças sociais e repudiou toda autoridade e hierarquia, fazendo com que a sociedade passasse a funcionar em descoordenado desperdício de energias e mistura caótica de todos os estilos – portanto, em decadência cultural.

Podemos dizer que os modelos políticos de Platão e Nietzsche são como linhas paralelas com sentidos contrários. São paralelas porque ambos pressupõem aplicação em sociedades com castas hierarquizadas, mas possuem sentidos contrários porque o modelo de Platão, segundo Nietzsche, tende à degeneração da cultura por conta da rigidez axiológica advinda de seu mundo metafísico perfeito, ao passo que o seu é flexível, adaptável às instáveis demandas existenciais do devir, e, por isso, muito mais propenso a fortalecer a cultura afirmando a vida em seus aspectos sensuais, corpóreos, trágicos e efêmeros.

O que impõe os sentidos contrários acima descritos é o fato de que no topo do modelo político de Platão estão os tipos humanos que Nietzsche considera, sarcasticamente, os gênios “livre pensadores” (ver item 3.4), apegados a valores metafísicos, absolutos e imutáveis; ao passo que no topo do modelo político de Nietzsche, mas fora da burocracia do Estado, estão os tipos humanos que Nietzsche considera gênios espíritos livres, totalmente livres em relação a todos os valores, sejam os que herdaram, seja os que eles mesmos criaram. Assim, “o paralelo com a República de Platão – o estado perfeito de Platão, como Nietzsche coloca em sua conclusão de ‘O

¹⁴¹ Ibidem. Livro I.

¹⁴² Ibidem. Livro III.

Estado Grego’ – com seus reis-filósofos e guardiões é patente” (DROCHON, 2016, p. 89)¹⁴³ e, segundo nos parece, indicado pelo próprio Nietzsche:

Que ele não tenha colocado o gênio em seu conceito geral no cume de seu estado perfeito, mas apenas o gênio da sabedoria e do saber, que ele tenha excluído por completo do seu estado os artistas geniais, isso foi uma consequência intransigente do julgamento socrático sobre a arte, que Platão tinha feito seu, uma batalha consigo mesmo. Essa lacuna mais exterior e quase acidental não deve nos impedir de reconhecer, no conjunto da concepção do estado platônico, o hieróglifo imenso de um *ensinamento secreto da conexão entre estado e gênio*, que permanecerá sendo eternamente o que se deve interpretar em sua profundidade: o que pretendemos ter adivinhado de tal escrito secreto ficou dito neste prefácio. (CV/CP *O Estado grego*)¹⁴⁴

É por isso que Nietzsche fixa a rebelião escrava da moral diretamente no povo judeu: a rebelião platônica, embora desse início à substituição do mundo real pelo metafísico como critério de valoração moral, mantinha o aristocratismo e o lugar das massas na pirâmide social; por outro lado, a rebelião escrava do povo judeu vai além, destrói a pirâmide social e o aristocratismo, fazendo do “nivelamento de montanhas e vales” seu paradigma moral, apequenando, acovardando, desestimulando o crescimento e a distinção, formando, portanto, o rebanho de iguais onde a elevação da potência individual é entendida como imoralidade. Esse rebanho, imerso na moral cristã igualitária e “piedosa”, negou pela primeira vez as castas e a hierarquia fundamental que Nietzsche via, por exemplo, nas sociedades regidas pela lei moral hindu, entabulada no Código de Manu, e que, para o alemão, simplesmente reconhecia a irrefutável experiência de séculos, no sentido de que “as classes nobres, os filósofos e guerreiros, erguem a mão sobre a multidão” (AC/AC 56)¹⁴⁵.

Quando a rebelião escrava da moral derrubou a autoridade, a hierarquia e a unidade estilística da cultura, surgiram, na visão de Nietzsche, incontáveis leituras e interpretações da

¹⁴³ “The parallel with Plato’s Republic—Plato’s perfect state, as Nietzsche puts it in his conclusion to “The Greek State”— with its philosopher-kings and guardians is patente”. DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. p. 89.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. p. 50. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. § 56. p. 68. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-56>>

existência, todas advindas da atomização individualista e igualitarista da sociedade. Essas leituras emersas da rebelião escrava trazem consigo a marca da negação do mundo real em favor do mundo ideal. Todas partem do pressuposto de que o mundo é adaptável aos seus modelos racionais e que, por isso, pode ser remodelado e melhorado a partir das instituições do Estado, de modo que se chega às circunstâncias conhecidas por Nietzsche em seu tempo (na modernidade), onde uma miríade de ideologias disputava a prevalência sobre o Estado, animadas pela concepção de que a política poderia melhorar a existência reformulando as instituições estatais.

Então, em decorrência da rebelião moral dos escravos, chegou-se à pequena política, onde:

a) o Estado deixa de ser uma ferramenta do gênio espírito livre e legislador para formatar e manter a sociedade em consonância com a condição efetiva, necessária, sensual e corpórea da existência, pois ganha o indesejado protagonismo de um agente centralizador de todas as energias (quase um deus), cuja finalidade é transformar e melhorar a própria existência, que sob essa perspectiva é considerada moldável pela conveniência humana, de modo que é o Estado que passa a ditar regras para a existência, não a existência para o Estado;

b) o igualitarismo é um tabu a ser perseguido e preservado em detrimento da hierarquização social, a fim que de os fracos não se sintam de qualquer modo constrangidos pela natural diferença entre os homens, sendo que esse mesmo igualitarismo dá a cada indivíduo a prerrogativa de reivindicar a posse de um estilo pessoal de leitura e interpretação da realidade, o que gera a confusão de estilos, o desperdício de forças que se neutralizam em direções opostas, e que, por fim, impedem o acúmulo de energias e o surgimento dos gênios;

c) as pulsões humanas e o mundo como um todo devem ser negados e difamados em favor de um reordenamento segundo valores morais construídos racionalmente a partir de idealidades metafísicas que ditam novos padrões para a vida;

d) a política (baseada em valores ideais) legisla sobre a existência, não a existência sobre a política, pois “as categorias da reflexão metafísica, da razão como tal, categorias como ‘finalidade’, ‘unidade’ e ‘verdade’, têm sido desenvolvidas de uma perspectiva antropocêntrica para satisfazer a necessidade humana de um universo inteligível, calculável e controlável (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 216) ”, no qual inexistente espaço para o temor, a incerteza, a violência, o ódio, o egoísmo ou qualquer pulsão humana que possa ser compreendida como ameaça para o rebanho enfraquecido dos iguais;

e) os operadores da política perdem qualquer visão de futuro, de unidade e de coerência social, pois como dependem do apoio democrático da maioria para atingirem o poder centralizado no Estado ídolo, todos os partidos políticos tornam-se meros bajuladores das massas por intermédio de promessas imediatistas que visam prover alívio para suas fraquezas, ainda que sejam insustentáveis, incoerentes ou até mesmo irrealizáveis.

Mas, se como foi dito, a negação judaico-cristã do mundo está na gênese da pequena política acima descrita, é necessário superá-la para chegar a outras formas políticas, o que nos leva ao tema do percurso histórico do niilismo em Nietzsche.

6 Niilismo e superação da pequena política: o caminho para a grande política.

Niilismo, tal como Nietzsche o vê, é negação do mundo, ou da vida, a depender da terminologia empregada, mas que assumem a mesma acepção no sentido inicial do niilismo, antes de seu desenvolvimento em direção à autossuperação:

Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas, antes de qualquer coisa, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada. (...) Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa, portanto, valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se expressa nesses valores superiores. (DELEUZE, 2018, p. 189)¹⁴⁶

Como visto, a rebelião dos escravos, que Nietzsche (JGB/ABM 195) atribuiu ao povo judeu, é, entre outras coisas, uma negação do mundo em favor de idealidades ou ficções, e quanto a isso ele não deixa dúvidas:

Nem a moral nem a realidade, no cristianismo, tem algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”,

¹⁴⁶ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: N-1 edições, 2018. 254 p. Tradução de: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho.

“livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). (AC/AC 15)¹⁴⁷

Embora seja certo que Sócrates e Platão tenham superficialmente trabalhado na negação da vida, podemos dizer que “Em relação ao cristianismo os gregos são crianças. Sua maneira de depreciar a existência, seu ‘niilismo’, não tem a perfeição cristã (DELEUZE, 2018, p. 34)”, como destacamos nos item 5.3. Logo, para a filosofia nietzscheana há ascendentes níveis de negação do mundo e, portanto, diferentes niilismos que se sucedem historicamente. É por isso que, como veremos, “Nietzsche faz o experimento de articular o transcurso histórico do niilismo, desde o platonismo, passando pelo cristianismo até a modernidade, com a caracterização de suas formas de manifestação (ARALDI, 2016, p. 328)”¹⁴⁸.

Mas como explicar a negação niilista do mundo e suas variações históricas? O que causa esse fenômeno? Nietzsche oferta uma resposta lacônica, mas que precisa ser complementada hermeneuticamente a partir do conjunto de seus escritos. Vamos a ela, inicialmente, e, na sequência, a uma explicação mais analítica:

Causas do niilismo:

1) falta as espécies superiores, ou seja, aquela cuja fertilidade e poder inesgotáveis sustentam a crença no homem. (Pense no que se deve a Napoleão: quase todas as maiores esperanças deste século).

2) A espécie inferior "rebanho", "massa", "sociedade", desaprende a humildade e exagera suas necessidades até que pareçam valores cósmicos e metafísicos. Isso vulgariza toda a existência: na medida em que as massas dominam, elas tiranizam as exceções, de modo que estas perdem a fé em si mesmas e se tornam niilistas. Todas as tentativas de inventar tipos superiores fracassaram ("Romantismo", o artista, o filósofo, contra a tentativa de Carlyle de atribuir-lhes os mais altos valores morais).

Resistência ao tipo superior como resultado.

Declínio e incerteza de todos os tipos superiores; a luta contra o gênio (“poesia popular”, etc.), compaixão pelos humildes e sofredores como medida da elevação da alma.

Falta o filósofo, o intérprete do fato, não só o reformulador. (NF/FP 1887, 9[44])¹⁴⁹

¹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. § 15. p. 20. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-15>>

¹⁴⁸ ARALDI, Clademir. Niilismo (Nihilismus). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 328. (Coleção Sendas & Veredas).

¹⁴⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[44\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[44])>.

É condição de sobrevivência que o indivíduo tenha a todo momento de ler e interpretar a existência para nela manter-se como parte integrante. O que se espera, ao menos de início, é que como parte integrante da existência ele a leia em consonância com a efetiva dureza dos aspectos sensuais e corpóreos, pois, afinal, é da perspectiva da existência que o homem, originalmente, lê e interpreta a existência.

Isso foi feito, por exemplo, pelos gregos, quando construíram sua cultura trágica, aceitando as pulsões humanas tal como elas existem (egoísmo, inveja, violência, ódio, ciúme, vaidade etc.) e as divinizando no Olimpo (ver item 5.3). Os gregos não criaram deuses para que negassem a “Eris” da existência, mas sim para que eles a retirassem da condição dionisíaca, para que ela não se tornasse o elemento que “conduz o homem à luta aniquiladora e hostil entre si”, para que a mantivessem divinizada, ou sublimada, em limites apolíneos. Desse modo, os gregos extraíram da própria Éris da existência a força civilizadora de que precisavam. Para Nietzsche, essa é a grande distinção entre o Deus cristão (negador da vida) e os deuses gregos (afirmadores da vida), e ela pode ser notada em sua filosofia da juventude (*A disputa de Homero*), mas também em sua filosofia madura (*A genealogia da Moral*):

Isto deve bastar, de uma vez por todas, acerca da origem do “santo Deus”. — Que em si a concepção de deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia que tivemos de considerar por um instante, que existem maneiras mais nobres de se utilizar a invenção de deuses, que não seja para essa violação e autocrucifixão do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram sua mestria — isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos deuses gregos, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a “má consciência”, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus. (GM/GM II, 23)¹⁵⁰

Da perspectiva da existência, o mundo é lido em seus aspectos sensuais e corpóreos. Portanto, se considerarmos que “o niilismo descreve uma condição em que há uma disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual de que podemos dispor” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 48), ou se partirmos da concepção de que “o niilismo é compreendido como um modo

¹⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 23. p. 82. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-23>>.

próprio de declínio das forças dos instintos vitais, no interior da história dos valores morais” (ARALDI, 2016, p. 327)¹⁵¹, não encontraremos niilismo nos gregos pré-Sócrates, pois é justamente a experiência do mundo, ou da existência, que lhes dá o aparato conceitual de que dispõem para se guiarem na vida, e as forças de seus instintos vitais não são negadas, difamadas ou criminalizadas, mas elevadas ao nível de divindades olímpicas condutoras da vida, modelares para o comportamento moral.

Não obstante, a experiência do mundo é heterogênea. Os fortes são mais aptos a enfrentarem a dureza da existência em sua efetividade, sem autoenganos, criando para si espaços de predominância e dominação. Para eles o sofrimento faz sentido, posto que é convite à superação e ao ganho de força. O que não os mata os torna ainda mais fortes¹⁵². Por outro lado, para os fracos tudo é diferente, o sofrimento é desprovido de sentido e perspectiva de grandeza, só lhes resta a submissão aos fortes e a dor da vida, que eles tentam aliviar com elaboradas formas de autoengano e negação da existência:

Quem tem motivos para furtrar-se mendazmente à realidade? Quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade fracassada ... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a fórmula da *décadence* ... (AC/AC 15)¹⁵³

O motor do niilismo, como se vê, é justamente a busca de um sentido, ainda que mendaz, para o sofrimento: “Niilismo: falta o objetivo; não há resposta para o “por quê?”. O que significa niilismo? - que os valores mais altos se desvalorizam” (NF/FP 1887, 9[35])¹⁵⁴.

O ganho de força decorrente da superação de obstáculos dá sentido ao sofrimento dos fortes, mas para os fracos, que são incapazes de superá-los, este é um sentido inalcançável. Ante essa condição desigual, que Nietzsche considera natural e inafastável, os fracos (ou escravos)

¹⁵¹ ARALDI, Clademir. Niilismo (Nihilismus). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 327. (Coleção Sendas & Veredas).

¹⁵² GD/CI, Máximas e flexas 8: “Da escola de guerra da vida. – O que não me mata me torna mais forte.” NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 9. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Sprueche-8>>.

¹⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. § 15. p. 20. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-15>>.

¹⁵⁴ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[35])>.

buscam perspectivas de onde possam fazer novas leituras e interpretações da existência, razão pela qual negam o mundo efetivo e natural (que não lhes é favorável) e casuisticamente arbitram idealidades e abstrações para substituí-lo como ponto de perspectiva. Para os fracos, os valores supremos da vida desvalorizam-se e eles vão em busca de outros que possam ocupar a mesma posição, buscam novos aparatos conceituais, novas verdades, e assim “geram valores morais negadores da natureza” (ARALDI, 2016, p. 327)¹⁵⁵. Aqui nasce o niilismo, que serve de parâmetro primeiro para a religião, depois para a política (apesar de que, em Nietzsche, religião tem íntima relação com política)¹⁵⁶.

É possível ir um pouco mais longe e perguntar: por que os fracos simplesmente não se acomodaram na realidade do sofrimento? Por que a negaram e foram em busca de uma nova perspectiva de leitura e interpretação moral da existência? Desejavam felicidade, confortos, boa vida?

A resposta de Nietzsche é que não, eles buscavam apenas um sentido para o sofrimento. Ora, se o texto da vida é sofrimento, buscar uma nova interpretação para a leitura não muda o texto propriamente dito, que continuará sendo sofrimento, mas pode chegar a um novo sentido para o texto. A busca da nova perspectiva é tão importante porque ela pode levar a uma nova interpretação (moral e política) na qual faça sentido sofrer e, portanto, viver: “Tendo seu por quê? da vida, o indivíduo tolera quase todo como? – O ser humano não aspira à felicidade; somente o inglês¹⁵⁷ faz isso” (GD/CI, Máximas e flexas 12)¹⁵⁸. A interpretação do mundo conforme a natureza não dava respostas à pergunta “por que sofrer?”, mas a interpretação moral negadora do mundo (niilista) era capaz de satisfazer essa pergunta, pois inventava um sentido para o sofrimento (o céu, a elevação espiritual, a salvação da alma, a purificação do espírito etc.).

Observe-se, ainda, que negar o mundo equivale, em última instância, a não o reconhecer como verdade, o que faz do niilismo também a causa de um vazio de verdades que precisa ser

¹⁵⁵ ARALDI, Clademir. Niilismo (Nihilismus). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 327. (Coleção Sendas & Veredas).

¹⁵⁶ Nesse sentido, consultar, por exemplo: JGB/ABM 63; JGB/ABM 202; AC/AC 43.

¹⁵⁷ A referência aos ingleses é uma ironia à ética utilitarista inglesa, para a qual o bem e o mal se baseia na capacidade de aumentar o diminuir o nível de felicidade para maior quantidade possível de pessoas.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 10. eKGWB: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Sprueche-12>>.

colmatado, uma busca por verdades, ou, segundo o léxico nietzscheano, uma “vontade de verdade” (JGB/ABM 1)¹⁵⁹, pois não se pode tolerar o vácuo de verdades: “no fato de o ideal ascético ter significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM/GM III, I)¹⁶⁰.

Assim, tomando em retrospectiva o que foi dito: 1) o sofrimento leva à busca de sentido para o sofrimento; 2) mas, para o fraco em potência, o sentido para o sofrimento não pode ser encontrado a partir de uma perspectiva de leitura e interpretação que tome o mundo em sua efetividade corpórea e sensual; 3) então, nega-se o mundo, o que equivale a não o reconhecer como verdadeiro; 4) após a negação do mundo como verdade o que surge é um vazio que precisa ser colmatado com outras verdades substitutas das que caíram em descrédito (*horror vacui*), razão pela qual um mundo metafísico é inventado e considerado portador das verdades e demais valores que dão sentido ao sofrimento.

Após esse movimento, o niilismo transportou os corações da Terra para o céu. Levou, do mundo físico e natural para o mundo metafísico e artificial, a base conceitual e valorativa que fundamenta a política e a religião:

Com razão alguém disse: "onde estiver o teu tesouro, estará também teu coração". Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre no caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito - levar algo “para casa”. (GM/GM, Prefácio 1)¹⁶¹

Mas Nietzsche identifica um paradoxo no niilismo: ele traz em si a semente de sua superação! É que, ao precisar de verdades nas quais possa acreditar como absolutas, o niilismo impõe a si mesmo um padrão inalcançável, pois nenhuma verdade é absoluta, haja vista que a verdade é um valor e “os valores são históricos, sociais, produzidos” (MACHADO, 2017, p.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo primeiro. § 1. p. 9. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-1>>.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Terceira dissertação. § 1º. p. 87-88. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-III-I>>.

¹⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Prólogo. § 1º. p. 7. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-1>>.

120)¹⁶². Logo, a vontade de verdade do niilismo sempre revelará em algum momento a falácia das verdades que ele encontrou para preencher o vazio originado pela negação do mundo, de modo que após peregrinar pela história sem encontrar verdades e sentidos nos quais possa buscar um pouso definitivo, o niilismo terá de retornar à tragicidade do mundo, onde nada é absoluto ou dotado de sentido perene (ou mesmo de qualquer sentido). Destaque-se, no entanto, que o caminhar histórico do niilismo não elimina a vontade de verdade e menos ainda as próprias verdades, apenas nos leva inexoravelmente à concepção de que a vida precisa da crença na verdade, mas não da verdade em si:

Devido ao caráter instrumental e útil da crença na verdade, e dada a sua importância para a vida, Nietzsche não considera sua completa supressão, pois sempre existirá a crença de que nada é mais importante do que a verdade. Apesar disso, julga que, no futuro, os filósofos poderão amar suas verdades, mas não serão dogmáticos, ou seja, acreditarão em suas verdades sem desconhecer o seu caráter fictício e utilitário (LIMA, 2016, p. 411)¹⁶³.

Em Nietzsche, o caminhar histórico do niilismo não nos levará a um mundo sem verdades, mas a um mundo onde “o conhecimento nada tem a descobrir; ele tem a inventar” (MACHADO, 2017, p 148). Tratar-se-á de um futuro no qual não poderemos dizer que “a vontade de verdade traduz uma impotência da vontade de criar” (MACHADO, 2017, p 148), a exemplo do que se deu na rebelião escrava, quando a impossibilidade do escravo em criar os próprios valores a partir de si o fez buscá-los em um mundo fictício.

Nietzsche entende “o niilismo como consequência necessária do cristianismo, da moral e do conceito de verdade na filosofia [da verdade absoluta]” (NF/FP 1888, 22[24])¹⁶⁴. Logo, o caminhar histórico do niilismo é previsível porque é necessário:

O que estou contando é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que está por vir, o que não pode mais vir de outra forma: o advento do niilismo. Esta história já pode ser contada: pois a própria necessidade está em ação aqui. Este futuro já fala em cem sinais, este destino se anuncia em todos os lugares; todos os

¹⁶² MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2017. 160 p.

¹⁶³ LIMA, Márcio José Silveira. Verdade (Wahrheit). In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 408 - 4011. (Coleção Sendas & Veredas).

¹⁶⁴ eKGWB: <[http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1888,22\[24\]](http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1888,22[24])>.

ouvidos estão atentos a esta música do futuro. Desde há muito que toda a nossa cultura europeia se move num tormento de tensão que cresce de década em década, como se caminhasse para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma corrente que quer acabar, que já não pensa, o tem medo de cair em si. (NF/FP 1887, 11[411])¹⁶⁵

A seguir será apresentado o trajeto histórico do niilismo tal como Nietzsche o vê, bem como o tipo de política que se adequa a cada um, já que, como dito, cada fase do niilismo é, também, um estágio de preenchimento do vazio de verdades, e são as verdades preenchedoras desse vazio que orientam as políticas e religiões de cada era.

6.1 Niilismo negativo.

A primeira manifestação do niilismo ocorre em sua forma negativa: “em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa, portanto, valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores (DELEUZE, 2018, p. 189)”. É pura negação do mundo.

Já que estamos tratando do trajeto histórico do niilismo, que política havia no momento histórico em que ele surgiu e negou o mundo? Certamente uma política que tenha feito do mundo um peso insuportável para aqueles que o carregavam em suas costas: os escravos.

Não se está mais diante da condição anunciada pelo Sileno, onde o melhor era não nascer ou, tendo nascido, morrer, pois naquela condição não havia escravos e senhores, e nem mesmo política, havia apenas a guerra de todos contra todos (ver item 5.3). Quando o niilismo começa sua negação da vida já há uma civilização, um arranjo apolíneo da sociedade, no qual a vida é desejável (ao menos para os que estão bem posicionados na hierarquia social). A esse arranjo corresponde a política da potência conformadora que se impõe sem se justificar. É a política das “bestas louras” originadoras dos Estados e muito superiores em vontade de potência. É uma política anterior ao niilismo, mas geradora do niilismo que emerge da escravidão e do ressentimento do escravo que ela produz.

As “bestas louras”, usando apenas a si mesmas como critério de verdade e legitimação moral, criaram o Estado¹⁶⁶, dividindo a sociedade em estamentos de senhores e escravos. Contudo,

¹⁶⁵ eKWGB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKWGB/NF-1887,11\[411\]](http://www.nietzschesource.org/#eKWGB/NF-1887,11[411])>.

¹⁶⁶ A origem do Estado será estudada detidamente adiante, com fundamento na filosofia de Nietzsche.

os escravos tornam-se ressentidos ao constatarem que, no mundo compartilhado com outras potências muito mais elevadas (os senhores), eles tinham a vontade de poder restringida, neutralizada, anulada quanto à possibilidade de manifestação. Ora, como “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (JGB/ABM 36)¹⁶⁷, o mundo, então, a partir da perspectiva do escravo, não fazia sentido, pois só era mundo para o senhor que podia manifestar seu poder, não para ele. Assim, sentiu necessidade de negar esse mundo em favor de outro em que sua vontade de poder pudesse se manifestar (ainda que fosse mera fantasia).

Com o advento do niilismo (negação deste mundo efetivo) e a criação de um novo mundo metafísico de onde emanam as verdades e critérios morais que deveriam substituir aqueles instituídos pelos senhores da Terra, nasce outra forma de política, uma que também tem um “senhor” como fonte exclusiva de valores morais e verdades, só que agora trata-se de um senhor fictício, que absorve todas as características dos escravos e faz delas régua moral e fonte de verdades para o mundo. É a política cujo fundamento de legitimidade é Deus e tudo que ele representa: a verdade, o absoluto, a moral, o prêmio na morte como consolo do sofrimento na Terra. Trata-se da política teocrática, cuja legitimação está em Deus e cujos valores e verdades não advêm da Terra, mas do céu.

6.2 Niilismo reativo.

O niilismo negativo, ao negar o mundo como verdade e dar a ele o status de mera aparência, confrontou o *horror vacui* e deu azo, então, à vontade de verdade, cuja tarefa era colmatar a ausência de verdades e sentidos para o sofrimento que grassavam no mundo “aparente”. Essa lacuna foi colmatada com novas verdades e sentidos extraídos de outro mundo, considerado “verdadeiro”, metafísico e divino. Assim, o niilismo negativo formou, a partir desse outro mundo, a base conceitual conveniente aos escravos (item 6.1).

Não obstante, após a negação do mundo efetivo a “vontade de verdade” ainda era uma força presente, atuante, ínsita ao próprio niilismo, e a todo momento punha à prova e verificava a base conceitual teocrático-metafísica. A vontade de verdade fazia com que o niilismo reagisse

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo segundo. § 36. P. 40. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-36>>.

contra o próprio niilismo e o transformasse. A negação que transformou o mundo sensual e corpóreo em mera aparência agora se estendia também ao mundo metafísico.

Com o desenrolar desse processo, chegou o momento em que a base conceitual do mundo teocrático-metafísico não tinha mais condições de explicar a existência, ela perdia adesão, deixava de ser hegemônica, desmoronava: atrás da cortina da existência sensual e corpórea não há outro mundo ocupado por Deus, “não há nada para ser visto atrás da cortina” (DELEUZE, 2018, p. 190), e, por isso mesmo, “não faz sentido em fabular acerca de um ‘outro mundo’, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’ (GD/CI III, 6)”¹⁶⁸.

O niilismo reativo rompeu com o “outro mundo” e seus valores dogmáticos, mas também continuou negando o mundo sensual e corpóreo. “Se Deus abandonou seu lugar no mundo suprassensível, este lugar, embora vazio, permanece. A região vacante do mundo suprassensível e do ideal pode ser mantida. O lugar vazio exige, de algum modo, ser ocupado de novo e substituir o Deus desaparecido por outra coisa (HEIDEGGER apud DELEUZE, 2018, p. 194)”. Em busca de algo que substitua Deus, chega-se ao Renascimento, que culminou no Iluminismo, que culminou na Revolução Francesa. Houve manifesta mitigação dos valores advindos do dogmatismo religioso, que foram, em grande parte, substituídos por outros criados pelo próprio homem a partir da ciência, pois, como dito, o homem não suporta o *horror vacui*:

Há pouco a vida era depreciada do alto de valores superiores, negada em nome desses valores. Aqui, ao contrário, se está sozinho com a vida, mas essa vida ainda é a vida depreciada, que prossegue agora num mundo sem valores, desprovido de sentido e de objetivo, avançando sempre adiante, em direção ao seu próprio nada. (DELEUZE, 2018, p. 190)

O homem estava a sós consigo, matou Deus e ocupou o seu lugar, mas traz como relíquia as reminiscências do Deus morto: a fé em verdades absolutas, ainda que não sejam verdades transcendentais! Assim, continuou a buscar verdades por intermédio da ciência, que era a nova linguagem da verdade, mas, ainda assim, uma linguagem da verdade e fruto da vontade de verdade, que apenas substituiu Deus pelo homem como fonte de verdades. “O ressentimento se torna ateu, mas esse ateísmo é ainda ressentimento, continua sendo má consciência (DELEUZE, 2018, p.

¹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. III, § 6º. p. 23. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Vernunft-6>>.

192)” diante do mundo negado, no qual inexistente, para Nietzsche, as verdades absolutas perseguidas pela ciência.

Nietzsche critica a ciência do niilismo reativo porque ela ainda crê na verdade. Para o alemão “ela é uma interpretação notável por sua coerência e rejeição a qualquer convicção pessoal prévia, seu único defeito (único, porém considerável) sendo o de recusar-se a admitir que ela não passa de uma interpretação, o de pretender chegar ao estatuto de texto original (WOTLING, 2013, p. 103)”. Como todas as correntes científicas e ideológicas tentam apresentar explicações “verdadeiras” do mundo, sempre mais elaboradas e complexas, sempre mais capazes de afastar a tragicidade da existência, Nietzsche se pergunta “Até que ponto cada campo de visão mais claro aparece como niilismo” (NF/FP 1881, 12[57])¹⁶⁹, como mais um estágio do niilismo.

Então, apegado à ciência como fonte de uma verdade que se pretende a única perspectiva e não apenas mais uma perspectiva, o niilismo reativo dá continuidade ao niilismo negativo por outros meios, sendo ainda uma sombra do absoluto, ou de Deus:

Novas lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada em uma caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer a sua sombra! (FW/GC 108)¹⁷⁰

A que política corresponde essa fase do niilismo? À política da modernidade, contemporânea a Nietzsche (ver itens 5.1 e 5.2), com fundamento teórico do iluminismo.

Livres das amarras teológicas que impunham a todos uma única moral para melhorar o mundo, os homens se sentem legitimados a galgarem eles mesmos a condição de melhoradores do mundo, propondo verdades a partir das particulares convicções internas decorrentes de suas investigações científicas. Ocorre, então, a atomização das fontes de critérios valorativos e de teorias políticas que se lançam sobre o Estado na crença de que não é Deus, mas o homem, a partir das instituições estatais, que pode dar sentido ao mundo e melhorá-lo. Houve apenas a substituição do absoluto divino pelo absoluto científico; e de um Deus único por uma miríade de Deuses, já que o

¹⁶⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,12\[57\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,12[57])>

¹⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. § 108. p. 135. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-108>>.

homem, como operador da ciência, substituiu Deus como fonte da verdade, e, com o igualitarismo democrático, todos se julgaram igualmente aptos ao posto vago.

A cultura perde a unicidade de estilo e cede espaço ao individualismo, ao democratismo, ao igualitarismo. Sem unidade de estilo, deixa de ser cultura. Logo, a política que resta do assassinio de Deus é uma política de assassinio da cultura, e, por isso, incapaz de fortalecer o homem, que se enfraquecerá cada vez mais, chegando ao próximo estágio do niilismo.

Se é verdade que “o niilismo reativo prolonga de certo modo o niilismo negativo” (DELEUZE, 2018, p. 191), carregando a “sombra” de Deus”, também é verdade que o enfraquecimento cultural provocado por ele leva, inexoravelmente, ao niilismo passivo, pois “o ‘niilismo passivo’ é a realização extrema do niilismo reativo” (DELEUZE, 2018, p. 191).

6.3 Niilismo passivo.

Como dito por Deleuze (2018, p. 191), o niilismo reativo realiza o niilismo passivo porque, em sua busca por verdades, não as encontra na razão científica, de modo que obriga o homem a aprofundar um pouco mais o niilismo, chegando no niilismo passivo.

A verdade, que não estava no mundo negado e tampouco no céu decaído, também não foi encontrada no homem, agora desiludido da própria razão. Ele percebe que, na condição de apenas mais uma parte integrante do mundo, não pode conter em si a verdade que foi negada ao próprio mundo em sua totalidade. “Assim contada, a história nos leva à mesma conclusão: o *niilismo negativo* é substituído pelo niilismo reativo, o reativo desemboca no *niilismo passivo*” (DELEUZE, 2018, p, 193).

No niilismo passivo o homem nega o mundo, nega Deus e, agora, nega o próprio homem como fonte da verdade. É o momento em que o adivinho do futuro diz a Zaratustra: “Todas as fontes secaram para nós, também o mar recuou. Todo o chão quer se abrir, mas a profundidade não quer devorar! ‘Ah! onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?’ (GM/GM III, *O adivinho*)¹⁷¹”. Percebe-se que as verdades absolutas não foram encontradas, o que implica insustentabilidade do bem ou do mal em si, ou de virtudes ou pecados, ou de qualquer coisa pela

¹⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, Tradução de: Paulo Cesar de Souza. p. 129. eKWGB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKWGB/Za-II-Wahrsager>>

qual valha a pena lutar. Desse modo, o niilismo passivo é, para Nietzsche, uma espécie de budismo¹⁷² pacifista, onde a guerra contra os valores dos senhores não é mais desejada, nem a luta pela afirmação dos valores escravos, nem a fuga dos pecados para galgar o mundo superior. Trata-se de “um niilismo cansado, que não ataca mais: sua forma mais famosa, o budismo: um niilismo passivo” (NF/FP 1887, 9[35])¹⁷³.

Todos esses objetivos revelaram-se intangíveis, “tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi” (GM/GM III, *O advinho*)¹⁷⁴, resta apenas a dor da vida, que continua sem aceitação.

Diante da falta de perspectivas para qualquer verdade ou sentido para o sofrimento, a vontade de verdade esgota-se em seu tortuoso trajeto, mas a vida permanece doída, “os abismos não nos querem tragar”, de modo que é necessária ao menos uma estratégia para abrandar a dor da vida, única planta que ainda floresce no deserto das verdades.

Olhando para a condição cultural de seus dias, Nietzsche afirma que “a Europa está ameaçada de um novo budismo” (JGB/ABM 202)¹⁷⁵. Mas por quê? Porque os que não aguentam mais esperar os resultados das verdades e sistemas de melhoramento do mundo começam a desistir de salvá-lo e agora, movidos por uma profunda compaixão por tudo que sofre (inclusive por si mesmos), tencionam ao menos salvar da dor os sofredores, ainda que o mundo em si venha a perecer (pessimismo quanto à possibilidade de salvação do mundo):

[...] unânimes todos na radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não a do rebanho autônomo (chegando à própria rejeição do conceito de “senhor” e “servo” — ni dieu ni maître [nem deus nem senhor], reza uma fórmula socialista —); unânimes na tenaz resistência a toda pretensão especial, a todo particular direito e privilégio (o que significa a todo direito, em última instância: pois quando todos são iguais, ninguém precisa mais de “direitos” —); unânimes na desconfiança frente à justiça que pune (como se ela fosse uma violência contra o mais fraco, uma injustiça para com a necessária consequência

¹⁷² Budismo (do sânscrito buddha: sábio, nome atribuído ao reformador do bramanismo no séc. VI a.C.) Doutrina filosófico-religiosa elaborada por Buda, apresentando-se como uma reforma do bramanismo, consistindo essencialmente em dizer que os males da existência presente e as dores inerentes à vida cotidiana devem ser explicados pelo querer-viver que nos encerra no ciclo das reencarnações. Por isso, devemos renunciar ao querer-viver a fim de que possamos ter acesso à beatitude, que é um aniquilamento, ou seja, o nirvana (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 88-89).

¹⁷³ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[35])>.

¹⁷⁴ Ibidem. p. 128. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-II-Wahrsager>>

¹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo quinto. § 202. P. 90. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-36>>.

de toda sociedade anterior —); mas igualmente unânimes na religião da compaixão, na simpatia com tudo quanto vive, sente, sofre (descendo até ao animal, subindo até “Deus”: — a aberração de uma “compaixão para com Deus” é própria de uma época democrática —); todos unânimes na gritaria e na impaciência da compaixão, no ódio mortal ao sofrimento, na quase feminina incapacidade de permanecer espectador, de deixar sofrer; [...] (JGB/ABM 202)¹⁷⁶

Para aplacar a dor, o homem, segundo Nietzsche, dá sinais de ingresso em um estado pessimista e pacifista (budismo europeu), identificado na filosofia de Schopenhauer e no apego aos valores da compaixão e do não-egoísmo:

Tratava-se, em especial, do valor do “não-egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como “valores em si”¹⁷⁷, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo. Mas precisamente contra esses instintos manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação — a quê? ao nada? —; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um — niilismo?... Pois essa moderna preferência e superestimação da compaixão por parte dos filósofos é algo novo: justamente sobre o não-valor da compaixão os filósofos estavam até agora de acordo. Menciono apenas Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão. — (GM/GM Prólogo, 5)¹⁷⁸

Para Nietzsche, o grande valor que a compaixão ocupa na filosofia de Schopenhauer, destoando de nomes como Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, é o sintoma, ainda insipiente na época, do niilismo passivo que emerge na Europa para se instalar no futuro, é o início da

¹⁷⁶ Ibidem. P. 90. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-36>>.

¹⁷⁷ Importante observar que, como já foi esclarecido no item 4.4., valor e verdade são coisas distintas. A verdade é um valor e “os valores são históricos, sociais, produzidos” (MACHADO, 2017, p. 120). Logo, dizer que o homem tem fé em “valores em si” não é o mesmo que dizer que tem fé na verdade, pois a verdade é um valor entre outros, mas não o único valor.

¹⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Prólogo. § 5. p. 11. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-Vorrede-5>>.

transição do niilismo reativo para o passivo, que ele assegura ser a necessária “história dos próximos dois séculos” (NF/FP 1887, 11[411])¹⁷⁹, e, portanto, a história que estaríamos a viver nos dias atuais.

A compaixão, obviamente, já existia no homem reativo¹⁸⁰, mas quando sequestra a filosofia, quando supera essa última barreira, dá início ao niilismo passivo, pois significa que tudo foi tomado, tudo será orientado pela filosofia em direção à salvação dos sofredores, restando apenas o completo esgotamento da potência. O budismo europeu, então, suspende a busca por verdades e concentra todos os esforços na mitigação da dor.

Há, porém, uma vantagem no niilismo passivo: ele não é ação e nem reação, é apenas inércia, passividade. Logo, não afirma e nem nega, de modo que, se nada faz para fortalecer a vida, ao menos não é rancoroso e vingativo em relação à existência, razão pela qual há maior tolerância em relação a todas as pulsões até então sufocadas pela moralidade cristã.

A que política corresponderia o niilismo passivo?

Descrente de qualquer ideal, idealismo, verdade ou sentido, o niilista passivo não quer mais tomar o Estado para melhorar o mundo por intermédio de uma particular organização das instituições políticas em consonância com alguma teoria racional, como ocorria no contexto político de Nietzsche. Pouco lhe importa o programa estatutário dos partidos, a corrente ideológica dos políticos. O mundo não tem mesmo sentido e as verdades não existem, razão pela qual não podem ser implantadas pelo Estado. O que o niilista passivo quer é simplesmente afastar a dor da existência, razão pela qual o Estado lhe parecerá tanto melhor quanto seja capaz de funcionar como uma espécie de anestésico para todos os males da vida, provedor de todas as carências, remédio para todos os desconfortos, independentemente de qualquer ideologia que porventura imponha às suas instituições.

O niilista passivo, fraco e tão descrente de si quanto de todo o resto, tende a delegar ao Estado sempre mais e mais poder, a fim de que seja o responsável pelo aumento de seu prazer e diminuição de sua dor, de modo que o Estado vai se agigantando e assumindo todas as tarefas da

¹⁷⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[411\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[411])>.

¹⁸⁰ “O que é a piedade? E essa tolerância para com os estados da vida próximos de zero. A piedade é amor à vida, mas à vida fraca, doente, reativa. Militante, ela anuncia a vitória final dos pobres, dos sofredores, dos impotentes, dos pequenos”. (DELEUZE, 2018, 191-192)

sociedade, o que, em Nietzsche¹⁸¹, implica necessário apequenamento da cultura e dos próprios homens, que vão se revelando cada vez mais “fracos de vontade, *necessitados* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia” (JGB/ABM 242)¹⁸². Um exemplo desse tipo de postura diante do Estado e da vida pode ser encontrado de modo muito explícito no atual movimento neoconstitucionalista, em franco crescimento como paradigma mundial de hermenêutica das constituições. Para esse movimento, o Estado, por intermédio de uma de suas instituições, o Poder Judiciário, teria um “papel iluminista”, cujo sentido é “o de uma razão humanista que conduz o processo civilizatório e empurra a história na direção do progresso social e da liberação de mulheres e homens” (BARROSO, 2022, p. 492)¹⁸³. Observe que aqui é o Estado, não seus cidadãos, que “empurram a história” na direção daquilo que ele, o Estado, julga ser o progresso social e a liberação de mulheres e homens. A esses homens e mulheres resta apenas serem conduzidos passivamente pelo ídolo Estado, que em tese sabe a direção, ou caminho, que leva ao progresso e à liberdade, e, por conseguinte, sabe também os conceitos de progresso e liberdade, bem como os meios de efetivá-los como valores indispensáveis à sociedade.

Assim, o homem, já extenuado em sua vontade de potência, tende a ficar cada vez mais fraco, pois é poupado de todas as dores e testes de dureza que fortalecem e selecionam. O homem fraco torna-se o único material de construção disponível para criação da sociedade e do Estado.

Trata-se, a nosso ver, da política contemporânea, preocupada unicamente em mimar o indivíduo para extrair dele apoio eleitoral, razão pela qual se torna fútil, imediatista, concentrada no presente em detrimento do futuro, e cujo único projeto é proteger os fracos da existência ao invés de prepará-los para ela, sem se preocupar se isso é desejável ou ao menos possível.

6.4 A superação do niilismo passivo: niilismo ativo ou completo.

¹⁸¹ GD/CI, *O que falta aos alemães* 4. NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. VIII, § 4. p. 46. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/GD-Deutsche-4>>.

¹⁸² NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo quinto. § 242. P. 90. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/JGB-36>>.

¹⁸³ BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional**: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. 10. ed. São Paulo: SaraivaJur, 2022.

Depois de alcançar o fastio do niilismo passivo e o “budismo europeu onde é melhor se extinguir passivamente” (DELEUZE, 2018, p. 193) em meio à miséria de crenças, verdades e sentidos, chega-se o fim da queda. Não há mais fundo! Mas o que poderia ser algo desalentador é visto por Nietzsche a partir de uma perspectiva positiva, pois quem parou de cair pode finalmente começar a se erguer e superar o niilismo, já que tem sob si onde firmar os pés: “[...] o fato de o mundo *não valer* o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura que nossa desconfiança enfim se apoderou (FW/GC 346)”¹⁸⁴.

O niilismo passivo é, para Nietzsche, o pressuposto necessário à retomada de nossas forças, que ocorrerá em uma fase chamada por ele de niilismo ativo: “Niilismo como sinal de poder incrementado do espírito: como niilismo ativo” (NF/FP 1887, 9[35])¹⁸⁵.

Mas se o niilismo passivo é, para Nietzsche, a história dos dois próximos séculos”, sua superação está ainda mais distante no futuro, além de nosso tempo presente, e este será também o tempo da grande política. Depende de o homem niilista passivo, que ainda venera a si mesmo a ponto de não se entregar à dor, entender, ao longo das gerações vindouras, que tem duas escolhas: “Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmo” (FW/GC 346)”¹⁸⁶, em decorrência do contínuo definhamento causado pela fuga da dor.

Por que o niilista passivo, que ainda venera a si e foge da dor, esse niilista budista, põe em risco a própria existência? Para chegar a resposta faz-se necessário entender que “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força - a própria vida é vontade de poder. A autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências disso*” (JGB/ABM 13)¹⁸⁷. Ora, se a vida é vontade de poder, o indivíduo que permanece na inércia, na passividade, sem tentar expandir seu poder, não sofre ou sente dor – é verdade -, mas também não vive: ele suprime a si mesmo como indivíduo humano! Daí a afirmação de que cabe ao homem “ou suprimir suas venerações” (como a veneração ao conforto e prazer) ou “suprimir a si mesmo”, pois deixará de viver se pretender existir como um Buda.

¹⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. § 346. p. 239. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-346>>.

¹⁸⁵ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[35])>.

¹⁸⁶ Ibidem. § 346. p. 240. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-346>>.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo quinto. § 13. p. 19. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-13>>.

Cabe, então, a pergunta: havendo uma efetiva atividade biológica (vida em sentido orgânico), usá-la para restringir a vontade de poder em prol da autoconservação indolor do corpo e do espírito não é também um sofrimento, uma supressão da vida que se pretendia conservar? O niilista passivo não chega a um resultado contrário ao pretendido quando sufoca a vontade de poder? Ele visava à autoconservação indolor, mas não foi conservado: foi suprimido!

Quando o niilista passivo intui (ou entende) que a própria vida é vontade de poder e que sufocar a vontade de poder é suprimir a vida, a inércia budista de seu niilismo deixa de ser uma opção. O indivíduo necessariamente é levado a aceitar que não faz sentido venerar a si como dignatário de uma posição apartada do destino e das dores do mundo, do qual ele, como parte integrante, é inseparável. A unidade definitiva homem-mundo sempre será objeto do mesmo destino, das mesmas dores, da mesma falta de sentido e finalidade, posto que imersos no mesmo devir. Neste momento, o niilista passivo torna-se um niilista completo, ou ativo, pois deixa de acreditar também no niilismo. “Com efeito, o niilismo é vencido, mas vencido por ele mesmo” (DELEUZE, 2018, p. 218-219). A negação do niilismo chega a radicalidade de negar o niilismo e, portanto, aceitar a dor do mundo, que é também do homem. Aberto para a dor, o homem pode, finalmente, ganhar força e poder, pois a dor que não o matar o fortalecerá. Assim, o homem “atinge seu máximo de poder relativo como força violenta de destruição: como niilismo ativo” (NF/FP 1887, 9[35])¹⁸⁸.

É possível dizer que “todas as formas do niilismo analisadas anteriormente, mesmo a forma extrema ou passiva, constituem um niilismo inacabado, incompleto” (DELEUZE, 2018, p. 218). Apenas o niilismo que supera ele mesmo é completo, e Nietzsche atribui a si o título de primeiro niilista completo, pois se considera um homem tão à frente de seu tempo que para falar do futuro precisa olhar para trás:

Aquele que aqui toma a palavra, por outro lado, não fez até agora nada mais senão lembrar-se: como um filósofo e eremita por instinto, que encontrou vantagem no ficar à parte, de fora, na paciência, na procrastinação, no fato de ter ficado para trás; como um espírito-ousado e experimentador, que alguma vez errou por cada labirinto do futuro; como um espírito adivinhador que olha para trás quando conta o que virá; como o primeiro niilista consumado da Europa, que, todavia, já viveu,

¹⁸⁸ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[35])>.

ele mesmo, o niilismo em si até o fim, – que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si... (NF/FP 1887, 11[411])¹⁸⁹

Em que pese a falta de modéstia do fragmento póstumo acima, ele se revela útil para ratificar um pouco do que foi dito sobre o niilismo completo, ou niilismo ativo: a) trata-se de uma previsão de Nietzsche, pois como o filósofo considera a história do niilismo necessária, ele julga ser possível prenunciá-la, ou adivinhá-la; b) o niilismo completo é uma superação do próprio niilismo, seu momento final, onde o niilista, deixando de acreditar no niilismo, o coloca para “fora de si”.

O niilismo completo é também chamado de niilismo ativo porque, uma vez que se deixa de acreditar no niilismo e na negação do mundo que ele representa, bem como na passividade de seu estágio final, o que resta ao indivíduo é a ação em substituição à passividade, e a afirmação em substituição à negação: resta, portanto, a ação afirmadora que será o fundamento da grande política! Mas o que a ação afirma? Afirma a vida anteriormente negada, e “a vida é vontade de poder”. Portanto, afirma a vontade de poder¹⁹⁰.

Essa afirmação da vida, ou da vontade de poder, não é como aquela empreendida pelo asno de *Assim falou Zaratustra*, que “não fala: exceto para dizer sempre Sim ao mundo que criou (Za/ZA IV, *A festa do asno*)¹⁹¹. Por conta dessa afirmação indiscriminada de tudo que foi criado, o asno carregava nas costas um peso enorme: o peso de negar o mundo efetivo em favor do “mundo criado” que afirmava incondicionalmente, onde tudo era artificial. Por isso, “o sim do asno é um falso sim” (DELEUZE, 2018, p. 226), posto que é um sim ao mundo inventado, ou um sim à negação do mundo efetivo.

O niilista ativo, ao contrário do asno, saberá também dizer não, pois precisará dizer não à negação da vida que é o “mundo criado”, e essa liberdade para o sim e para o não é uma das características do gênio espírito livre e legislador do futuro, nas mãos de quem estará a grande política.

¹⁸⁹ eKGBW: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/NF-1887,11\[411\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/NF-1887,11[411])>.

¹⁹⁰ Ver nota de rodapé nº 37.

¹⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/Za-IV-Erweckung-2>>

A afirmação do niilista ativo é soberana em relação a quaisquer valores (passados, presentes ou futuros) e “a afirmação soberana não se separa da destruição de todos os valores conhecidos, faz dessa destruição uma destruição total (DELEUZE, 2018, p. 223)”. Essa afirmação soberana, que sabe também dizer não aos próprios valores que inventou sempre que for necessário ou conveniente, “atinge seu máximo de poder relativo como força violenta de destruição: como niilismo ativo” (NF/FP 1887, 9[35])¹⁹².

Para o niilista completo (ou ativo) “o negar e o *destruir* são condições para o afirmar (EH/EH, *Por que sou um destino* 4)”¹⁹³. Tanto é assim que Nietzsche, autointitulado como “primeiro niilista consumado”, disse de si:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir — em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*. (EH/EH, *Por que sou um destino* 2)¹⁹⁴

Essa condição afirmadora do niilista completo, que Nietzsche diz obedecer à natureza dionisíaca, é o chamado “sim dionisíaco”. Para Deleuze (2018),

A tese de Nietzsche resume-se assim: o sim que não sabe dizer não (sim do asno) é uma caricatura da afirmação. Precisamente por dizer sim a tudo o que é não, por suportar o niilismo, ele permanece a serviço do poder de negar, a serviço do demônio do qual carrega todos os fardos. O sim dionisíaco, ao contrário, é quem sabe dizer não: é a afirmação pura, venceu o niilismo e destituiu a negação de todo poder autônomo, mas isto porque colocou o negativo a serviço dos poderes de afirmar. (DELEUZE, 2018, 234)

Utilizando outras palavras, Nietzsche define o seu “sim dionisíaco” como “o dizer sim à vida mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida se alegrando com a própria inescapabilidade no sacrifício de seus tipos mais elevados” (GD/CI, *O que devo aos*

¹⁹² eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[35])>.

¹⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 104. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Schicksal-4>>.

¹⁹⁴ Ibidem. p. 103. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Schicksal-3>>.

antigos, 5)¹⁹⁵. Nesse tipo de sim, “mesmo a dor age como estimulante” (GD/CI, *O que devo aos antigos, 5*)¹⁹⁶, e, portanto, ao contrário do que ocorria até o niilismo passivo, o aspecto trágico da vida, a dor que emana de viver, foi incluída na equação ou invés de ser negada. Essa dor ganhou sentido e foi aceita não como uma desgraça da qual devemos nos refugiar em mundos metafísicos, mas sim como o “estimulante” da própria vida, sem o qual definharemos.

O eterno vir-a-ser, que a tudo destrói dolorosamente para tudo reconstruir, e que não pode ser parado, modificado e muito menos negado, mas apenas aceito como fato da vida, pressupõe alguém conciliado com essa “psicologia do orgiástico”: o niilista completo! Ele deixa de se debater contra o vir-a-ser, deixa de tentar plasmar no mundo uma tese melhoradora da existência, deixa de fugir da dor da vida e negar o mundo, ele simplesmente vive e age de acordo com o caráter trágico da existência. Mas vida é vontade de potência e a potência se eleva com a superação da dor. Por conta disso, Nietzsche pretende nos apresentar o niilismo ativo, ou completo, “como o ideal do mais alto poder do espírito, da vida mais abundante; parcialmente destrutivo, parcialmente irônico” (NF/FP 1887, 9[39])¹⁹⁷. Logo, o niilista completo é correlato a uma nova cultura trágica de máxima afirmação da vida em elevação, a cultura que Nietzsche entende ser necessária para cultivar e selecionar o gênio espírito livre, legislador do futuro, operador de uma nova política: a grande política.

7 A grande política.

Já foi dito que “são as percepções de Nietzsche sobre a história e a cultura que determinam a sua concepção de grande política – uma concepção de política que procura superar a moralidade e a visão moral do mundo, assim como postular uma perspectiva do animal “homem” “além do bem e do mal” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 137)¹⁹⁸.

¹⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. X, § 5. p. 90. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Altén-5>>.

¹⁹⁶ Ibidem. Cap. X, § 5. p. 90. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Altén-5>>.

¹⁹⁷ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[39\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[39])>.

¹⁹⁸ ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama. p. 137.

Sendo assim, estudamos a cultura em Nietzsche e percorrermos o trajeto histórico (necessário) que ele propõe para o niilismo até a sua completa superação futura, considerando, inclusive, as características políticas correlatas a cada fase desse trajeto, de modo que já cabe perguntar: no fim desse *iter*, onde finalmente grassará o niilismo completo, que política haverá? Certamente, a que ele chama de “grande política”: “Só a partir de mim é que há grande política na terra” (EH/EH, *Por que sou um destino 2*)¹⁹⁹.

A compreensão da grande política demanda não perder de vista que, como dito anteriormente, “o adjetivo ‘grande’ possui nos escritos de Nietzsche uma conotação precisa em relação com a mais alta afirmação da vida (LEFRANC, 2011, p. 15)”, o que se adequa perfeitamente ao fato de que essa política do futuro só seja viável em um ambiente de superação do niilismo (niilismo completo), no qual se alcança justamente a possibilidade de mais alta afirmação da vida, já que todas as tentativas de desacreditá-la (formas anteriores de niilismo) caíram por terra.

Se considerarmos que o niilismo corresponde ao “empobrecimento dos instintos vitais, que geram valores morais negadores da natureza” (ARALDI, 2016, p. 327)²⁰⁰, a marcha histórica do niilismo em direção à sua superação poderá também ser considerada uma marcha em direção à retomada da naturalidade do espírito, de modo que a grande política será alcançada no momento em que o espírito reencontrar sua naturalidade, cujos sentimentos envolvidos, apartando-se do que era “triste e sombrio”, tornam-se “algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora ...” (FW/GC 343)²⁰¹. Logo, um aumento do sentimento de potência do homem diante de si mesmo:

Que se devolva ao homem a coragem para os seus impulsos naturais –
Que se controle a sua própria subestimação (não a do homem como indivíduo,
mas a do homem como natureza...)

¹⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 103. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Schicksal-1>>.

²⁰⁰ ARALDI, Clademir. Niilismo (Nihilismus). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 327.

²⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. § 343. p. 234. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-343>>.

Que se arranquem as oposições das coisas, depois de compreender que nós as pusemos lá – Que se arranque da existência a idiossincrasia da sociedade (culpa, castigo, justiça, honradez, liberdade, amor etc.) (NF/FP 1887, 9[121])²⁰²

Então, “sob essa ótica naturalista, Nietzsche recupera seu projeto culturalista da juventude – agora com o nome de grande política – em que o Estado deve servir à cultura, deve estar comprometido com o cultivo de gênios”²⁰³ (NASSER, 2016, p. 246). Assim, nos deparamos com uma pronunciada implicação: se Nietzsche vê a política como instrumento de produção de cultura²⁰⁴, é por isso que seu projeto cultural passa a ter o nome de grande política, o que equivaleria a dizer algo como “política de produção de cultura elevada”, sendo este fato bastante revelador acerca do que é a grande política. Aqui, finalmente podemos relacionar de modo mais claro a *Bildung* (trabalhada nos item 2.2, 3.1 e 3.2), o gênio e os objetivos propostos por Nietzsche para sua ferramenta de produção de cultura elevada, a grande política:

(...) a cultura é uma configuração de impulsos que, se cresce em sua potência e é altamente hierarquizada, é saudável e, se decai e é pouco hierarquizada, é mórbida e decadente. Nesse contexto, a formação (*Bildung*) também passa a ter o significado de arranjo, configuração ou conformação de impulsos, inclusive para se referir a estruturas orgânicas ou de pensamento.

Outro sentido propriamente nietzschiano é aquele que tem a conotação de cultura elevada. Cultura aqui é expressão dos impulsos humanos como afirmação da vida enquanto um fluxo contínuo de autossuperação, como uma ação criadora que não propõe ao mundo, como fim supremo, a felicidade do repouso, e que, por amor ao futuro, trata duramente o presente e a si mesmo. A cultura elevada é hierárquica, predominando o *pathos* da distância, o sentimento de ser diferente, o que, rejeitando o nivelamento dos homens, promove o surgimento das exceções, do gênio, de personagens capazes de imprimir um estilo contra os valores vigentes decadentes e criar uma nova cultura. (FREZZATI Jr., 2016, p. 174)²⁰⁵

Ora, o niilismo completo, ou ativo, é o momento em que o homem sai da inatividade budista, do niilismo passivo, e finalmente aceita agir, mesmo que isso implique a dor envolvida,

²⁰² eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[121\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[121])>.

²⁰³ Sobre que tipo de gênio Nietzsche pretende que seja cultivado e selecionado pela cultura, ver o item 3.3 e, principalmente, 3.4.

²⁰⁴ “Para ele [Nietzsche], uma concepção adequada de política é aquela que a vê como um meio para um fim: a produção de cultura e de grandeza humana” (ANSEEL-PEARSON, 1997, p. 22).

²⁰⁵ FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Cultura (*Bildung*, *Kultur*). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas). p. 174.

ou precisamente porque isso implica superar a dor envolvida e tornar-se mais forte. Essa ação é justamente a ação política de construir uma cultura de aceitação e engrandecimento da vida por intermédio de uma nova configuração pulsional que se revele a unidade estilística da sociedade, a perspectiva a partir da qual ela lê e interpreta a existência, compartilhando vivências e sensações diante do cotidiano. Depois que o transcurso do niilismo e das políticas correlatas a cada fase foram passo a passo degenerando a cultura, finalmente é hora de reconstruí-la a partir desses novos parâmetros, que não serão fixos, mas sempre ajustáveis ao devir das condições existenciais.

Um outro ponto é que a grande política nada tem a ver com nosso paradigma contemporâneo de política ideológica-partidária, “dominada pelas preocupações com o poder material” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 22)²⁰⁶, onde os partidos políticos pretendem unicamente alcançar o poder acumulado nas instituições do Estado para que possam usá-lo privadamente (ver item 5.2). A consequência desse tipo de política (pequena política), que quanto a isso é igual à vivenciada por Nietzsche, é que “ficamos incapazes de suprir a existência social humana de qualquer justificação espiritual ou cultural” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 22)²⁰⁷, o que leva ao aprofundamento do niilismo, como visto no item 6 e subitens.

Na democracia moderna os partidos são, em última instância, espaços para cultivo e doutrinação ideológicos, são celeiros ideológicos. Mas na grande política as ideologias de melhoramento da vida por intermédio da ação do Estado estarão superadas pelo niilismo completo, no qual até mesmo a democracia tal como a conhecemos, baseada no valor cristão da igualdade, estará superada²⁰⁸.

Como projeto cultural, a grande política se refere a uma “teoria do poder e relações de poder no interior de grupos humanos (LEFRANC, 2011, p. 205)”. Nesse contexto os partidos políticos não deixarão de existir, mas serão representantes de quantidades de poder, não de ideologias políticas de melhoramento da vida. A diferença entre uma coisa e outra é que um partido que representa uma quantidade de poder está interessado em saber precipuamente o que ele pode fazer com o poder acumulado, ao passo que um partido que representa uma ideologia política

²⁰⁶ ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama. p. 22.

²⁰⁷ Ibidem. p. 22.

²⁰⁸ Não se quer dizer que a democracia é incompatível com a grande política. Sobre o papel de uma nova democracia na grande política haverá um item específico adiante.

concentra seu interesse em saber o que ele deve fazer segundo as verdades que acredita. Segundo a perspectiva dos partidos na grande política, há também uma busca pela naturalidade:

Progresso para “naturalidade”: em todas as questões políticas, também nas relações entre os partidos, mesmo entre os partidos mercantis, de trabalhadores ou de empresários, trata-se de questões de poder – “o que se pode?” e, somente em seguida, “o que se deve?” (NF/FP 1887, 9[121])²⁰⁹

Na teoria de poder que é a grande política, Nietzsche afirma que “a noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se baseiam inteiramente na mentira [...] (EH/EH, *Por que sou um destino* 1)²¹⁰, ou seja, todas se baseiam em algo que não é natural, mas “apenas a idiossincrasia da sociedade (culpa, castigo, justiça, honradez, liberdade, amor etc.)” (NF/FP 1887, 9[121]).

É fácil compreender que todas as formações de poder da velha sociedade venham a ser destruídas por serem falsas, baseadas nos valores niilistas de negação da vida, já superados no niilismo completo. Mas por que Nietzsche afirma que a noção de política estará dissolvida em uma guerra de espíritos? Trata-se da guerra entre as naturezas fracas e fortes, equivalente ao que Lefranc (2005, p. 205) chama de “relações de poder no interior de grupos humanos”, pois para Nietzsche essas relações não podem e nem devem ser separadas do caráter agônico da sociedade. É que a dupla condição da natureza humana (fortes e fracos), até por ser natural, não tem como ser extinta. Logo, sendo a grande política um “progresso para a naturalidade”, essa diferença seria mantida e ingressaria no caldeirão agônico da sociedade.

A pequena política busca a pacificação por intermédio da criação de uma igualdade artificial e, com isso, chega ao resultado contrário: à anarquia política na qual várias correntes ideológicas são igualmente legitimadas à luta materialista pelo poder, em franca aniquilação das energias que deveriam ser acumuladas. Na grande política, por outro lado, não há disputas ideológicas entre “iguais”, mas disputas de poder entre desiguais, que por isso acabam chegando

²⁰⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[121\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[121])>.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 103. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Schicksal-1>>.

em uma estrutura hierarquizada, estabilizadora do processo social, o que permite a uniformidade estilística e o acúmulo de forças por gerações.

Ser forte ou fraco é, em Nietzsche, uma decorrência da maior ou menor expressão da vontade de potência. Na disputa espiritual para afirmarem suas potências as naturezas fortes e fracas manterão na sociedade o caráter agônico, a guerra de espíritos - enaltecida por Nietzsche em *A disputa de Homero* -, e ensejarão uma hierarquização determinada pelo critério espiritual da maior ou menor capacidade de expressão da vontade de potência. Sem a guerra de espíritos da grande política não haveria como hierarquizar a sociedade com fundamento no critério da vontade de potência.

Os indivíduos inseridos no Estado hierarquizado ao estilo nietzscheano (e movidos pela expressão da vontade de potência) estariam permanentemente lutando para dominar os que lhes são inferiores em vontade de potência ou para fugir da dominação dos que lhes são superiores em vontade de potência. Apenas esse permanente caráter agônico da estrutura social, imaginado por Nietzsche a partir de seus estudos do Estado grego, poderia, na sua visão, permitir a manifestação dos instintos naturais reprimidos, dar azo à vontade de potência e, com isso, promover a constante transvaloração de todos os valores que resultaria da perene tensão entre potências.

É salutar destacar que, quando se fala em permitir a manifestação dos instintos naturais reprimidos, não se trata de um retorno ao que já foi descrito neste trabalho como “luta aniquiladora” de todos contra todos, própria da má Eris²¹¹ que se forma a partir da manifestação puramente dionisíaca das pulsões e instintos. Não é uma liberação para que todos ajam desmedidamente a partir de suas próprias forças internas.

Em Nietzsche, quanto mais uma coletividade estiver fortalecida para agir como tal, em uníssono, mais se sentirá livre para assumir os apetites que o homem individual recalca por medo de represálias daqueles que possam suplantá-lo em potência:

Princípio: somente os indivíduos se sentem responsáveis. As massas foram inventadas para fazer coisas que o indivíduo não se anima a fazer. – Por isso todas as coletividades são cem vezes mais sinceras e instrutivas sobre a essência do homem do que o indivíduo. Este é fraco demais para ter coragem para os seus apetites... (NF/FP 1888, 14[196])²¹²

²¹¹ Ver item 5.3.

²¹² eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[196\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[196])>.

A sociedade hierarquizada segundo o critério da força (expressão de vontade de potência) está dividida em estamentos estáveis, mas cada estamento permanece tensionado contra os demais, como placas tectônicas que se avizinham e cuja pressão pode a qualquer momento gerar o terremoto que fará uma placa avançar sobre o espaço da outra. O caráter agônico faz com que cada grupo de iguais em vontade de potência mantenha sob controle os grupos inferiores e seja, ao mesmo tempo, controlado pelos grupos superiores, de modo que não há nenhum grupo suficientemente à vontade para agir dionisiacamente segundo os próprios apetites, sem temer a represália dos mais potentes ou a revolta dos menos potentes. Mesmo o grupo no topo da hierarquia tem contra si a ameaça de eventual união, total ou parcial, dos grupos inferiores, razão pela qual há de também observar limitações, caso não queira contra si uma nova rebelião da massa de escravos. Assim, há limitações apolíneas a serem observadas pelos instintos liberados na sociedade agônica: os instintos hão de, a partir desses limites, formarem uma boa Eris²¹³, tal como Nietzsche a identificou na sociedade grega clássica.

Também é necessário trazer à lume que a “guerra de espíritos” e o embate entre fracos e fortes presentes na grande política não é de modo algum uma licença para a aniquilação das forças inferiores em potência. A aniquilação do fraco levaria ao fim da guerra de espíritos e, portanto, ao fim do caráter agônico que Nietzsche considera necessário para o fortalecimento da sociedade em sua busca pelo gênio, de modo que não faz nenhum sentido, sobretudo se considerarmos que o fraco é quem ocupa a posição do escravo, considerado “essencial” para cultura. Uma correta compreensão levaria à conclusão de que “Nietzsche não prega a destruição do rebanho; pelo contrário, a espécie inferior tem de ser considerada como o alicerce sobre o qual a espécie superior deve viver a sua vida também superior” (COPLESTON, 1972, p. 156)²¹⁴.

Por outro lado, reconhecer que na grande política há senhores e escravos não implica adotar os termos “senhor” e “escravo” na acepção contemporânea de explorador e explorado, onde ao explorador cabe privilégios e confortos materiais inacessíveis aos explorados, a quem só cabe a sempre crescente exasperação da exploração. Em Nietzsche, a dicotomia senhor-escravo tem

²¹³ Ver item 5.3.

²¹⁴ COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. 296 p. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

relação com uma divisão de tarefas segundo as aptidões de cada estamento: há tarefas espirituais (senhor) e tarefas materiais (escravo), sem que isso represente necessário rebaixamento das condições materiais de existência. Na grande política, o que legitima a diferença entre senhor e escravo, como já foi frisado, não é a matéria, é o espírito²¹⁵. Usar a diferença espiritual para criar uma correlata diferenciação material só levaria os escravos à busca por igualitarismo e a novas revoltas, o que traria de volta o niilismo e a negação da vida. É por isso que Nietzsche ataca as futilidades burguesas que exacerbam desnecessariamente a inveja e a ira dos menos afortunados:

O único meio contra o socialismo que ainda têm em seu poder é: não desafiá-lo, ou seja, viverem vocês próprios de maneira sóbria e modesta, evitem ao máximo a exibição da opulência e ajudarem o Estado, quando ele taxa pesadamente tudo que seja supérfluo e luxuoso. [...] — Se essa prosperidade ao menos fosse realmente bem-estar! Não seria tão exterior e suscitadora de inveja, seria mais partilhadora, mais benévola, mais equitativa, mais prestativa. Mas o inautêntico e histriônico de seus prazeres de vida, que se acham mais no sentimento de oposição (no fato de outros não tê-los e invejá-los) que no sentimento de plenitude e elevação da força — seus apartamentos, carros, roupas, vitrines, suas exigências da mesa e do paladar, seu ruidoso entusiasmo por música e ópera, e enfim suas mulheres, formadas e modeladas, porém de metal não nobre, douradas, mas sem o som do ouro, por vocês escolhidas como peças de ostentação, ofertando-se como peças de ostentação: — eis os venenosos propagadores dessa doença popular que, na forma de sarna socialista, cada vez mais rapidamente se transmite à massa, mas que tem em vocês sua primeira sede e foco de incubação. E quem poderia agora deter essa peste? (MA II/HH II, *Opiniões e sentenças diversas 304*)²¹⁶

Para Nietzsche, os menos afortunados não devem ser incentivados na inveja das condições materiais, posto que isso os levaria em direção ao socialismo²¹⁷, sendo que o medo do socialismo seria explorado pelos partidos para promoverem o fortalecimento do Estado e a bajulação democrática do povo (fatos ocorridos no contexto político de Nietzsche e ainda comuns), o que, como já foi trabalhado no item 5 e subitens, são características bem marcantes da pequena política.

²¹⁵ Obviamente, o termo espírito não pode ser compreendido aqui tal como é empregado no contexto religioso, mas sim no contexto psicológico. Trata-se do espírito que está inserido na “guerra de espíritos” da grande política.

²¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a. Tradução de: Paulo César Lima de Souza. Primeira parte, § 304. p. 104. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/VM-304>>.

²¹⁷ No aforismo supracitado (MA II/HH II, *Opiniões e sentenças diversas 304*) Nietzsche se referiu especificamente ao socialismo, mas no contexto mais amplo de sua filosofia a mensagem é no sentido de que a exagerada inveja de condições materiais leva ao ressentimento e à busca por políticas igualitárias, como é o caso do socialismo, mas também da democracia, da social-democracia, da anarquia etc.

Para evitar o problema, Nietzsche sugere a formação de uma grande classe média. A questão nos parece de grande relevância porque, segundo nossa compreensão, limita o anti-igualitarismo nietzscheano ao campo espiritual, o que nem sempre é destacado quando seus comentadores tratam do assunto, embora seja uma conclusão lógica de sua filosofia:

Atualmente todos os poderes políticos buscam explorar o medo do socialismo, a fim de se fortalecer. A longo prazo, no entanto, apenas a democracia tira vantagem disso: pois *todos* os partidos são agora obrigados a lisonjear o “povo” e lhe proporcionar facilidades e liberdades de todo tipo, com as quais, enfim, ele se torna onipotente. O povo se acha bem distante do socialismo enquanto doutrina da mudança na aquisição da propriedade: e, quando, graças às maiorias em seus parlamentos, tiver em mãos o torniquete dos impostos, atacará a elite capitalista, comercial e financeira com o imposto progressivo e, aos poucos, criará realmente uma classe média que estará em condição de *esquecer* o socialismo, como uma doença superada. (MA II/HH II, *O andarilho e sua sombra* 304)²¹⁸

A grande política também há de soar estranha para quem está habituado a ver na política um instrumento de busca da eudemonia, do bem comum ou do bem-estar pessoal, tal como ocorre em Aristóteles e Platão, mas justamente essa estranheza ajuda a entender por que ela é uma teoria do poder orientada para a transvaloração. Na grande política caem por terra os valores absolutos que felicidade, virtude, prazer, paz, bem-estar, bem comum e outros relacionados assumiram para a modernidade, pois aumento de poder e vitalidade necessariamente demandam desconforto e sofrimento, que são faces da mesma moeda, ou vales e montanhas de uma mesma paisagem trágica:

E se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo do outro — que quem quiser aprender a “rejubilar-se até o céu” tenha de preparar-se também para “estar entristecido de morte”?(...) Ainda hoje vocês têm a escolha: ou o mínimo de desprazer possível, isto é, ausência de dor — e no fundo os socialistas e políticos de todos os partidos não podem, honestamente, prometer mais do que isso à sua gente — ou o máximo de desprazer possível, como preço pelo incremento de uma abundância de sutis prazeres e alegrias, até hoje raramente degustados! Caso se decidam pelo primeiro, caso queiram diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater e diminuir também a capacidade para a alegria. (FW/GC 12)²¹⁹

²¹⁸ Ibidem. Segunda parte. § 292. p. 239. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-292>>.

²¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. § 12. p. 63. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-12>>.

Não poderia ser diferente, pois estando no niilismo completo, não faria sentido que o indivíduo acreditasse em valores que, na visão de Nietzsche, são nitidamente artificiais, desconectados do mundo, tais como bem comum, bem-estar, felicidade e afins. Ademais, buscar esses valores seria ter uma finalidade axiológica para a vida, mas o niilista completo, livre de todos os valores, não a tem.

A cada estágio do niilismo, aqueles que advém do anterior querem compor para si uma nova fé, com novos valores, pois, apesar de continuarem a negar o mundo, também continuam precisando de algo em que possam crer para dar sentido à vida, haja vista o *horror vacui*²²⁰ que lhes assombra. A grande política deve levar a um tipo humano que, após deixar de acreditar em consolos metafísicos, simplesmente aceite a tragicidade da existência:

“Quem somos nós, afinal? Quiséssemos simplesmente nos designar, com uma expressão mais velha, por ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com isso: somos as três coisas num estágio muito adiantado para que se compreenda, para que *vocês* compreendessem, senhores curiosos, em que estado de ânimo alguém assim se encontra. Não, não mais com a amargura e a paixão de quem se soltou violentamente, que ainda tem de compor para si uma fé, um propósito, um martírio a partir da sua descrença! Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino” — por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*.” (FW/GC 346)²²¹

Assim, de acordo com o que foi visto até aqui, nos parece possível afirmar que a grande política:

- a) não é uma política de Estado ou uma ideologia partidária, embora se dê dentro do Estado e deva influenciar a ação dos partidos, que representarão quantidades de poder e não espectros ideológicos;

²²⁰ *Horror vacui* (horror ao vácuo) é uma expressão utilizada por Nietzsche ao explicar que a vontade humana precisa sempre de um objetivo, e que, por conta disso, o homem prefere “querer o nada [niilismo] a nada querer”. A esse respeito consultar NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Terceira dissertação. § 1. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/GM-III-1>>.

²²¹ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. § 346. p. 238-239. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/FW-346>>.

- b) não busca alcançar finalidades construídas pela razão e valoradas pela moral, posto que deve estar a serviço da cultura afirmadora da vida, para que se chegue ao gênio espírito livre, que não é uma finalidade propriamente sua, mas, tal como Nietzsche pensa, um movimento natural, necessário e multidirecional, do qual a grande política participa como um dos elementos integrantes;
- c) não é um instrumento de opressão e exploração material do fracos, embora seja instrumento de divisão da sociedade em estamentos a partir da capacidade de expressão da vontade de potência, o que implica a divisão social do trabalho em consonância com a inclinação espiritual de cada um;
- d) não promove ou aceita discriminação por critérios econômicos, sexuais, de origem ou étnicos, mas entende que a natureza espiritual de cada um é o preceito que deve posicioná-lo na pirâmide social como senhor ou escravo;
- e) não reconhece e nem aceita a guerra de ideologias da pequena política, mas não pretende pacificar a sociedade da guerra de espíritos que lhe adorna com o caráter agônico necessário à hierarquização e fortalecimento social, assim como à permanente transvaloração;
- f) não aceita a dionisíaca luta aniquiladora de todos contra todos, promovida pela falta de limitações apolíneas aos instintos humanos, mas também não cogita negá-los ou difamá-los, posto que deles vêm a energia criadora e propulsora do processo social;
- g) não se pretende dogmática, estática, definitiva, formulada ou plasmada em um modelo, pois sendo conforme a natureza da qual é parte, necessariamente está submetida às suas dinâmicas e imersa no fluxo do devir.

No tempo do niilismo incompleto sempre vigorará a pequena política, que de algum modo pretenderá legislar sobre a vida; no tempo do niilismo completo, no entanto, virá a grande política, acerca da qual a vida legislará.

8 O Estado em Nietzsche e as repercussões da grande política na organização de suas instituições.

Até aqui, definimos que, em Nietzsche, há um tipo específico de cultura que leva ao gênio espírito livre, a quem é atribuída a missão de filósofo e legislador do futuro. Também foi visto que

a política é o instrumento de ordenação e disciplinamento social que leva à cultura desejada, ou que a degenera. Mas para que haja política é necessário o seu pressuposto: uma sociedade organizada, para a qual o estado de natureza seja um estágio superado. Assim, chegamos à forma de organização social denominada Estado, que na filosofia nietzscheana decorre da superação do estado de natureza por intermédio da “inserção de uma população sem normas e sem freios em uma forma estável” (GM/GM II, 17)²²², o que se dá com o uso da violência.

Há várias possibilidades de organização das instituições do Estado, sendo que elas variam em função dos objetivos sociais a ele correspondentes, e, principalmente, de acordo com a política adotada para estabelecer e perseguir esses objetivos. Logo, a grande política haverá de também determinar objetivos para o Estado, o que trará, necessariamente, repercussões institucionais. Sendo assim, adiante será estudado como Nietzsche conceitua o Estado e se posiciona em relação a ele no bojo de sua filosofia, bem como quais são as possibilidades e repercussões aceitáveis, ou não, para as instituições e ações políticas do Estado.

8.1 Nietzsche: detrator ou apologista do Estado?

Não raro, o pensamento político de Nietzsche foi - e infelizmente ainda é - apropriado indevidamente. O caráter assistemático na apresentação e aberto na conceituação faz com que seus textos e ideias se prestem a citações intencionalmente descontextualizadas, no intuito de que forneçam alguma autoridade ou fundamento a ideologias que não são verdadeiramente nietzscheanas, mas daqueles que recorrem a tais artifícios. Assim, já se tentou utilizar Nietzsche como fundamento para o liberalismo, o anarquismo e o conservadorismo, além das diversas formas de totalitarismo, como o nacional socialismo e o fascismo. Obviamente, como será demonstrado no momento oportuno, nada disso é sustentável quando os textos do filósofo são tomados e compreendidos em sua real contextualização e originalidade.

Uma das confusões que se formam em torno do pensamento político de Nietzsche é saber se ele é um anarquista, para quem o Estado deve ser abolido como um mal, ou um totalitarista, para

²²² NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

quem o Estado e seus líderes devem ser enaltecidos e fortalecidos ao máximo, como bens indispensáveis.

A dúvida não é de todo desarrazoada, uma vez que, por um lado, encontramos em textos do jovem Nietzsche que, “Sem o Estado, no natural *bellum omnium contra omnes*²²³, a sociedade não pode lançar raízes em escala maior e além do âmbito familiar” (CV/CP, O Estado grego)²²⁴, o que sugere uma visão de essencialidade do Estado e apologia à sua existência, principalmente para o leitor que não considere esse texto em relação ao conjunto da obra; por outro flanco, sugerindo o oposto em sua filosofia madura, Nietzsche afirma que “[...] o Estado mente em todas as línguas do bem e do mal, e o que quer que diga, mente – e o que quer que tenha, roubou” (Za/ZA I, *Do novo ídolo*)²²⁵, ou então, em outra passagem, pede “O mínimo de Estado possível!”, sob a escusa de que “Nenhuma situação política e econômica merece que justamente os mais talentosos espíritos se ocupem dela: um tal emprego do espírito é, no fundo, pior do que um estado de indigência” (M/A 179)²²⁶ – aqui se referindo ao emprego de homens nobres no serviço estatal.

Que Nietzsche devemos adotar em relação ao Estado: o jovem filósofo que vê sua essencialidade para a existência e manutenção da sociedade ou o filósofo maduro que parece considerá-lo algo nocivo? Na verdade, a filosofia de Nietzsche comporta ambas as posições, a depender de que Estado está em questão.

²²³ Guerra de todos contra todos.

²²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 45. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

²²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. p. 47. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I-Goetzen>>.

²²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. § 179. p. 121. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-179>>.

Quando faz apologia ao Estado, Nietzsche se refere àquele que promove “a inserção de uma população sem normas e sem freio em uma forma estável²²⁷” (GM/GM II, 17)²²⁸, ou, para dizer com outras palavras, àquele que “é o meio pelo qual se realiza o processo social de impor disciplina política ao indivíduo” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 87)²²⁹, sempre lembrando que o fim dessa “forma estável” ou “disciplina política” é a unidade estética de um povo fisiologicamente orientada para o que Nietzsche entende como cultura superior, a que busca afirmação da vida e elevação ao além-do-homem por intermédio do máximo desenvolvimento da natureza humana em todos os seus aspectos.

Por outro flanco, quando se apresenta como detrator do Estado é por entender que a “forma estável” ou “disciplina política” não estão ocorrendo a contento, o que dá azo a uma sociedade disforme, sem unidade estética, sem orientação fisiológica, incapaz de chegar à cultura afirmadora da vida. Uma passagem de *Assim falou Zaratustra*, conhecida como *Do país da cultura*, ilustra essa preocupação de modo poético, descrevendo “a terra de todos os potes de tinta”, numa alusão metafórica à mistura de todos os estilos estéticos:

[...]

Eu ria e ria, enquanto o pé ainda tremia, e também o coração: “Aqui deve ser a terra de todos os potes de tintas!” — disse eu. Com cinquenta borrões de cores no rosto e nos membros: assim vos encontráveis ali, para meu espanto, ó homens do presente! E com cinquenta espelhos ao vosso redor, que lisonjeavam e repetiam vosso jogo de cores! Em verdade, não poderíeis usar máscaras melhores do que vossos próprios rostos, ó homens do presente! Quem poderia — reconhecer-vos? Inteiramente inscritos com signos do passado, e com novos signos pincelados sobre esses signos: assim vos escondestes bem de todos os intérpretes de signos! E, mesmo quando se é um escrutador de rins: quem ainda crê que tendes rins? Pareceis

²²⁷ Não confundir “forma estável” com forma estática. Segundo nos parece, ao utilizar a expressão “forma estável” Nietzsche quer se referir a uma sociedade em que as hierarquias e papéis sociais já estão definidos e não se busca, a todo momento, alterá-los por intermédio de revoluções destruturantes e dissipadoras das energias que devem ser acumuladas. Isso nada tem a ver com uma forma estática, que remete a uma sociedade privada do movimento perene do seu devir por conta dos valores absolutos nos quais se baseia, e que, por isso, permanece congelada, ou, para usar o léxico nietzscheano, “doente”.

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²²⁹ ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama.

formados de cores e pedaços de papel com cola. Todos os tempos e povos transparecem coloridos atrás de vossos véus; todos os costumes e crenças falam coloridos através de vossos gestos. Quem entre vós retirasse os véus, capas, cores e gestos, manteria apenas o suficiente para espantar os pássaros. (*Za/ZA II, Do país da cultura*)²³⁰

O que se vê, então, é que as críticas nietzscheanas ao Estado não são ontológicas. O Estado em si não foi detratado, tal como faria um anarquista. Ao atacar o Estado, Nietzsche tem em mira especificamente suas circunstâncias modernas, referentes aos “homens do presente”, quais sejam: a impregnação social de valores cristãos que, no campo político e jurídico, descambam em igualitarismo democrático e, a partir daí, eliminam o *pathos* da distância necessário à ordenação hierarquizada da sociedade, promovendo desordenada mistura de todos os estilos e criando uma terra de “todos os potes de tinta”, que na política se manifesta por intermédio das muitas correntes ideológicas abrigadas pelos “melhoradores da vida”, que por serem considerados “iguais”, estão igualmente legitimados a se lançarem na disputa pelo poder do Estado, pois esperam fazê-lo agir conforme a sua particular doutrina de melhoramento da vida, que jamais deixa de disputar espaço com todas as demais, dispersando assim as energias nesse turbilhão sem fim, e jamais permitindo que se aja por muito tempo em qualquer sentido, haja vista o incessante revezamento de doutrinas melhoradoras da vida que se apossam do Estado.

Seria um equívoco perguntar se justamente Nietzsche, o filósofo que se pretende além de bem e mal, vê no Estado um bem ou um mal em si mesmo, pois o Estado, tal como assentado em sua filosofia, pode ser um bem ou um mal, e isso dependerá de sua aptidão para servir à sociedade, dando a ela organização e formatação compatíveis com a perene elevação da cultura de afirmação da vida. Copleston, abordando a relação de Nietzsche com o Estado, nos afirma que

O Estado é benéfico, tanto quanto ele opera a perfeita formação da sociedade, que é necessária para o aparecimento da verdadeira cultura; mas é perigoso, tanto quanto ele se converte num ídolo, subordina todos os elementos aos seus próprios interesses práticos e entrava o aparecimento de espíritos livres e criadores. (COPLESTON, 1972, p. 249-250)²³¹

²³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. p. 114-115. eKGWB: <<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/Za-II-Bildung>>.

²³¹ COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. 296 p. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

8.2 A origem do Estado.

Há três teorias que se propõem a responder como o Estado se formou: a teoria naturalista, a teoria contratualista e a teoria da força. Elas serão visitadas à luz da filosofia de Nietzsche para que possamos compreender como o filósofo se posiciona acerca de cada proposta, pois, segundo nos parece, o modo como Nietzsche vê a gênese e a manutenção do Estado ajuda a compreender a finalidade que lhe cabe na grande política.

8.2.1 Teoria naturalista.

A teoria da origem natural, ou naturalista, defende que a condição gregária da natureza humana leva necessariamente ao Estado. Há várias teorias naturalistas, “não havendo entre elas uma coincidência quanto à causa [da condição gregária], mas tendo todas em comum a afirmação de que o Estado se formou naturalmente, não por um ato puramente voluntário” (DALLARI, 2009, p. 54)²³². Aristóteles, um dos expoentes dessa corrente, entende que as sociedades familiares se reúnem em aldeias que, por sua vez, se reúnem em cidades, sempre buscando dividir trabalhos, comungar esforços e, com isso, satisfazer adequadamente as necessidades humanas, superando as dificuldades impostas pelo meio:

(...) 7. A família é a associação estabelecida por natureza para suprir as necessidades diárias dos homens, e seus membros são chamados, por Charondas, “companheiros no pão”; já Epimênides, o Cretense, denomina-os “companheiros de comer”. Mas, quando várias famílias estão reunidas em certo número de casas, e essa reunião aspira mais do que as necessidades cotidianas, constitui-se a primeira sociedade, a aldeia. [...] 8. Quando várias aldeias se reúnem em uma única comunidade, grande o bastante para ser autossuficiente (ou para estar perto disso), configura-se a cidade ou Estado – que nasce para assegurar o viver e que, depois de formada, é capaz de assegurar o viver bem. [...] 9. Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. (ARISTÓTELES, 1999, p. 145)²³³

²³² DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. 28. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

²³³ ARISTÓTELES. Política. In: ARISTÓTELES. *Aristóteles: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 141-251. (Os pensadores). Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão.

Interessante observar que, na teoria naturalista, o que motivou os agrupamentos humanos a se elevarem do nível familiar às aldeias foi, nas palavras de Aristóteles, aspirar a “mais do que as necessidades cotidianas” (ARISTÓTELES, 1999, p. 145), ou seja, desejar os benefícios de uma cultura: lazer, arte, religião, política etc. Tinham como objetivo, portanto, ir além da concretude da simples sobrevivência material, para, com isso, tomar posse dos bens imateriais disponíveis no âmbito de possibilidades exclusivas da natureza humana, e que antes não eram acessados, já que todas as forças eram expendidas na cotidiana manutenção da atividade vital, o que nos remete à condição que Nietzsche descreveu como o predomínio da má Éris em *A disputa de Homero* (ver itens 5.2 e 5.3)²³⁴. Assim, tão logo as famílias se revelaram agrupamentos capazes de garantirem a sobrevivência em seu sentido mais elementar e material, os humanos buscaram nas aldeias caminhos para transformarem a mera sobrevivência em uma vida enriquecida de aspectos culturais, avançando na construção de um ambiente apto ao desenvolvimento de suas potencialidades. O Estado é, nessa teoria, resultado do aprofundamento da busca por melhores condições para o desenvolvimento cultural iniciado nas aldeias. É no Estado que o “viver bem” iniciado nas aldeias alcança autossuficiência, ou se aproxima dela.

Também é pertinente trazer à luz que, ao considerar o Estado algo natural e necessário, Aristóteles entende que suas relações internas de poder e dominação ocorrem segundo a mesma naturalidade e necessidade, razão pela qual seria antinatural, insustentável, afastá-las e substituí-las por outras. Desse modo, para que não se desfizesse o Estado e com isso fosse perdido, ao menos temporariamente, o espaço onde os caracteres humanos se desenvolvem em sua máxima potencialidade, as relações de hierarquia social e escravidão eram desejáveis e justificadas como naturais, sem que isso representasse um problema, pois para Aristóteles é evidente “que alguns homens são livres por natureza, enquanto outros são escravos, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa” (ARISTÓTELES, 1999, p. 151)²³⁵.

Há que se esclarecer, no entanto, que em Aristóteles, “Há o escravo e a escravidão por natureza, assim como há por convenção. Esta última nasce do acordo de que todos os homens capturados em guerra tornam-se, legalmente, propriedade do captor” (ARISTÓTELES, 151, p.

²³⁴ CV/CP *A disputa de Homero*. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/CV-CV5>>. NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. p. 64-65.

²³⁵ *Ibidem*.

151)²³⁶. A escravidão com a qual Aristóteles anui é a dita “por natureza”, que, segundo ele, decorre da condição espiritual própria de cada indivíduo, não de convenções. Desse modo, seria absurdo usar Aristóteles para tentar legitimar, por exemplo, a escravidão de negros durante o período de colonialismo europeu na América, ou o trabalho escravo contemporâneo. Obviamente, não se trata disso. Fala-se aqui de pretensas propensões do espírito para o mando ou para obediência, e da instrumentalização dos propensos à obediência pelos propensos ao mando, a fim de que aqueles suportem em seus ombros o peso das tarefas cotidianas destinadas à subsistência material do Estado, ao passo que estes, desonerados de labutar pela subsistência, concentrariam esforços nas diversas manifestações culturais próprias do espírito humano: arte, política, educação, religião etc.

Vemos na teoria naturalista apresentada por Aristóteles fortes paralelos com as ideias nietzscheanas acerca do Estado, pois Nietzsche é simpático, por exemplo, à concepção de que há homens naturalmente aptos ao mando e outros naturalmente aptos à obediência, e que é injusto exigir ou admitir que seus papéis sociais sejam intercambiados, pois “Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjulgar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM/GM I, 13)²³⁷. Ademais, Nietzsche considera que os homens possuem um natural “instinto de Estado”, o que leva à “inevitabilidade do Estado” (CV/CP *O Estado grego*)²³⁸, ou à sua condição necessária e natural, tal como aventado por Aristóteles.

Pensamos, no entanto, que a mais notável coincidência entre a teoria naturalista aristotélica e o pensamento político de Nietzsche é que em ambos os casos o Estado é tomado como pressuposto necessário da elevação cultural de uma casta específica, para a qual todas as demais devem estar a serviço:

Quem não pode refletir sem melancolia sobre a configuração da realidade, quem aprendeu a compreendê-la como sendo o nascimento contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo o resto tem de consumir-se,

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Primeira dissertação. § 13. p. 36. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-13>>.

²³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 44. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

também não será mais enganado pelo brilho mentiroso que os modernos estendem sobre a origem e o significado do estado. (CV/CP *O Estado grego*)²³⁹

Em que pesem as convergências acima apontadas, há também manifestas divergências entre o naturalismo aristotélico e as posições adotadas por Nietzsche. A primeira delas é que, segundo Aristóteles, “O Estado tem, por natureza, mais importância que a família e o indivíduo, uma vez que o conjunto é necessariamente mais importante que as partes” (ARISTÓTELES, 1999, p. 146), mas em Nietzsche o Estado não goza de tamanho enobrecimento: ele só se justifica como organizador da sociedade, e a sociedade como substrato do gênio, de modo que o indivíduo, o gênio, é o fim para o qual Estado e sociedade são meios, razão pela qual não se pode considerar os meios mais importantes que o fim ao qual se destinam. É o indivíduo, não o Estado, que se coloca como mais importante, sem que isso implique individualismo, haja vista os motivos já apresentados no subitem 3.1.

A segunda grande diferença entre o naturalismo aristotélico e Nietzsche é que, como dito, em Aristóteles o Estado tem a finalidade de promover o bem comum, ou “viver bem”, afastando os desconfortos e durezas da vida cotidiana e trazendo o maior bem ao maior número de pessoas, tudo em consonância com valores ideais previamente fixados ou descobertos pela razão. O Estado nietzscheano, no entanto, está a serviço da formação do gênio, e isso nada tem a ver com garantir o maior bem ao maior número de pessoas ou afastar os desconfortos cotidianos. Nietzsche considera que há uma contradição entre o Estado regido por idealismos (com bem, mal etc) e o gênio (fim da cultura), pois criar um ambiente excessivamente protegido das previsíveis dificuldades da vida é nocivo à elevação da cultura e ao fortalecimento dos indivíduos, razão pela qual é também é nocivo à seleção e cultivo do gênio. A passagem abaixo é um exemplo de como Nietzsche se coloca contrário às ideias de preponderância do Estado sobre o indivíduo e eliminação irrestrita das agruras cotidianas:

O gênio e o Estado ideal em contradição. Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia. A humanidade se tornaria fraca demais para produzir o gênio, se esse Estado fosse alcançado. Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas? [...] — O Estado é uma prudente organização que

²³⁹ Ibidem. p. 42-43. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

visa proteger os indivíduos uns dos outros: se exagerarmos no seu enobrecimento, o indivíduo será enfim debilitado e mesmo dissolvido por ele — e então o objetivo original do Estado será radicalmente frustrado. (MA I/ HH I 235)²⁴⁰

A conclusão, então, é que embora alguns traços da teoria naturalística de Aristóteles, como a naturalidade do Estado e sua hierarquia de castas, estejam presentes na filosofia de Nietzsche, ele não pode ser tomado como filiado a esta corrente, haja vista os motivos acima expostos: a) o fato de Nietzsche não conceder ao Estado o mesmo protagonismo social e centralidade vislumbrados por Aristóteles; b) a discordância quanto ao fim do Estado, que em Aristóteles é a busca do bem comum, ao passo que em Nietzsche, para quem o “bem comum” nem mesmo existe (ver item 4.1), o Estado é instrumento de sustentação e organização da sociedade, para que, assim, haja cultura afirmadora da vida: “somente por meio do Estado há cultura” (JASPER, 2015, 439)²⁴¹.

8.2.2 Teoria contratualista.

Uma outra teoria que se propõe a explicar a origem do Estado é a contratualista, em cujas fileiras estão, entre outros, Rousseau e Locke.

O contratualismo parte do pressuposto de que o Estado não é uma imposição da natureza, mas sim uma opção decorrente do livre exercício da vontade humana, ou seja: os homens, que seriam naturalmente livres e iguais, teriam convencionado formas de viver em comum. Teria sido, portanto, “a vontade de alguns homens, ou de todos os homens, que levou à criação do Estado” (DALLARI, 2009, p. 54)²⁴². É o que se pode depreender, por exemplo, de Locke:

Os homens são, como já foi dito, todos livres, iguais e independentes por sua natureza; nenhum homem pode ser demovido dessa condição, e sujeito ao poder político de outro, sem o seu consentimento. A única forma pela qual alguém pode recusar sua própria liberdade natural e prender-se às limitações da sociedade civil é aceitando fazer parte de uma comunidade, com outros homens; para que juntos possam buscar uma vida mais confortável e pacífica, que permita que desfrutem

²⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 235. p. 149. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-235>>.

²⁴¹ JASPER, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. Tradução de: Marco Antônio Casanova.

²⁴² DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 28. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

de seus bens, e que proporcione uma maior segurança contra aqueles que não façam parte dela. (LOCKE, 2014, p. 85)²⁴³

Rousseau compreende da seguinte maneira o problema que motivou a elaboração do contrato fundador da comunidade estatal:

Achar uma forma de sociedade que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada sócio, e pela qual, unindo-se cada um a todos, não obedeça senão a si mesmo e fique tão livre quanto antes. Tal é o problema fundamental que resolve o contrato social. (ROUSSEAU, 2011, p 25)²⁴⁴

Embora parta das premissas de que a “liberdade humana” foi utilizada para convencionar a fundação do Estado e de que essa mesma liberdade é um dado da natureza, o contratualismo apresentou como prova de existência da liberdade apenas argumentos retóricos, tais como “O homem nasceu livre” ou a “liberdade comum é uma consequência da natureza do homem” (ROUSSEAU, 2011, p. 17-18)²⁴⁵, e, mais tarde, essas afirmações foram tomadas como “verdades autoevidentes”²⁴⁶, tal como ocorreu na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 1776.

Uma boa descrição da concepção de liberdade moderna, adotada no contratualismo, consta da Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789:

A liberdade é o direito de poder fazer tudo o que não prejudique o outro: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem outros limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o desfrute dos mesmos

²⁴³ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Edipro, 2014. 175 p. Tradução de: Marsely de Marco Dantas.

²⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: ou princípios do direito político**. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011. 123 p. (A obra-prima de cada autor). Tradução de Pietro Nasseti.

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ “Consideramos estas verdades autoevidentes: que todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu Criador de certos Direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade” (JEFFERSON, 2009).

direitos. Esses limites só podem ser determinados pela lei.²⁴⁷ (Assembleia Nacional Constituinte Francesa, 1789)²⁴⁸

Em que pese a fragilidade empírica de sua base teórica, as implicações políticas da teoria contratualista são as mais revolucionárias para a ordem social, pois, sendo o Estado uma convenção, suas relações internas de poder e dominação haveriam de ser igualmente convencionais, de modo que poderíamos reconstruí-las livremente, eliminando, por exemplo, a escravidão, ou criando sistemas igualitários, como é o caso da democracia e do socialismo. A plasticidade desses eventuais horizontes políticos faz com que o contratualismo consista “na forma mais bem-acabada de justificação do chamado Estado moderno” (GAMBA, 2019, p. 17), que se pretende liberal e igualitário. Exatamente por consistir em uma justificação para o Estado moderno, o contratualismo é a teoria mais rebatida por Nietzsche, que refuta o Estado moderno por sua política igualitarista de enfraquecimento cultural (democracia, socialdemocracia, socialismo).

Em primeiro lugar, mesmo na fase mais madura de sua produção intelectual, Nietzsche não aceita a concepção, necessária ao contratualismo, de uma vontade que causa efeitos segundo a deliberada intenção do sujeito, tal como ocorre quando há anuência contratual. Para usar uma linguagem figurada, podemos dizer que Nietzsche aborda o que chamamos de “vontade livre” como a ponta de um iceberg que nos aflora à consciência, mas cuja gênese inconsciente decorre das involuntárias e inafastáveis relações interiores de nossos muitos afetos. Em outras palavras, é dizer que, para Nietzsche, o que chamamos de vontade livre é a resultante de um vasto processo interno sobre o qual não temos gestão: “O velho termo “vontade” serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de

²⁴⁷ Essa concepção tem sido adotada, com pequenas variações, em todas as constituições liberais e nos tratados internacionais sobre direitos humanos. À guisa de exemplo, a Constituição Federal da República do Brasil adota, em seu art. 5º, II, a fórmula “Ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei”; a declaração Universal dos Direitos do Homem (ONU-1948), em seu art. XXIX, 2., afirma que “No exercício deste direito e no gozo destas liberdades ninguém está sujeito senão às limitações estabelecidas pela lei com vista exclusivamente a promover o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades dos outros e a fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática.

²⁴⁸ Assembleia Nacional Constituinte Francesa (1789). Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – Item 4. In: HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: — a vontade não “atua” mais, não “move” mais... (AC/AC 14)²⁴⁹.

No mesmo sentido, Wotling (2011, p. 60)²⁵⁰ nos afirma que

Nietzsche rejeita a compreensão da vontade como faculdade e chega até a recusar radicalmente a própria noção: ‘não existe vontade nenhuma, nem livre, nem não livre’ (FP X, 27 [51]). Contudo, seus textos continuam a fazer uso do termo, num sentido deslocado, que, contrariamente ao que às vezes se afirma, absolutamente não se explica por algum empréstimo de Schopenhauer, cuja teoria Nietzsche condena em vários momentos. A vontade é o nome único, enganosamente sintético, que se dá a uma multiplicidade extremamente complexa de processos, que Schopenhauer justamente estudou mal e simplificou grosseiramente. Nela entram ao mesmo tempo sentimentos, pensamentos e afetos, e o cerne do problema é exatamente o modo de comunicação que rege o conjunto de elementos constitutivos do corpo. (WOTLING, 2011, p. 60)

Em segundo lugar, a liberdade humana, vista no contratualismo como o direito natural e inafastável de fazer tudo que não prejudique o outro, é particularmente problemática em Nietzsche, que jamais aceitou esse ponto de vista. Aliás, em uma carta de 1881 ao seu amigo Franz Overbeck, Nietzsche se declara “estupefato” com Spinoza e o considera seu precursor, alegando para isso, entre outros motivos, o fato de Spinoza, assim como ele, também negar a “liberdade da vontade”:

[...] Não só sua tendência geral é a mesma que a minha — fazer do conhecimento o mais potente dos afetos —, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; esse pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não egoísmo; o mal. [...]. (Carta 135, apud MARTINS, 2009, p. 16)²⁵¹

Para o filósofo do martelo, a responsabilidade foi inserida na cultura como justificativa para a punição por desvios em relação aos padrões estabelecidas pelo poder dominante. Como só é razoável punir quem é livre para agir de modo diferente, “os homens foram considerados ‘livres’

²⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 19, § 14. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-14>>.

²⁵⁰ WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2011. (Coleção Vocabulário dos Filósofos). Tradução de: Claudia Berliner.

²⁵¹ No item 5.2 consta a carta em sua integralidade, no original alemão, bem como o link de referência na eKGWB.

para poderem ser julgados, punidos – ser culpados” (GD/CI *Os quatro grandes erro*, 7)²⁵², e, com isso, disciplinados de modo a se enquadrarem na tábua de valores que lhes foi imposta pelas forças de dominação, razão pela qual “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (MA I/ HH I 39)²⁵³.

Assim, para que o Estado promova “a inserção de uma população sem normas e sem freio em uma forma estável” (GM/GM II, 17)²⁵⁴, para que crie unidade estética, precisa disciplinar, criar memória e capacidade de fazer promessas, o que ocorre por intermédio da punição e da crueldade, que só faz sentido se o homem tiver “liberdade” de ação para tornar-se responsável pelas escolhas que o levaram à punição.

A dita liberdade, tão enaltecida pela modernidade e pelo contratualismo, é, em Nietzsche, um mero artifício de controle social, e, portanto, um paradoxo, posto que serve para controlar por intermédio da punição, não para efetivamente libertar. Apesar do criativo artifício de controle que a modernidade chama de liberdade, o que existe realmente é a necessidade:

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado. (MA I/ HH I 106)²⁵⁵

²⁵² NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 38. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Irrthuemer-7>>.

²⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 235. p. 45. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-39>>.

²⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 106. p. 76. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-106>>.

Com isso, não se pretende afirmar que Nietzsche considera a liberdade impossível, mas apenas que a considera inexistente nos termos em que foi idealisticamente apresentada pela modernidade e pelos contratualistas, quais sejam: um direito natural e universal, equitativamente possuído por todos os membros da humanidade como parte integrante e inseparável de sua condição humana.

Em Nietzsche, a liberdade possível nada tem a ver com arbítrio ou vontade. Podemos dizer que se trata de “um caminho único e singular a ser desvendado por cada corpo” (BARRENECHEA, 2008, p. 138)²⁵⁶, uma busca por conhecer a própria natureza em sua necessidade individual (o conhece-te a ti mesmo), para que em seguida, conhecendo a si mesmo, o indivíduo possa vir a ser o que ele realmente é (o transforma-te em quem tu és), ao invés de bloquear suas forças pulsionais para amoldar-se às restrições impostas pela moral cristã.

Não obstante, deve-se ter em mente que o “caminho” acima descrito não está aberto indistintamente a todos os membros da humanidade, mas apenas àqueles dotados de força para desnudar-se dos valores de seu tempo, que aprisionam e cerceiam a busca da natureza individual. É uma liberdade do espírito (espírito livre), não da vontade, que fica sempre restrita pelo espírito em conformações apolíneas. Trata-se do indivíduo que, “sendo exceção, pensa de maneira diferente do que se poderia esperar considerando sua proveniência e situação” (CORBANEZI, 2016, p. 203)²⁵⁷, pois, após conhecer a si mesmo, exclui de si os elementos das tradições e crenças que não considera compatíveis com sua natureza, e, por isso, é capaz de se tornar quem ele é.

Em sua fase madura Nietzsche arremata as ideias acerca da liberdade que já deixava transparecer desde *Humano, demasiado humano*, demonstrando que em sua filosofia a liberdade nada tem a ver com arbítrio para realização preordenada de contratos. É, isso sim, a possibilidade de o indivíduo ser, tanto quanto possível, igual à sua natureza, expurgando de si tudo que não tenha ele mesmo identificado como sua natureza: “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: quase cada frase, ali, expressa uma vitória –

²⁵⁶ BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e a liberdade. 2. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

²⁵⁷ CORBANEZI, Eder. Espírito Livre. In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 203-204. (Coleção Sendas & Veredas). p. 203.

com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza” (EH/EH *Humano, demasiado humano*, 1)²⁵⁸.

A transformação decorrente do processo de conhecer-se a si mesmo para tornar-se quem se é não se dá, em Nietzsche, segundo a livre escolha da vontade acerca do que se deseja ser, mas segundo a constatação do que se é efetivamente, no íntimo da própria natureza, não havendo, portanto, deliberação da vontade acerca do que se virá a ser, mas apenas acerca da conformação apolínea do que se é desde sempre, e que, por sua vez, não está fixado para o próprio indivíduo de modo perene, posto que inserido no fluxo do devir.

O modelo nietzscheano de liberdade é bem expresso em sua obra, pois, nas palavras de Barrenechea (2018) “a indicação genérica – ‘chega a ser o que tu és’ – assinala que cada um deve dar-se à própria norma – ‘chega a ser’, atendendo a sua ‘natureza’ – ‘o que tu és’” (BARRENECHEA, 2008, p. 138)²⁵⁹.

Do que foi exposto acima, é forçoso concluir que a liberdade possível em Nietzsche nada tem a ver com a liberdade contratual universalmente apregoada pela modernidade e utilizada como parâmetro para a teoria contratualista acerca da gênese do Estado. É aplicável apenas à casta instalada no topo da hierarquia social vislumbrada pelo alemão. Apenas seus membros teriam condições de seguir a própria natureza a despeito de quaisquer cerceamentos valorativos de seu tempo, até porque, como criadores das tábuas de valores, eles é que imporiam esses cerceamentos valorativos a todos que não são espíritos livres.

Ademais, é preciso observar que o contratualismo é majoritariamente considerado inverossímil do ponto de vista histórico e que “as teorias contratualistas apresentam-se muito mais como forma de justificar filosoficamente o Estado do que de explicar sua origem histórica” (GAMBA, 2019, p. 17)²⁶⁰, pois

Dentre os mais conhecidos contratualistas, apenas John Locke apresenta a ideia do contrato social como possível realidade histórica ao mencionar a formação de Roma e Veneza por homens livres, a formação de Esparta por livre assentimento

²⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. *Humano, demasiado humano*, § 1. p. 69. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-MA-1>>.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ GAMBA, João Roberto Gorini. **Teoria geral do Estado e ciência política**. São Paulo: Atlas, 2019.

e, ainda, a ideia de que “os governos do mundo começados em paz tiveram o princípio estabelecido nessa base, tendo sido formados mediante o consentimento do povo”²⁶¹. (GAMBA, 2019, p. 17)

De fato, Locke acreditava na realidade factual do contratualismo apesar da ausência de evidências históricas. Afirmava que “o governo antecede, em toda parte, quaisquer registros; sendo impossível o aparecimento de constituições antes que uma duradoura sociedade civil tenha, por meio de outras artes mais precisas, garantido sua segurança, facilidade e abundância” (LOCKE, 2014, p. 87-88)²⁶². O argumento é que, se os registros históricos mais antigos tratam de sociedades monárquicas e desiguais, é preciso considerar as sociedades anteriores àquelas que constam de tais registros, ou seja, as que retiraram os homens do estado de natureza e os levaram até o estágio histórico em que registros se tornaram possíveis:

Portanto, ao olharmos para trás, até onde os registros nos permitam alcançar relatos sobre o povoamento do mundo e as histórias das nações, veremos que, em geral, os governos estiveram nas mãos de um único homem; mesmo assim, isso não apaga o que eu afirmo, ou seja, que o início da sociedade política depende do consentimento dos indivíduos que, ao se unirem, formam uma única sociedade; e essa sociedade pode estabelecer uma forma de governo que melhor satisfaz suas necessidades. (LOCKE, 2014, p. 90)²⁶³

Não obstante a aguerrida defesa de seu ponto de vista minoritário, Locke não contava, também neste ponto, com a simpatia de Nietzsche, para quem o contratualismo estava longe de ser um fato histórico:

Utilizei a palavra "Estado": está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma

²⁶¹ O trecho entre aspas é uma citação que Gamba faz de LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 256. Neste trabalho utilizamos a edição LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Edipro, 2014. 175 p. Tradução de: Marsely de Marco Dantas, onde o trecho citado por Gamba consta da p. 89 (§ 104), com a seguinte redação: “Resumindo, e com a razão claramente do nosso lado, os homens são naturalmente livres, e os exemplos da história mostram que todos os governos do mundo, pelo menos aqueles que tiveram uma origem pacífica, foram edificados sobre essa base, e criados com consentimento do povo; há pouco espaço para qualquer dúvida, tanto em relação ao que é correto quanto à opinião ou à atuação da humanidade na formação inicial dos governos.”

²⁶² LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Edipro, 2014. 175 p. Tradução de: Marsely de Marco Dantas.

²⁶³ Ibidem.

população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o "Estado" na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um "contrato". Quem pode dar ordens, quem por natureza é "senhor", quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos! (GM/GM II, 17)²⁶⁴

Assim, à luz de Nietzsche, o contratualismo não pode ser fundamento para a filosofia política do Estado e, menos ainda, para a grande política que vai regê-lo com o advento da superação do niilismo.

8.2.3 Teoria da força: a posição de Nietzsche?

Há mais de uma teoria da força para justificar o surgimento do Estado, e, de modo geral, podemos afirmar que, “com pequenas variantes, essas teorias sustentam, em síntese, que a superioridade de força de um grupo social permitiu-lhe submeter um grupo mais fraco, nascendo o Estado dessa conjunção de dominantes e dominados” (DALLARI, 2009, p. 54)²⁶⁵. Gamba (2019, p. 18)²⁶⁶ nos indica que a teoria da força é a que se apresenta com maior realismo, pois fixa a gênese do Estado na simples dominação que os mais fortes impõem aos mais fracos:

Conforme dito, a teoria contratualista não é propriamente uma teoria que busca explicar a origem do Estado em termos fáticos (mas, sim, justificá-lo racionalmente). Já a teoria da força exposta no trecho supraexposto apresenta-se como realista, no sentido de buscar uma explicação factível e facilmente imaginável acerca da forma como, de fato, deu-se a criação de uma sociedade organizada: a dominação de fortes sobre fracos. (GAMBA, 2019, p. 19)

A partir dessa constatação, Gamba (2019, p. 18) simplesmente nos apresenta Nietzsche como representante da teoria da força, fato com o qual, respeitosamente, assentimos apenas parcialmente, em que pese a máxima admiração e deferência que temos pela obra do Professor Gamba.

²⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda. § 17. p. 74-75. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²⁶⁵ DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 28. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

²⁶⁶ GAMBA, João Roberto Gorini. **Teoria geral do Estado e ciência política**. São Paulo: Atlas, 2019.

Na doutrina existem autores que explicam a teoria da força a partir da dominação advinda de um “tendência natural” e “inevitável”, de modo que dão à aplicação da força formadora do Estado um aspecto naturalístico e necessário que falta à explicação de Gamba, e que, como demonstraremos, nos parece mais consentâneo com a posição de Nietzsche. Este é o caso, por exemplo, de Acquaviva (2010):

Por fim, a teoria da força, desenvolvida, mais remotamente, por Charles Darwin e, mais tarde, dentre outros, por razões radicalmente opostas, Gobineau, Marx e Engels, Thomas Carlyle, Gumplowicz, Franz Oppenheimer e Léon Duguit. Segundo tal doutrina, haveria uma tendência natural, inevitável, da dominação dos fracos pelos fortes, seja por razões genéticas, raciais (Gobineau) ou econômicas (Marx e Engels). (ACQUAVIVA, 2010, p.15)²⁶⁷

Logo, não se trata de uma escolha casuística ou convencional entre dominar ou não dominar, usar ou não usar a força, mas da manifestação inevitável de uma inclinação natural à dominação, razão pela qual a teoria da força, vista deste modo, é uma variação da teoria naturalista aristotélica. A diferença está no fato de que, em Aristóteles, os laços naturais que levam ao Estado se formam pacificamente segundo a conveniência de grupos menores que vão se agregando em grupos maiores, sempre guiados pelo interesse comum de elevar a qualidade de vida de todos os envolvidos, ao passo que na teoria da força nietzscheana, apesar de a natureza também agir, ela o faz por intermédio da força e da violência, de modo que os mais fortes, conscientes da vantagem que possuem, naturalmente a utilizam para instrumentalizar os mais fracos em seu próprio benefício, ainda que isso possa gerar a servidão dos demais, ou precisamente para que gere a servidão dos demais.

Como demonstraremos adiante, essa posição pode ser observada em textos mais maduros da filosofia nietzscheana, como *A genealogia da moral*, mas a ideia já estava presente em textos de sua juventude, como *O Estado grego*, sendo mais um exemplo da continuidade e coerência do pensamento político de Nietzsche ao longo de seu amadurecimento filosófico, tal como já discutimos no item 2.1.

Assim, o que nos parece é que Nietzsche é adepto de uma particular teoria naturalista, onde a força que se lança na dominação do fraco é um elemento natural agindo de modo igualmente natural, e, portanto, necessário.

²⁶⁷ ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Teoria Geral do Estado**. 3. ed. Barueri: Manole, 2010.

8.2.3.1 A origem do Estado segundo Nietzsche: posição eclética entre a origem pela força e o naturalismo.

Certamente Nietzsche concorda, desde sua juventude e até sua fase madura, com a ideia central da teoria da força, segundo a qual o Estado nasceu da dominação exercida pelos mais fortes sobre os mais fracos. O que legitima essa natural dominação é a necessidade de instrumentalizar os mais fracos, organizando e arregimentando suas forças outrora dispersas, para que, assim, seja possível o acúmulo de energias em prol de propósitos mais elevados do que a mera sobrevivência orgânica. Nesse sentido, vemos em *O Estado grego*:

A monstruosa inevitabilidade do estado, sem o qual a natureza não conseguiria se redimir pela sociedade, no brilho e no espelho do gênio, exprime-se quando vemos como os que foram submetidos pouco se preocupam com a origem assustadora do estado, tanto que não há no fundo nenhum acontecimento que a historiografia ensine de maneira pior do que a realização daquelas usurpações súbitas, violentas e, pelo menos em um ponto, não esclarecidas. (CV/CP *O Estado grego*)²⁶⁸

Depois, em *A genealogia da moral*, Nietzsche retoma o tema do surgimento do Estado por intermédio da força violenta direcionada à submissão das massas:

[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios em uma forma estável, assim como tivera início com ato de violência, foi levada a termos somente com atos de violência, - que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que a matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. (GM/GM II, 17)²⁶⁹

Ademais, conforme salientado quando tratamos da teoria contratualista, Nietzsche concebeu que o surgimento do Estado por intermédio de relações violentas de dominação é uma

²⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süssekind. p. 44. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

²⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

fato histórico, tanto que, ao explicar sua posição, sustentou categoricamente que “deste modo começa a surgir o ‘Estado’ na terra” (GM/GM II, 17)²⁷⁰.

Ocorre que, se é verdade que Nietzsche vê a força da violência como geradora e formatadora do Estado, assim como afirma Gamba (2019, p. 18), também é verdade que, para ele, essa violência é uma manifestação vital da natureza, não uma escolha casuística do arbítrio: “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos!” (GM/GM II, 17)²⁷¹.

À luz da filosofia nietzscheana, os homens são considerados naturalmente desiguais e violentos. Aliás, nem poderíamos cogitar de modo diferente se considerarmos que a violência é, para Nietzsche, parte das funções básicas da vida:

Falar do justo e injusto em si carece de qualquer sentido; em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’, na medida em que essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. (GM/GM II, 11)²⁷².

Valendo-se das diferenças naturais, uma horda de homens superiores em violência e vontade de poder utilizou de força para interromper a guerra de todos contra todos e formar uma massa humana regular da qual pudesse se servir, no intento de alcançar algo mais elevado do que a conservação individual. Desse modo, “quem considera a guerra e sua uniforme possibilidade, a condição de soldado, com relação à essência do Estado descrito até aqui, deve concluir que, pela guerra e na condição de soldado, uma imagem é colocada diante dos nossos olhos, talvez o modelo original do Estado” (CV/CP *O Estado grego*)²⁷³.

Sendo a força da violência algo natural na filosofia nietzscheana, e considerando que a distribuição desigual da força também o é, a dominação dos mais fracos pelos mais fortes que, em Nietzsche, gerou o Estado, é natural e necessária, donde se conclui que Nietzsche segue uma teoria

²⁷⁰ Ibidem. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²⁷¹ Ibidem. § 17. p. 75. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²⁷² Ibidem. § 11. p. 64-65. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-11>>.

²⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 48. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

naturalista própria, diferente da teoria naturalista capitaneada por Aristóteles, pois incorpora a dominação violenta e a usurpação das forças dos vencidos como parte da natureza humana e dos processos sociais que levaram ao Estado, ao passo que Aristóteles entendia que a natureza fazia os homens se unirem em estruturas sociais cada vez mais complexas porque estavam igualmente motivados pela busca do bem comum. Melhor, contudo, é dar espaço às palavras do próprio Nietzsche:

“O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”. Aqui vemos novamente a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do estado – aquele conquistador com mão de ferro, que nada mais é do que a objetificação do instinto²⁷⁴ mencionado. (CV/CP *O Estado grego*)²⁷⁵

8.3 Afinal, o que é o Estado em Nietzsche?

Compreendido como Nietzsche percebe a gênese do Estado, o próximo passo é saber o que ele é em sua filosofia.

Aos dezessete anos Nietzsche escreveu “*Fatum e história*”, um ensaio apresentado à sociedade lítero-musical Germânia, fundada por ele mesmo. Há quem diga que “é surpreendente encontrar - em forma embrionária, naturalmente – os temas e preocupações centrais do seu pensamento adulto, as questões que encontrariam sua formulação mais acabada em obras como *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*” (SOUZA, 1998, p. 163)²⁷⁶.

No referido ensaio Nietzsche sustenta que diferentes povos são influenciados de modos diferentes pelos mesmos problemas, razão pela qual “é estupidez querer impor como estereótipos

²⁷⁴ Nietzsche está a falar do “instinto de direito popular”, que não tem a ver, no contexto, com direito popular democrático, mas com o direito que o Estado impõe à população por intermédio da violência, o direito que organiza a sociedade na forma da pirâmide em cuja base está o escravo, ou a “toupeira cega da cultura”.

²⁷⁵ Ibidem. p. 43. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

²⁷⁶ SOUZA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 163.

a toda a sociedade qualquer forma específica de Estado ou sociedade; todas as ideias sociais e comunistas padecem desse equívoco (NIETZSCHE Apud JANS, 2015, p. 90)²⁷⁷.

Em que pese a tenra idade de Nietzsche ao expressar a ideia acima, entendemos que ela ecoa na fase madura de sua filosofia, pois o Estado, como ferramenta que é, deve adaptar-se ao trabalho que lhe cabe, e embora seja possível elaborar em termos gerais que trabalho é esse (verificaremos isso ao tratarmos da finalidade do Estado), é preciso considerar que as condições existenciais tal como Nietzsche as vê, sempre cambiantes e imersas no devir, demandarão ferramentas adaptáveis e continuamente adaptadas às novas determinações e desafios da vida, de modo que um Estado atrelado ao estereótipo de uma “ideia moderna” qualquer (democracia, socialismo, socialdemocracia, sindicalismo etc), ainda que porventura tenha algum êxito inicial, tende a enfraquecer na proporção em que o estereótipo adotado deixar de responder a contento às novas condições existências que o devir jamais cessará de apresentar.

Há duas variáveis a determinar as particularidades da ferramenta Estado em cada caso concreto: a) em primeiro lugar, a constante mudança das condições existenciais, o que, por si só, não permitiria ao Estado manter-se congelado em sua instrumentalidade; b) em segundo lugar, as diferentes leituras que cada povo realiza a partir de análogas mudanças nas condições existenciais (diferentes perspectivas decorrentes de diferentes culturas), o que demandaria o emprego de ferramentas adaptadas às específicas interpretações produzidas por essas leituras.

Não por acaso, o Estado em Nietzsche é incompatível com todos os estereótipos clássicos, tal como demonstraremos adiante. Ademais, considerando que Nietzsche entende o Estado como um meio natural para alcançar fins também naturais (item 8.2.3.1), não se poderia esperar outra coisa, pois nada é fixo ou estereotipado na natureza. O Estado em Nietzsche é fluido, tal como é fluida a natureza da qual faz parte.

Apesar de não ser possível chegar a uma fórmula estática, com precisão matemática, indistintamente aplicável a todas as sociedades, muito pode ser dito para delimitar o Estado em Nietzsche. Destacando sua instrumentalidade, começemos por dizer que “O Estado é, portanto, o meio de que se serve a natureza a fim de sustar seu aspecto imediato para dar nascimento à sociedade (civilização)” (BARROS, 2021, p. 97), sem perder de vista que esse “meio”, como já foi

²⁷⁷ Trata-se de um trecho do ensaio “*Fatum e História*”, que foi transcrito integralmente e comentado na clássica biografia JANS, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude, anos em Basileia. Petrópolis: Vozes, 2016. Tradução de: Markus A. Hediger. p. 88-92.

dito, pode ser diferente de caso a caso em função das específicas providências necessárias para “sustar o aspecto imediato” da natureza.

O conceito empregado por Barros (2021, p. 97) para apresentar o Estado em Nietzsche foi extraído da filosofia de sua fase jovem e utiliza a ideia de “sustar o aspecto imediato” da natureza, o que, indiretamente, remete às palavras do próprio Nietzsche em fase mais madura, quando em *A genealogia da Moral* afirma que “as bestas loucas” promovem “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável” (GM/GM II, 17)²⁷⁸, retirando a massa humana da condição natural de guerra de todos contra todos (logo, sustando a primitiva e caótica condição natural), onde cada qual visava impor o seu poder ao outro de modo desordenado, individualista e improdutivo para o acúmulo de energias sociais. Portanto, apesar de ser ele mesmo manifestação da natureza, o Estado é um instrumento, ou meio, para sustar, ao menos parcialmente, a natureza da qual faz parte:

É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os Estados de direito não podem senão ser Estados de exceção, enquanto restrições da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder. (GM/GM II, 11)²⁷⁹.

Continuando o raciocínio, percebe-se que em Nietzsche o Estado excepciona e restringe a “vontade de vida” de uma maioria: eis o aspecto natural que ele “susta”. Essa maioria, podada em sua vontade de vida e, portanto, podada no livre curso de sua busca por poder, é disciplinada e instrumentalizada em favor de fins gerais mais elevados: a criação de “maiores unidades de poder”. Logo, apesar de ser ele mesmo um instrumento, o Estado é uma fábrica de outros instrumentos.

Quem manobra a ferramenta Estado são os gênios da cultura, mas não qualquer gênio, e sim o espírito livre, filósofo e legislador do futuro²⁸⁰. Mas a ideia de Nietzsche não é no sentido de que eles o façam de modo direto, como integrantes formais da burocracia estatal, ao estilo de um governante ou agente público (para Nietzsche é péssimo que os melhores homens sejam postos a

²⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²⁷⁹ *Ibidem*. Segunda dissertação. § 11. p. 65. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-11>>.

²⁸⁰ A esse respeito, ver item 3.4.

serviço do Estado), mas sim de modo oblíquo, criando os valores que balizarão a cultura e, portanto, a ação do Estado, que deve garantir os meios de fortalecê-la e reproduzi-la, sem, contudo, torná-la estática. Logo, os gênios são exteriores ao Estado, tal como os artistas são exteriores às ferramentas que manejam e às obras que produzem, razão pela qual não são os gênios que servem ao Estado ou pertencem a ele, mas é o Estado que serve aos gênios como meio de realização (instrumento) da obra que empreendem, a saber: uma obra cultural.

A instrumentalização do Estado ocorre porque os gênios, “por nascimento, situam-se fora dos instintos do povo e do Estado, deixando o Estado prevalecer apenas quando o tomam em seu próprio interesse” (CV/CP *O Estado grego*)²⁸¹, mais ou menos como o pincel que só “age” quando manobrado pelas mãos do artista cujo interesse é trazer à luz sua concepção estética. Manobrando o Estado por essa via oblíqua (a via cultural), os gênios “sustam” a tendência entrópica da natureza, criando uma sociedade sintrópica, que, como toda sintropia, decorre da imposição de uma ordem artificial, que neste caso coincide com as concepções estéticas e axiológicas dos gênios. Essa ordem artificial, no entanto, é engendrada pelo gênio para persecução de objetivos naturais: a criação de maiores unidades de poder por intermédio da afirmação da vida em seu sentido trágico e inafastável. Em outras palavras, é possível dizer que, ao disciplinar energias entrópicas para que se tornem sintrópicas, o Estado as retira da primeva e incontida condição dionisíaca e lhes dá conformação e equilíbrio apolíneos.

Mantendo-se fora do instinto de Estado, sendo exteriores ao Estado, os gênios obviamente não são alcançados involuntariamente pelo Direito do Estado, pois o Direito, sendo manifestação da cultura e dos critérios axiológicos e estéticos implantados pelo gênio, é indiretamente implantado por eles segundo suas próprias conveniências, atuando para a geração de concerto, uniformidade e memória que lhes interessa, o que é feito por intermédio da punição ou mnemotécnica da crueldade, razão pela qual o Estado é também um criador e fixador das memórias que formam o imaginário de um povo, ou da perspectiva com a qual ele interpreta a realidade e lhe apresenta respostas.

Por fim, ante a tudo que foi visto até aqui e no intuito de responder com a precisão e objetividade possíveis à pergunta proposta no título deste subitem (O que é o Estado em Nietzsche?), é possível dizer que o Estado:

²⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 46. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/CV-CV3>>.

- a) é a manifestação de um meio ou instrumento natural;
- b) sendo natural, é um objeto imerso no devir, é fluido e necessário como tudo que há na natureza, variando conforme as específicas demandas do devir e do fim que pretende alcançar;
- c) é uma manifestação natural instrumentalizada para sustar outras manifestações naturais, transformando entropia em sintropia, ou, para usar o léxico nietzscheano, utilizado como modo de inserção do elemento apolíneo que equilibra e disciplina as forças dionisíacas;
- d) é um instrumento empregado para dar forma e memória a um grupo social, criando uma cultura (unidade estético-estilística) por intermédio da mnemotécnica da crueldade;
- e) é um instrumento para fabricação de outros instrumentos, pois tanto a cultura que ganha vida no Estado quanto os homens que vivem nessa cultura – os homens com “instinto de Estado” – são instrumentos do gênio.

8.4 A função do Estado.

Fica claro, então, que em Nietzsche “A natureza tem um fim a realizar dentro do Estado, e por intermédio dele, e espalha-se como um véu sobre a origem terrível desse mesmo Estado” (COPLESTON, 1975, p. 229)²⁸². Vejamos, adiante, que fim é esse.

8.4.1 A metáfora vegetal, ou botânica, esclarecendo a finalidade do Estado.

A partir de Nietzsche, o que podemos depreender é que o fim do Estado – um fim natural e necessário – é fundar a sociedade e fazê-la florescer: “Orgulhoso e quieto, o estado avança: quem o conduz pela mão é a magnífica mulher que floresce, a sociedade grega. Por essa Helena, ele fez aquela guerra, que juiz de barba grisalha poderia condená-lo?” (CV/CP *O Estado grego*)²⁸³

²⁸² COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

²⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süssekind. p. 45. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/CV-CV3>>.

Assim como a planta chega à beleza de suas flores para alcançar os frutos que delas surgem, a Helena florescente e bela, a sociedade, também tem em mira os frutos que hão de surgir de suas flores: os gênios²⁸⁴, frutos dessa beleza.

Com seu estilo poético, rico de sofisticadas metáforas, Nietzsche compara a sociedade a uma gloriosa mulher, uma Helena florescente (*blühende*). O florescimento é, em Nietzsche, o surgimento da beleza: o Estado gera a sociedade quando subtrai a massa humana semianimal da luta grotesca pela sobrevivência, criando condições para sua maturação estética, ou, em outras palavras, quando traz à lume o elemento apolíneo da beleza, sem, contudo, descartar o elemento dionisíaco das forças naturais. Em Nietzsche, “o mundo apolíneo da beleza é o mundo da individuação (do indivíduo, do Estado, do patriotismo), da consciência de si” (MACHADO, 2017, 28)²⁸⁵.

Quando Nietzsche diz que entende por Estado “a mola de ferro que impele o processo social” (CV/CP *O Estado grego*)²⁸⁶, é como se dissesse que o entende como o propulsor da beleza na sociedade, o instrumento que retira o homem da noite dos tempos, da guerra de todos contra todos, das dores infinitas, para um estágio social esteticamente superior ao do semianimal, onde é possível mais do que simplesmente lutar para estar vivo. A Helena florescente, que Nietzsche compara metaforicamente à sociedade, é utilizada como signo de alguém que, tendo alcançado a maturidade de sua beleza (tal como ocorre com a flor), já está pronta para gerar frutos, para reproduzir e, portanto, para perpetuar a vida. Esta é a concepção que Nietzsche nos traz com clareza solar na metáfora da planta, também utilizada para explicar a finalidade do Estado:

A planta, que na luta incansável pela existência só consegue produzir flores raquíticas, de repente nos olha com os olhos da beleza depois de ter sido aliviada dessa luta por um destino afortunado. O que a natureza quer nos dizer com esta vontade de beleza que se manifesta em todo lugar e imediatamente só se deveria constituir em um problema mais tarde: bastará para nós aqui prestar atenção a este próprio instinto, pois temos algo a aprender com ele sobre o fim do Estado. A natureza se esforça para alcançar a beleza: tendo chegado a algum lugar, ela se preocupa então com a sua reprodução; ela tem necessidade para isso de um mecanismo altamente artificial, intermediário entre o mundo animal e o mundo vegetal, caso se trate de perpetuar a bela flor individual. É um mecanismo

²⁸⁴ Sobre o tipo de gênio ao qual nos referimos, ver item 3.4.

²⁸⁵ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2017.

²⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 45. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/CV-CV3>>.

semelhante, porém mais artificial, que reconheço na essência do Estado, que me parece ser também, de acordo com o seu fim último, uma instituição de conservação e de produção para os indivíduos, para os gênios, por menos que sua origem cruel e o seu comportamento bárbaro deixem adivinhar estes fins. (NF/FP 1870, 7[121])²⁸⁷

Ora, a planta, depois de produzir a beleza em forma de flor, está pronta para o fruto, sacrificando a flor em benefício do fruto que dela se origina. No processo genealógico da planta o fruto só é possível após a beleza da flor. Traduzindo esse processo em termos sociais, vê-se que a bela “Helena florescente” (a sociedade), após ser impelida pelo Estado ao patamar de superior beleza, poderá produzir seus frutos: os gênios da sociedade.

O gênio só é possível após a maturação estética da sociedade, tal como o fruto só é possível após a maturação estética da flor. E se, à semelhança do destino das flores de todas as plantas, parte da sociedade tenha de ser sacrificada para que os frutos (gênios da cultura) venham à luz do Sol, nada há nisso além de uma inafastável lei natural ínsita ao processo.

Assim como os frutos gerados pelas belas flores sacrificadas permitem árvores futuras, nas quais a beleza ressurgue nas novas flores que perpetuam o processo, também os gênios garantem a renovação da cultura em novas circunstâncias existenciais ainda por vir, pois a eles cabem as tarefas de “avaliação das condições de vida e distinção entre os valores decadentes e os valores próprios para favorecer o florescimento da vontade de potência” (WOTLING, 2013, p. 286)²⁸⁸.

Como as circunstâncias existências são cambiantes e voláteis, os valores a serem escolhidos pelos gênios com o fito de favorecimento da vontade de potência também o serão, de modo que o homem será permanentemente renovado a partir da renovação de seus valores. Não por outro motivo, Wotling nos ensina que, em Nietzsche, “a metáfora vegetal tem também como meta lembrar que o homem é um fragmento de natureza, e não uma essência eterna, imutável” (WOTLING, 2013, p. 332)²⁸⁹.

8.4.2 O que é embelezar a sociedade?

²⁸⁷ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1870,7\[121\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1870,7[121])>

²⁸⁸ WOTLING, Patrick. Nietzsche e o problema da civilização. São Paulo: Barcarolla, 2013. (Coleção Sendas & Veredas). Tradução de: Maria Aparecida Correa-Paty.

²⁸⁹ *Ibidem*.

Utilizando basicamente textos da juventude de Nietzsche e intérpretes de sua obra, sustentamos que o Estado tem a finalidade de formar e embelezar a sociedade para que ela gere seus frutos: os gênios da cultura. Mas é salutar trazer à lume que a ideia de beleza como elemento preparatório da produção de frutos remanesce, de modo até mais aprofundado, na filosofia madura de Nietzsche. Em *Crepúsculo dos ídolos*, que é de 1888, Nietzsche critica o conceito de beleza de Schopenhauer, que tinha a ver com redenção da vontade, nos seguintes termos:

Alguém te contradiz, e eu temo que seja a própria natureza. Para que, afinal, existe beleza no som, na cor, no cheiro e no movimento rítmico da natureza? O que dissemina a beleza? – Felizmente, um filósofo também o contradiz. Ninguém menos que uma autoridade como a do divino Platão (chamado assim pelo próprio Schopenhauer) sustenta outra tese: a de que toda beleza incita à procriação – de que isso é justamente o *proprium* de seu efeito, do que há de mais sensual ao que há de mais espiritual... (GD/CI *Incursões de um extemporâneo* 22)²⁹⁰

Então, embelezar a sociedade é incitá-la à procriação. Nietzsche esclarece isso com a metáfora vegetal, ou botânica, que traz para sua obra: tal como a bela flor gera o fruto, a bela mulher gera o filho, a bela sociedade deve gerar o gênio.

O Estado retira a massa humana da luta de todos contra todos, e, por meio da violência, que é a origem de todo direito e a ferramenta mnemotécnica da cultura, faz com que ganhe forma, concerto e unidade de estilo artístico em todas as expressões de vida (cultura), até que a massa possa ser chamada de sociedade, apta à reprodução da própria existência por intermédio do gênio. Mas de onde veio a forma, o concerto e a unidade de estilo impostos à massa humana que se transformou em sociedade? Em Nietzsche, como já dissemos, vieram inicialmente das “bestas louras”, das raças guerreiras, que conquistaram os fracos para se servirem deles e, por isso, lhes deram a forma e a unidade de estilo que lhes convinham. Essas bestas louras foram os gênios das primeiras sociedades. Olhando para a obra de arte que produziram, reconheciam o belo, pois formaram uma sociedade à imagem e semelhança deles mesmos, e, “no fundo, o ser humano se espelha nas coisas, acha belo tudo que lhe devolve sua imagem” (GD/CI *Incursões de um*

²⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 62. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/GD-Streifzuege-22>>.

extemporâneo 22)²⁹¹. A imagem aqui devolvida era a imagem da força pertencente aos criadores da sociedade, e a força, segundo Nietzsche, é percebida esteticamente como beleza.

Segundo a perspectiva apresentada, a beleza da sociedade será diretamente proporcional à sua capacidade de ser um reflexo dos tipos humanos fortes, superiores, gênios da cultura, que representam os valores superiores da vida em ascensão. Pelo raciocínio reverso, “o feio é definido, com efeito, como a tradução do declínio da vontade de potência” (WOTLING, 2013, p. 203)²⁹², de modo que, se considerarmos que em Nietzsche a vida é vontade de potência, podemos dizer que o feio é definido como tradução de declínio da própria vida.

Nas palavras de Nietzsche,

Nada é belo, apenas o ser humano é belo: toda a estética se baseia nessa ingenuidade, ela é sua verdade primeira. Acrescentemos de imediato a segunda: nada é feio, exceto o ser humano que degenera – com isso delimitamos a esfera do julgamento estético – Fisiologicamente, tudo que é feio delimita e aflige o ser humano. Recordá-lhe declínio, perigo, impotência; faz com que realmente perca energia. (*GD/CI Incursões de um extemporâneo 20*)²⁹³

Então, analisando em conjunto tudo que foi visto acerca da função do Estado, é possível concluir que “O Estado tem assim uma função a realizar no progresso²⁹⁴ da cultura, desde que esta é o meio de moldar a sociedade, que é a necessária pressuposição para a aristocracia dos homens superiores [os gênios]” (COPLESTON, 1972, p. 230)²⁹⁵.

²⁹¹ Ibidem. p. 60. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Streifzuege-19>>.

²⁹² WOTLING, Patrick. Nietzsche e o problema da civilização. São Paulo: Barcarolla, 2013. (Coleção Sendas & Veredas). Tradução de: Maria Aparecida Correa-Paty.

²⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 60. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Streifzuege-20>>.

²⁹⁴ O progresso da cultura pode ser compreendido, em Nietzsche, como seu caminhar no sentido de maior afirmação da vida e ganho de força. Isso não deve ser confundido com um pretenso progresso do homem imerso na cultura, no sentido de que ele seria, com esse progresso, “melhorado”, pois essa concepção de progresso como melhoramento é repudiada na filosofia nietzscheana e compreendida como um dos erros da modernidade. Para Nietzsche, o progresso no sentido moderno (melhoramento) é impeditivo do ganho de força e, portanto, contrário aos seus objetivos culturais. Em nossa visão, apesar de o contexto não deixar dúvidas, a palavra “progresso” não é a melhor escolha para expressar a ideia contida na frase ora transcrita. Contudo, esta foi a opção do profissional que traduziu esta clássica obra de Copleston do inglês para o português europeu.

²⁹⁵ COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

O progresso da cultura em prol do qual o Estado deve labutar ocorre por meio da capacidade que ela adquire de espelhar na sociedade a potência do gênio, fazendo com que ela, a sociedade, seja cada vez mais compatível com a manutenção e elevação dessa potência, tornando-se, por isso, gradativamente mais bela aos olhos do gênio, mais apta a reproduzir sua força.

9 As repercussões da grande política nos arranjos institucionais do Estado.

No item 8.3 vimos que o Estado em Nietzsche não pode assumir uma forma fixa ou estereotipada, haja vista os fundamentos ali apresentados. O simples fato de não ser compatível com um desenho estatal preordenadamente idealizado por alguma engenharia política já afasta a possibilidade de que a grande política nietzscheana seja compatível com o Estado moderno em quaisquer de suas versões, posto que, ao menos de acordo com o que é formalmente declarado, eles são instituídos por constituições que justamente plasmam, com maior ou menor rigidez, um desenho político altamente racionalizado da percepção que um povo tem de seus direitos naturais, como os direitos à vida, igualdade, liberdade, propriedade e segurança, abrangendo a miríade de desdobramentos sociais que eles implicam e o papel do Estado na defesa e promoção desses direitos.

Complementando a ideia de que a grande política nada tem a ver com o Estado moderno, vimos, também no item 6 e subitens, que, ao falar de sua grande política em *Ecce Homo*, Nietzsche o faz em um capítulo onde explica por que ele é um destino, o que indica que sua grande política também é vista como integrante do destino que ele imagina ser, e que está posto em seu futuro, não em seu presente, onde o Estado moderno é uma realidade. Conforme demonstramos no item 6 e subitens, Nietzsche imagina esse futuro para além de um período de 200 anos da data em que escreve (1887)²⁹⁶, tempo que ele estima suficiente para que o necessário processo histórico de superação do niilismo, e conseqüentemente da pequena política que lhe é própria, seja concluído, e, com isso, surjam as bases a partir das quais a grande política poderá ser erguida: uma política livre dos valores absolutos vigentes no período niilista.

Assim, a partir do que vimos até aqui, podemos dizer que a grande política, ao definir o que é a cultura, fara dela uma elevada afirmação da vida, e que fará do Estado uma ferramenta de promoção dessa cultura. Não obstante, a forma como a vida será afirmada dependerá de como ela

²⁹⁶ Consultar NF/FP 1887, 11[411], no item 6.

será desafiada pelas condições existenciais de cada tempo, demandando, portanto, maleabilidade no papel de promoção cultural atribuído ao Estado, e portanto maleabilidade do próprio Estado, que precisará se adaptar a diferentes tarefas e configurações para atingir sua finalidade.

Posta a forma como a grande política repercute no Estado, é possível, então, verificar com maiores detalhes porque as versões do Estado moderno até aqui conhecidas não se harmonizam com as ideias políticas de Nietzsche.

9.1 Estado ausente ou inexistente (anarquismo).

A grande política nietzscheana não considera a existência do Estado algo prescindível, em que pese falar de estado mínimo. O entendimento mais correto, que vem da filosofia da juventude e se mantém na maturidade, é no sentido de que o Estado é natural e necessário²⁹⁷, portanto, inafastável:

O surgimento do Estado atende, como já vimos, uma necessidade colossal. O Estado é necessário, primeiramente, porque a natureza o exige, como condição de sua redenção. Porém, essa necessidade do Estado também aponta para a inexorabilidade com que ele se constitui e com que nessa constituição coage as maiores massas a unirem-se e organizarem-se em sociedade. (BARROS, 2021, p. 98)²⁹⁸

A concepção de essencialidade do Estado, destacada acima por Barros (2021, p. 98) ao analisar a filosofia de juventude de Nietzsche, ecoa em sua fase madura, pois o anarquismo, como todas as doutrinas igualitaristas, quebra a hierarquia social e, com isso, inviabiliza a unidade estético-estilística orientada fisiologicamente para a afirmação da vida e ganho de força. Sem o Estado, de onde viria a mnemotécnica²⁹⁹ de formação e a disciplina necessárias a essa unidade?

Como o anarquismo nega hierarquias e busca refúgio no igualitarismo e na ausência de disciplina e formação por parte do Estado, Nietzsche, também em sua fase madura, o vê como sinal da fraqueza que sua filosofia pretende reverter:

²⁹⁷ Ver item 8.2.3.1.

²⁹⁸ BARROS, Márcio Benchimol. **Ser humano, cultura e sociedade no jovem Nietzsche**. Campinas: Editora Phi, 2021.

²⁹⁹ Sobre a utilidade da mnemotécnica da crueldade, ver item 3.1.

O fato é que de todos esses sistemas positivistas desprendem-se os vapores de um certo abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor de nova decepção — ou então raiva ostensiva, mau humor, anarquismo indignado e o que mais houver de sintomas ou máscaras do sentimento de fraqueza. (FW/GC 347)³⁰⁰

A manifesta oposição da filosofia nietzscheana ao anarquismo depende de pouco esforço hermenêutico, pois ele mesmo a declarou expressamente, inclusive indicando os motivos. Nietzsche disse que era contrário “ao socialismo porque ele sonha com o absurdo de rebanho ‘bom, verdadeiro, belo’ e direitos iguais: o anarquismo também, só que de uma forma mais brutal, quer o mesmo ideal” (NF/FP 1885, 34[177])³⁰¹.

No final de sua via produtiva, formulando um explicação acerca de *Por que os fracos vencem*³⁰² na cultura moderna que ele intencionava transvalorar, Nietzsche deixou claro que o anarquismo, por conta de sua busca por igualdade, não passava de um instinto de decadência em oposição ao cultivo e à seleção de tipos superiores:

Finalmente: a *confusão social*, o resultado da revolução, a criação de direitos iguais, a superstição em “pessoas iguais”. Aqui os portadores dos instintos de decadência (ressentimento, insatisfação, o instinto destruidor, anarquismo e niilismo), incluindo os portadores dos instintos de escravos, dos instintos de covardia, dos instintos de astúcia e instintos de *canaille* das classes mantidas por baixo por muito tempo se misturam em tudo: duas ou três gerações depois disso e a raça não é mais reconhecível – tudo se torna *plebe*. Disso resulta um instinto geral contra a *seleção*, contra qualquer tipo de *privilégio*, de um poder e certeza, dureza, crueldade da práxis, que de fato até os privilegiados logo se submetem: (...). (FP (1888, 14[182])³⁰³

Em que pese o acima exposto, não desconhecemos que, das muitas interpretações de Nietzsche, muito cedo, ainda no final do século XIX, surgiu “uma leitura e uma interpretação operária, anarquista e revolucionária. Durante muito tempo, o Nietzsche dos anarquistas foi

³⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. § 347. p. 240. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-347>>. Observar que aforismo 347 de *Gaia Ciência* está no livro V, incluído por Nietzsche em 1887, e, portanto, no auge de sua maturidade filosófica.

³⁰¹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34\[177\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,34[177])>.

³⁰² Título dado ao fragmento póstumo 1888. 14[182].

³⁰³ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[182\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[182])>.

interpretado — ao lado de Stirner³⁰⁴ — segundo o modelo do individualismo contemporâneo” (COLSON, 2008, p. 134)³⁰⁵. Hoje, no entanto, observa-se que tais interpretações aproximando Nietzsche do anarquismo permaneceram híidas apenas enquanto seu pensamento político era pouco discutido e conhecido³⁰⁶. Está bem pacificada “a significação de um projeto político e filosófico durante muito tempo ignorado e desprezado, e que, por suas implicações práticas e filosóficas [acima comentadas], ultrapassam amplamente os limites históricos do anarquismo propriamente dito” (COLSON, 2008, p. 162)³⁰⁷.

9.2 Estado totalitário, antissemita ou eugenista.

De partida, há um grande óbice à interpretação de um Nietzsche totalitário, seja qual for a modalidade de totalitarismo de que se trata. É que os regimes totalitários têm em comum a pretensão de submeter a vida dos “cidadãos”, em todos os âmbitos, à autoridade irrestrita do Estado, que assume indiscutível centralidade nas esferas política, social, econômica e cultural, adentrando até mesmo no âmbito íntimo e privado dos indivíduos. Ora, já vimos que a grande política pretendida por Nietzsche é partidária de um “Estado mínimo”, dotado apenas do papel periférico e instrumental de servir à cultura³⁰⁸, esta sim, ocupante de centralidade teleológica em sua filosofia política.

Foram variadas e incisivas as críticas de Nietzsche às políticas que viam no enaltecimento e engrandecimento do Estado um fim. Já no período de juventude é possível observar tais críticas:

Experienciamos, contudo, as consequências daquela doutrina pregada agora de todos os tetos, a saber, que o Estado é o alvo supremo da humanidade e que não

³⁰⁴ Max Stirner (1806-1856) é um filósofo alemão visto como precursor do anarquismo. Discute-se, ainda hoje, se algumas de suas ideias teriam influenciado Nietzsche.

³⁰⁵ COLSON, Daniel. Nietzsche e o anarquismo. *Verve*, São Paulo, n. 13, p. 134-167, 13 maio 2008. Semestral. Tradução de Martha Gambini. Disponível em: <<https://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2018/02/Verve13.pdf>>. Acesso em 30/09/2022.

³⁰⁶ A esse respeito, ver item 4.1, que trata da aceitação de Nietzsche como pensador político.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ A esse respeito, consultar item 8.4 e subitens.

há para um homem nenhum dever superior do que servir ao Estado. Reconheço nisso não uma recaída no paganismo, mas na imbecilidade. (SE/Co. Ext. III 4)³⁰⁹

Dando mais um testemunho da pronunciada continuidade, coerência e coesão de seu pensamento político, Nietzsche faz ecoar em sua filosofia madura as críticas da fase juvenil quanto às políticas que hipertrofiam a relevância política do Estado, indicando que os grandes objetivos políticos, os objetivos da grande política, estão muito além do Estado e não se encerram nele:

Ali onde cessa o Estado, apenas ali começa o homem que não é supérfluo: começa o canto do necessário, a única e insubstituível melodia.
Ali onde *cessa* o Estado — olhai para ali, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do super-homem? — (Za/ZA I, *Do novo ídolo*)³¹⁰

Logo, a supremacia do Estado em face de todos os âmbitos da vida social, um dos principais traços do totalitarismo, está absolutamente interdito no pensamento político de Nietzsche, o que exclui, de pronto, a possibilidade de que sua grande política venha a flertar com fascismo, stalinismo, bolchevismo, nacional-socialismo ou qualquer forma de totalitarismo historicamente conhecida.

Quanto ao totalitarismo fascista, Ansell-Pearson (1997, p. 23), após comentar os constrangimentos por que passou a filosofia nietzscheana no século XX em razão das indevidas tentativas de apropriações por ideologias autoritárias, nos afirma que

Rotular de ‘fascista’ um pensador de sua grandeza devido a confusões e excessos – e ignorar a nobreza de seu espírito e caráter, assim como a adequação de grande parte de seu pensamento político – não é um sinal de percepção, mas de preguiça moral e arrogância intelectual. A esse respeito, não apenas prestamos um grande desserviço a Nietzsche, como também a nós mesmos. (ANSELL-PERASON, 1997, p. 23)³¹¹

³⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer como educador**: considerações extemporâneas III. São Paulo: Martins Fontes, 2020. Tradução de: Claudemir Luís Araldi. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/SE-4>>.

³¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zarathustra**: livro para todos e para ninguém. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de: Paulo Cesar de Souza. p. 49. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/Za-I-Goetzen>>.

³¹¹ ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama.

No que tange especificamente ao totalitarismo nacional-socialista, que incorpora eugenia e antissemitismo em seu modelo político, existe, quanto à eugenia, o fato de que “Nietzsche jamais definiu o valor de um indivíduo em função de raça ou biologia, mas sempre de ‘cultura’” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 44), e, quanto à questão antissemita, os muitos registros textuais nos quais Nietzsche deixou claro que “o culto da pátria mãe, o superpatriotismo e o antissemitismo simplesmente mascaravam a inveja, o *ressentiment* vingativo dos imponentes” (PRIDEAUX, 2019, p. 279)³¹².

Tratemos, então, primeiro do antissemitismo, depois da eugenia.

9.2.1 Grande política antissemita.

A grande política, segundo a hermenêutica amplamente majoritária dos estudiosos de Nietzsche, não inclui adesão ao antissemitismo. Em várias passagens da filosofia nietzscheana é possível coletar amostras de que ele considerava o antissemitismo mero ressentimento e vingança disfarçados:

Agora uma palavra negativa sobre as tentativas recentes de buscar a origem da justiça num terreno bem diverso - o do ressentimento. Antes direi no ouvido dos psicólogos, supondo que desejem algum dia estudar de perto o ressentimento: hoje esta planta floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e antissemitas, aliás onde sempre floresceu, na sombra, como a violeta, embora com outro cheiro. E como do que é igual sempre brotarão iguais, não surpreende ver surgir, precisamente desses círculos, tentativas como já houve bastantes, [...], de sacralizar a vingança sob o nome de justiça, como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido e depois promover, com a *vingança*, todos os afetos *reativos*. (GM/GM II, 11)³¹³

Até mesmo Hannah Arendt, que era uma filósofa de origem judia, ao tratar da relevância do povo judeu para o desenvolvimento da Europa reconheceu que Nietzsche “soube avaliar corretamente o papel dos judeus na história europeia, sem cair nas armadilhas do filosemitismo

³¹² PRIDEAUX, Sue. **Eu sou dinamite**: a vida de Friedrich Nietzsche. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019. Tradução de: Claudio Carina.

³¹³ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 11. p. 62. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-11>>.

barato ou de atitude, então ‘progressista’, de proteção” (ARENDR, 2012, p. 50)³¹⁴, ou seja: para Arendt (2021, p. 50), Nietzsche viu o povo judeu de acordo com o seu efetivo papel histórico, sem recorrer a apologismos ou detrações injustificáveis.

Apesar do que foi dito acima, é necessário destacar que ainda é possível encontrar estudiosos envidando esforços para retomar interpretações há muito superadas pela corrente majoritária dos intérpretes de Nietzsche.

Losurdo (2009), por exemplo, afirma que as constantes passagens em que Nietzsche ataca o antissemitismo não podem levar à conclusão de que ele seja contrário ao antissemitismo propriamente dito, pois “não é o antissemitismo que constitui o alvo da ira do filósofo, como comumente se afirma, mas um projeto cristão-social, contra o qual o filósofo pronuncia uma implacável requisitória que inclui também a acusação de antissemitismo” (LOSURDO, 2009, p. 555)³¹⁵.

A intrincada e especulativa³¹⁶ teoria defendida por Losurdo (2009) é no sentido de que Nietzsche era pessoalmente avesso a figuras históricas contemporâneas a ele e de grande relevância política, como, por exemplo, Guilherme II³¹⁷ e Stöcker³¹⁸. Essas figuras, que segundo Losurdo eram defensoras de teses socialdemocratas e cristãs, eram também antissemitas, pois entendiam que os judeus eram óbices, na política, à socialdemocracia, e, na religião, ao cristianismo. Assim, atacando o antissemitismo Nietzsche estaria, por via oblíqua, diminuindo intelectualmente esses simpatizantes da socialdemocracia e do cristianismo, doutrinas que ele refutava.

³¹⁴ ARENDR, Hanna. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de: Roberto Raposo.

³¹⁵ LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata**. Rio de Janeiro: Revan, 2009. Tradução de: Jaime A. Clasen.

³¹⁶ Nos parece possível afirmar que a teoria de Losurdo é intrincada e especulativa porque decorre de uma série de ilações fragilmente concatenadas acerca de eventuais sentimentos e considerações que Nietzsche teria em relação a figuras históricas contemporâneas a ele, sendo que algumas delas jamais foram sequer citadas em sua obra, como é o caso Stöcker (jamais citado), ou Guilherme II, que é citado apenas no rascunho de uma carta de dezembro de 1888, quando Nietzsche, já no limiar da loucura, pretendia encaminhar ao Kaiser neófito “o primeiro exemplar de uma obra que anuncia a proximidade de algo monstruoso” (trata-se da obra *O anticristo*).

³¹⁷ Guilherme II era o segundo na linha sucessória do trono alemão. Ascendeu ao trono em 1888, após o curto reinado de seu pai (90 dias).

³¹⁸ Adolf Stöcker era um político reformador e pastor Luterano que atuava como Capelão da Corte de Berlim (nomeado por Guilherme I). Foi um reconhecido antissemita. Fundou o Partido Social Cristão para atrair trabalhadores então envolvidos com o Partido Social-Democrata, que não possuía qualquer orientação religiosa.

Segundo Losurdo, “no que se refere a Guilherme II, sabemos que o que o torna odioso aos olhos de Nietzsche é, em primeiro lugar, a política, inspirada por Stöcker, de compromisso com a socialdemocracia, [...] (LOSURDO, 2009, p. 555)”. Mas “sabemos” como? Onde está dito isso na filosofia nietzscheana se Guilherme II e Stöcker não são sequer citados nas obras ou fragmentos póstumos de Nietzsche?

Losurdo diz ainda que “Nietzsche odeia o pregador da corte [Stöcker], que é um antissemita, mas não há muitas diferença entre um e outro aos olhos dos antissemitas autênticos (os raciais) (LOSURDO, 2009, p. 558).” Contudo, não é demonstrado por Losurdo quais seriam os “antissemitas autênticos” que teriam feito essa comparação e chegado à conclusão que Losurdo se sente autorizado a propalar, qual seja: a de que Nietzsche é tão antissemita quanto Stöcker. Assim, a equivalência antissemitica entre Nietzsche e Stöcker parece muito mais um projeto pessoal de Losurdo do que uma constatação que possa ser atribuída aos tais “antissemitas autênticos”, e, como projeto pessoal, faltou, a nosso ver, a indicação objetiva do fundamento, algo que vá além de ilações acerca dos eventuais sentimentos de Nietzsche em relação a antissemitas portadores de ideias políticas e religiosas contrárias às suas.

Ademais, em nenhuma parte de seu *Nietzsche: o rebelde aristocrata*, Losurdo oferece uma justificativa para Nietzsche utilizar o artifício de atacar diretamente o antissemitismo com a intenção de indiretamente atingir apoiadores de doutrinas socialdemocratas e cristãs, essas sim rechaçadas pelo filósofo. Por que Nietzsche precisaria dessa estratégia oblíqua se tantas vezes, sem manejar tal subterfúgio, atacou diretamente doutrinas igualitárias como o cristianismo, o socialismo, a democracia e o anarquismo? Não bastaria simplesmente continuar fazendo o que sempre fez?

Para subsidiar sua tese de um Nietzsche antissemita, Losurdo recorre ainda ao fato de que o filósofo, apesar de denunciar o antissemitismo na Europa, é simpatizante da Rússia Czarista, que é antissemita, e conclui que se Nietzsche nutre simpatia pela Rússia czarista é porque, contrariando toda a sua filosofia, ele mesmo é um antissemita. Losurdo lança a seguinte pergunta com a intenção de revelar uma pretensa contradição: “Como conciliar a denúncia do antissemitismo na Alemanha com a simpatia em relação à Rússia czarista (e antissemita)?” (LOSURDO, 2009, p. 565)³¹⁹

³¹⁹ Ibidem.

Não nos parece possível, e nem mesmo razoável diante do contexto da filosofia nietzscheana, assegurar que as menções feitas à Rússia Czarista representam a encampação completa e irrestrita de todo o pensamento político dos Czares. Trata-se de um argumento extremamente simplista, baseado em uma relação de causa e efeito impossível de ser provada, a saber: a) Nietzsche faz menções elogiosas à Rússia czarista; b) a Rússia czarista é antissemita; c) logo, Nietzsche é antissemita.

Como já foi destacado neste trabalho, o critério hermenêutico e organizador da filosofia de Nietzsche é a cultura, razão pela qual, tal como ocorre com sua abordagem acerca do Estado (ver item 8.1), ora são feitas apologias, ora são feitas detrações a um objeto de análise, conforme, a depender da circunstância, o objeto venha a ser considerado favorável ou nocivo à cultura. Desse modo, como demonstram os muitos antagonismos da filosofia nietzscheana (reais ou apenas aparentes), não é razoável presumir em Nietzsche adesão completa e irrestrita a qualquer objeto de análise ao qual faça eventual apologia, o que, por certo, inclui a Rússia czarista. Presumir a adesão irrestrita de Nietzsche a todos os aspectos de um objeto apenas porque é possível colher em sua filosofia alguma apologia a esse mesmo objeto equivale a eliminar os antagonismos de seu pensamento, esquecendo que o próprio filósofo considerou que “somos fecundos apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos” (GD/CI, *Moral como antinatureza*)³²⁰.

Mas vejamos as palavras do próprio Losurdo e o modo como, a nosso ver, suas conclusões de um Nietzsche antissemita apenas são possíveis diante da manifesta descontextualização das ideias do filósofo:

Como conciliar a denúncia do antissemitismo na Alemanha com a simpatia em relação à Rússia czarista (e antissemita)? A atitude de Nietzsche é menos contraditória do que parece à primeira vista. Naqueles anos, o judaísmo toma corpo em três figuras sociais sensivelmente diferentes entre elas: o pequeno proletário-artesão, que frequentemente engrossa a onda migratória, o intelectual subversivo ou considerado tal e, enfim, o capitalista. No que diz respeito à primeira figura, Além do bem e do mal chama atenção sobre uma realidade. A Alemanha tem “judeus o bastante”, já tem dificuldades em digerir apenas esse quantum de “judeu”. Bem ou mal, uma regra se impõe: “Não permitir mais a

³²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. V, § 3. p. 29. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Moral-3>>.

chegada de outros judeus! E especialmente fechar as portas para o Leste (também para o lado da Áustria)". (LOSURDO, 2009, p. 555-556)³²¹

Aqui, Losurdo não menciona que Nietzsche, logo acima do texto descontextualizado, caracteriza o antijudaísmo como uma “imbecilização” do povo alemão, que ele reputa padecer de “febre nervosa nacionalista e ambição política” (JGB/ABM 13)³²², razão pela qual estaria enfraquecido demais para absorver, ou digerir o povo judeu, como fizeram os italianos, franceses e ingleses, que possuem, na visão de Nietzsche, uma “digestão mais robusta”, ou, em outras palavras, são fortes o suficiente para absorverem um povo forte como o judeu sem perderem a própria identidade.

Quando a passagem distorcida por Losurdo é posta em seu contexto, percebe-se que Nietzsche apenas explica o fato de os alemães, instintivamente, desejarem fechar as portas aos judeus por se sentirem culturalmente mais fracos que eles. Contudo, Losurdo, tal como demonstrado acima, usa a passagem citando trechos isolados e descontextualizados, de modo a fazer parecer que o elogio feito por Nietzsche à cultura dos judeus era, na verdade, apoio à expulsão deles. Vejamos as palavras do próprio Nietzsche, pois elas revelam como é clara a distorção empreendida por Losurdo:

Que a Alemanha tem judeus bastantes, que o estômago alemão, o sangue alemão tem dificuldade (e por muito tempo ainda terá) em dar conta desse quantum [quantidade] de judeus — como fizeram os italianos, os ingleses, os franceses, graças a uma digestão mais robusta —: eis a clara afirmação e linguagem de um instinto geral, ao qual se deve dar ouvidos, segundo o qual se deve agir. “Não deixar entrar novos judeus! Fechar as portas para o Leste (para a Áustria também)!” — isso é o que ordena o instinto de um povo cuja natureza é ainda fraca e indefinida, de modo que facilmente poderia ser apagada, facilmente extinta por uma raça mais forte. Mas os judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa; eles sabem se impor mesmo nas piores condições (até mais que nas favoráveis), mercê de virtudes que hoje se prefere rotular de vícios — graças, antes de tudo, a uma fé resoluta, que não precisa se envergonhar frente às “ideias modernas”; eles se transformam, quando se transformam, tal como o Império Russo faz suas conquistas — como

³²¹ LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata**. Rio de Janeiro: Revan, 2009. Tradução de: Jaime A. Clasen.

³²² NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo quinto. § 251. p. 142. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>>.

um império que tem tempo e não é de ontem —: isto é, segundo o princípio do “mais lentamente possível!”. (JGB/ABM 13)³²³

Ao contrário do que sustenta Losurdo (2009, p. 555-556), não nos parece que seja possível extrair do texto acima qualquer traço de antissemitismo, muito menos prova de antissemitismo, a não ser que se empreenda a sua descontextualização para alcançar a inversão do sentido original, tal como entendemos ter demonstrado que foi o caso. Muito pelo contrário, nos parece absolutamente impróprio utilizar como demonstração de antissemitismo um texto que, no mesmo parágrafo, afirma que os judeus “são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa”, embora esta parte tenha sido omitida por Losurdo em sua transcrição picotada.

9.2.2 Grande política eugenista.

Assim como ocorre com o antissemitismo, também há estudiosos que, no intuito de aproximar Nietzsche do totalitarismo nacional-socialista, veem na filosofia nietzscheana traços de eugenia, cujo conceito é “uma teoria político-ideológica visando selecionar os indivíduos mais aptos para a perpetuação da espécie ou a melhoria da raça pura, bem como eliminar os menos aptos pela proibição do casamento, segregação ou esterilização dos grupos humanos considerados inferiores ou impuros” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 235)³²⁴. Segundo nos parece, nada disso pode ser afirmado da grande política nietzscheana, pois “Toda a teoria da raça, a base das concepções hitlerianas, era profundamente estranha a Nietzsche” (MONTINARI, 1999, p. 56-57)³²⁵.

Em primeiro lugar, e conforme o conceito acima, o eugenismo tem entre suas características o intento de eliminar os menos aptos por intermédio de variados artifícios (proibição

³²³ Ibidem. § 251. p. 143. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>>.

³²⁴ JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de filosofia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 717 p. E-book Kindle.

³²⁵ MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 55-77, 1999. Quadrimestral. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_07_04-Montinari.pdf. Acesso em: 10 set. 2022.

de casamento, segregação, esterilização ou mesmo assassinato). A grande política, por sua vez, admite que a escravidão integra a essência da cultura. Eliminar os indivíduos inferiores alocados na classe dos escravos é eliminar a própria escravidão, e, por conseguinte, eliminar a cultura, o que é profundamente contrário à filosofia política de Nietzsche, que é um instrumento de fortalecimento cultural, não de extinção cultural.

No mais, conforme tratamos no item 7, a grande política pressupõe a superação do niilismo e a perda de crenças em valores absolutos, de modo que não faria nenhum sentido incorporar a ela o elemento eugenista, que crê em uma raça pura, na qual sobejam as qualidades boas e ideais que faltam ou definham em outras raças. A mera ideia de que uma característica racial possa ser uma qualidade ou um defeito em si, um bem ou um mal em si, seria problemática no contexto do pensamento político de Nietzsche, que se pretende além do bem e do mal. Por outro lado, se em Nietzsche “o homem não tem uma natureza a ser atingida, seja ela predeterminada ou finalidade de um processo evolutivo” (FREZZATTI Jr., 2014, p. 215)³²⁶, como poderia a sua grande política incorporar a eugenia, que justamente pressupõe alcançar e manter o padrão genético puro de uma raça específica em detrimento das demais?

Para demonstrar que Nietzsche jamais pretendeu estar filiado a ideias antissemitas e racistas (o racismo é a base da eugenia), e ao mesmo tempo evidenciando o quanto é equivocado interpretá-lo sem levar em conta essa oposição, Montinari (1999, p. 57)³²⁷ teve a ideia de transcrever parcialmente uma correspondência entre Nietzsche e Theodor Fritsch³²⁸, a quem o filósofo devolveu três edições do folhetim racista *Antisemitische Correspondenz*, utilizando palavras hostis que não deixaram dúvidas quanto à sua posição. Trago abaixo a íntegra dessa missiva, que é de 29/03/1887, ora extraída da Edição crítica digital das obras e cartas completas de Nietzsche, com base no texto crítico de G. Colli e M. Montinari³²⁹:

Caro senhor,

³²⁶ FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas & Veredas).

³²⁷ MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 55-77, 1999. Quadrimestral. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_07_04-Montinari.pdf. Acesso em: 10 set. 2022.

³²⁸ Theodor Fritsch (1852-1933) foi um jornalista e editor alemão de publicações racistas e antissemitas.

³²⁹ <http://www.nietzschesource.org/>. Acesso 30/10/2022.

Venho por meio desta lhe devolver os três números da folha de correspondência que me enviou, agradecendo a confiança com que me permitiu perscrutar o emaranhado de princípios no fundo deste estranho movimento. Mas peço-lhe que não me incomode mais com essas correspondências de agora em diante: no final, temo pela minha paciência. Acredite em mim: essa abominável vontade de se pronunciar por parte de estridentes diletantes sobre o valor das pessoas e das raças, essa submissão a "autoridades" que toda mente sensata rejeita com frio desprezo (por exemplo, E. Dühring, R. Wagner, Ebrard, Wahrmund, P. de Lagarde — qual deles é o mais injustificado, o mais injusto em questões de moral e história?), essas constantes falsificações e correções absurdas dos vagos termos "germânico", "semita", "ariano", "Cristão", "alemão" — tudo isso, a longo prazo, poderia me irritar seriamente e me tirar da irônica benevolência com a qual até agora observei as virtuosas veleidades e farisaísmos dos alemães contemporâneos.

E, finalmente, como você acha que me sinto quando o nome Zarathustra é mencionado pelos antissemitas?...

Seu mais humilde

Dr. Fr. Nietzsche

(BVN/CN 1887, 823)³³⁰

Obviamente, a carta acima não é a única ocasião em que Nietzsche deprecia com virulência ideias racistas e antissemitas. É possível afirmar que “seria uma tarefa interminável, caso quiséssemos passar a citar os trechos inumeráveis nos quais Nietzsche ataca a teoria da raça, o mito da raça ariana e, em particular, polemiza com o antissemitismo” (MONTINARI, 1999, p. 57)³³¹. Não obstante, é preciso reconhecer que o próprio Nietzsche, ao mesmo tempo em que negou repetidamente o racismo e o antissemitismo do modo ostensivo e objetivo que demonstramos acima, também facilitou abordagens controversas de sua obra quando optou por seu estilo

³³⁰ eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1887,823>>. Segue adiante o texto original em alemão:

Sehr geehrter Herr,

hiermit sende ich Ihnen die drei übersandten Nummern Ihres Correspondenz-Blattes zurück, für das Vertrauen dankend, mit dem Sie mir erlaubten, in den Principien-Wirrwarr auf dem Grunde dieser wunderlichen Bewegung einen Blick zu thun. Doch bitte ich darum, mich fürderhin nicht mehr mit diesen Zusendungen zu bedenken: ich fürchte zuletzt für meine Geduld. Glauben Sie mir: dieses abscheuliche Mitredenwollen noiser Dilettanten über den Werth von Menschen und Rassen, diese Unterwerfung unter „Autoritäten“, welche von jedem besonneneren Geiste mit kalter Verachtung abgelehnt werden (z. B. E. Dühring, R. Wagner, Ebrard, Wahrmund, P. de Lagarde — wer von ihnen ist in Fragen der Moral und Historie der unberechtigteste, ungerechteste?), diese beständigen absurden Fälschungen und Zurechtmachungen der vagen Begriffe „germanisch“, „semitisch“, „arisch“, „christlich“, „deutsch“ — das Alles könnte mich auf die Dauer ernsthaft erzürnen und aus dem ironischen Wohlwollen herausbringen, mit dem ich bisher den tugendhaften Velleitäten und Pharisäismen der jetzigen Deutschen zugesehen habe.

— Und zuletzt, was glauben Sie, das ich empfinde, wenn der Name Zarathustra von Antisemiten in den Mund genommen wird?...

Ihr ergebenster

Dr. Fr. Nietzsche

³³¹ Ibidem.

assistemático, seu linguajar conceitualmente impreciso e suas metáforas facilitadoras de tais interpretações. Favorecidos, digamos assim, por tais “fragilidades”, surgem estudiosos (cada vez menos, é verdade) cujas interpretações contramajoritárias concluem, por exemplo, que “Nietzsche desenvolveu um projeto eugenista, justificando-o por considerações maquiavelianas” (SALANSKIS, 2013, p. 167)³³². Este é o caso, por exemplo, de E. Salanskis (2013), que, fortemente baseado na tese de doutorado de Claire Richter, de 1911, e comparando as ideias de Nietzsche com as de Francis Galton³³³, vê no filósofo alemão um projeto eugenista maquiaveliano, elaborado “como um conjunto de meios imorais para chegar a um fim superior” (SALANSKIS, 2013, p. 197)³³⁴, que seria o além-do-homem.

Conforme dissemos no item 4.1, entre a morte de Nietzsche e o fim da Primeira Guerra Mundial seu pensamento político era inconveniente às ideias liberais e democráticas que grassavam à época, razão pela qual foi tomado por irrelevante e, por isso, pouco pesquisado e conhecido. Contudo, ressalvada a inconveniência de suas ideias políticas, devemos considerar “a ‘moda Nietzsche’ que tomou conta dos salões parisienses entre o fim do século XIX e 1910” (FREZZATI JR., 2011, p. 817)³³⁵. Para os que seguiam essa moda, “estar associado às demolidoras ideias nietzschianas significava ser contra os valores morais vigentes e ansiar por mudanças na sociedade” (FREZZATI JR., 2011, p. 817), de modo que Nietzsche, tão desprezado em vida, terminou por se tornar, logo após sua morte, em uma espécie de banco de credibilidade para todo tipo de ideia emergente. Foi nesse contexto que Claire Richter, uma das principais fontes teóricas de Salanskis, desenvolveu sua tese de doutorado, e, ante a ausência de pesquisas que melhor esclarecessem a visão política nietzscheana, foi fácil para a doutoranda lhe dar um viés confirmador de suas próprias convicções eugenistas, que inclusive encontravam-se em ascensão na Europa do início do século XX. Por isso, há quem diga que “o objetivo de Richter é transformar Nietzsche em um dos

³³² SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 32, p. 167-201, 2013. Semestral. Tradução de: Eder Corbanezi. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/i/2013.n32/>. Acesso em: 10 out. 2022.

³³³ Francis Galton é o antropólogo inglês, primo de Darwin, que forjou o conceito de “eugenia”, conforme informação do próprio Salanskis (2013, p. 170) em seu artigo.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ FREZZATTI Jr., Wilson. A construção da oposição entre Lamarck e Darwin e a vinculação de Nietzsche ao eugenismo. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 791-820, 01 jan. 2011. Trimestral. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ss/issue/view/808>. Acesso em: 11 out. 2022.

principais e primeiros defensores do eugenismo. O seu esforço em demonstrar que o pensamento de Nietzsche é lamarckista está a serviço da divulgação de ideias eugenistas” (FREZZATI JR., 2011, p. 791)³³⁶. Em outras palavras, Richter precisava demonstrar que Nietzsche era lamarckista para, com isso, afirmar que ele possuía um projeto eugenista, o que dava autoridade filosófica ao eugenismo em ascensão à época, sendo que ela mesma “deixa transparecer em seu livro um entusiasmo pelas ideias eugenistas” (FREZZATI JR., 2014, p. 201-202)³³⁷.

Frezzati Jr. (2014, p. 198) nos explica que, na sanha de criar o Nietzsche lamarckista que lhe convinha, os esforços de Richter “são, por vezes, até mesmo claramente grosseiros e forçados” (FREZZATI JR., 2014, p. 198)³³⁸. A autora se vê diante da evidência de que o filósofo alemão jamais havia sequer lido Lamarck, mas “ao admitir que Nietzsche não leu os próprios textos de Darwin e Lamarck, ela propõe tentar traçar na obra nietzschiana um ‘lamarckismo semi-inconsciente’, isto é, Nietzsche seria lamarckista sem saber” (FREZZATI JR., 2014, p. 186)³³⁹, e com isso estaria superado o fato de que Nietzsche não estudou Lamarck e, mesmo assim, ela o apresentava como lamarckista. No mais, Frezzati Jr. (2014, p. 171) nos informa que Richter teria classificado Nietzsche como lamarckista baseando-se quase exclusivamente em apenas duas das quatro características do lamarckismo³⁴⁰, a saber: a) que o desenvolvimento dos órgãos e sua força de ação são proporcionais ao seu emprego; b) que toda aquisição ao longo da vida de um indivíduo é conservada pela transmissão aos novos indivíduos. Assim, baseando-se apenas nessas duas características, conclui que Nietzsche dava grande importância à hereditariedade e discute em sua tese de doutorado a transmissão hereditária das características morais, artísticas e aquelas ligadas ao gênio, concluindo que “Estamos autorizados a considerar Nietzsche como partidário da teoria

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ FREZZATI JR., Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas & Veredas).

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ Ibidem.

³⁴⁰ Além das duas características que Richter levou em conta para classificar Nietzsche como lamarckista, Frezzati Jr. (2014, p. 171) informa que existem outras duas desconsideradas por ela, o que, a nosso ver, ocorreu porque não seria possível encontrar relação, ainda que forçada, entre essas características e a filosofia nietzschiana: a) a vida tem uma tendência a aumentar continuamente o volume do corpo vivo até o limite particular do próprio corpo; b) o surgimento de um novo órgão é resultado de uma nova necessidade que aparece e que provoca um novo movimento nos fluidos corporais.

da hereditariedade dos caracteres adquiridos e a declará-lo por isso discípulo³⁴¹ de Lamarck” (RICHTER *apud* FREZATTI Jr., 2014, p. 190)³⁴².

Então, para não cair na tentação ou conveniência de um Nietzsche eugenista, primeiramente é preciso saber o que ele quer transmitir hereditariamente (mas não geneticamente) de geração em geração; depois, é preciso ter especial atenção ao significado do que Nietzsche chama de raça.

Com relação à transmissão hereditária de características, é verdade que relevantes biógrafos e intérpretes de Nietzsche, a exemplo de Jans (2016, p. 27)³⁴³ e Kauffman (1974, p. XIII)³⁴⁴, nos relatam influências de Darwin, não de Lamarck, em seus textos. Inclusive, Jans (2016, p. 27) nos dá a entender que a referida influência foi melhor elaborada nos textos da maturidade³⁴⁵, o que foi justificado com transcrições de aforismos de *Aurora* (aforismo 540), *Além do bem e do mal* (aforismo 213 e 264) e *Crepúsculo dos ídolos* (aforismos 33 e 47). Tomemos um desses aforismos que, segundo nos parece, representa a mensagem passada pelos demais:

A beleza não é acaso. – Também a beleza de uma raça ou de uma família, sua graça e benevolência nos gestos, é algo pelo qual se trabalhou: é, tal como o gênio, a conclusão do trabalho acumulado de gerações. Deve-se ter realizado grandes sacrifícios ao bom gosto, deve-se, por causa dele, ter feito e deixado de fazer muita coisa – o século XVII, na França, é admirável nos dois casos -, deve-se tê-lo tomado como princípio para selecionar companhia, lugar vestimenta, satisfação sexual, deve-se ter preferido a beleza à vantagem, ao hábito, à opinião, à inércia. Diretriz suprema: nem diante de si mesmo deve “*deixar-se ir*”. As coisas boas são sobremaneira custosas: e sempre vale a lei de que quem as *possui* é diferente

³⁴¹ Nietzsche seria discípulo de Lamarck sem jamais ter lido Lamarck, segundo a própria Richter.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ JANS, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude, anos em basileia. Petrópolis: Vozes, 2016. 662 p. Tradução de: Markus A. Hediger.

³⁴⁴ KAUFMANN, Walter A.. **Nietzsche**: philosopher, psychologist, antichrist. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. p. XIII (Prefácio à 1ª edição). Texto original: “Nietzsche is here assigned a place in the grand tradition of Western thought and envisaged against the background of Socrates and Plato, Luther and Rousseau, Kant and Hegel—not, as has often been done, as Schopenhauer's wayward disciple or a lone epigone of the pre-Socratics. The cliché of his romanticism is rejected, and his debt to Goethe and Heine emphasized. And it is suggested that he was not a Darwinist, but only aroused from his dogmatic slumber by Darwin, much as Kant was a century earlier by Hume; and Nietzsche, too, sought to counter the positivistic challenge from across the Channel (which seemed nihilistic to him) by developing a new picture of human dignity.”

³⁴⁵ Quanto aos textos da juventude, Jans faz referências a influências de Darwin em *Fatum e história e Liberdade da vontade e fatum*.

de quem as *conquista*. Tudo que é bom é herdado: o que não é herança é imperfeito, é começo ... (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 47)³⁴⁶

Nietzsche alimentava a concepção, já exposta neste trabalho (itens 3.3 e 3.4), de que o gênio era o resultado do acúmulo de “energias” de gerações, razão pela qual é bastante razoável supor a influência de uma lógica darwinista no que diz respeito à transmissão hereditária dessas energias entre gerações. Isso, contudo, não faz de Nietzsche darwinista, lamarckista e muito menos eugenista, pois não se trata de cultivar e transmitir características genéticas, físicas ou anatômicas de uma raça ou etnia específica, mas sim características culturais (daí a preocupação constante com a cultura) que poderiam ser politicamente estruturadas em qualquer raça ou etnia, e que deveriam ser aprimoradas, acumuladas e transmitidas por muitas gerações, até que se chegasse ao gênio. Assim, uma pretensa influência de Darwin em Nietzsche vai até o limite da ideia de transmissão dos caracteres adquiridos (que neste caso eram caracteres culturais), e embora fosse uma transmissão hereditária (herança entre gerações), não era genética, portanto, não podia sustentar uma teoria política eugenista ou darwinista, e, quanto a isso, melhor é dar a palavra ao próprio Nietzsche:

A palavra “super-homem”, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens “modernos”, a homens “bons”, a cristãos e outros niilistas — palavra que na boca de um Zarathustra, o aniquilador da moral, dá o que pensar — foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zarathustra: quer dizer, como tipo “idealista” de uma mais alta espécie de homem, meio “santo”, meio “gênio”... Uma outra raça de gado erudito acusou-me por isso de darwinismo. (EH/EH, *Por que escrevo livros tão bons* 1)³⁴⁷

Aqueles que encontram nesse aspecto da filosofia de Nietzsche uma tendência eugenista confundem, em nossa opinião, transmissão hereditária com transmissão genética. Toda transmissão genética certamente é hereditária, mas nem toda transmissão hereditária é genética, e para estas a eugenia não tem qualquer serventia.

³⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. IX, § 47. p. 80-81. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Streifzuege-47>>.

³⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 51-52. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-B%C3%BCcher-1>>.

Quando o aforismo GD/CI, *Moral como antinatureza* 47 (acima transcrito) afirma que “a beleza não é acaso”, está implícita a mensagem de que evidentemente não se trata aqui de mistura ou seleção de genes, que são regidas pelas leis estatísticas das probabilidades (acaso). Trata-se de um trabalho político, preordenadamente orientado para fomentar, cultivar e transmitir manifestações culturais e sociais, pois Nietzsche não fala em selecionar características físico-anatômicas, como, por exemplo, pretendiam os eugenistas nazistas, mas sim em esforços de gerações para alcançar coisas como “bom gosto”, “graça”, “benevolência” e outros comportamentos socioculturais a serem acumulados e transmitidos por herança às novas gerações. Logo, se não estivermos dispostos a uma leitura superficial, nada nos autoriza a pensar em um Nietzsche eugenista. O filósofo trata de uma psicogênese social, do conteúdo da alma. Tenta explicar como a moral, os comportamentos, perspectivas e simbolismos constituem a herança cultural recebida pelo indivíduo:

Não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância: se eram, por exemplo, assíduos poupadores e criaturas de escrivãinha e caixa-forte, modestos e burgueses nos desejos, modestos também nas virtudes; ou se viveram habituados a dar ordens da manhã à noite, afeiçoados a divertimentos rudes e a responsabilidades e deveres mais rudes ainda; ou se, enfim, alguma vez sacrificaram velhos privilégios de nascimento e de posse, para dedicar-se integralmente à sua fé — a seu “Deus” —, como seres de consciência delicada e inexorável, que se ruborizam perante qualquer compromisso. Não é possível que um homem não tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências afirmem o contrário. Este é o problema da raça. (JGB/ABM 264)³⁴⁸

Jung, um voraz leitor de Nietzsche³⁴⁹, ao explicar como o mito do herói e a moral a ele associada são transmitidos de geração em geração, expressou em termos psicológicos como uma leitura de mundo pode ser resumida em simbolismos, ou mitos, e transmitidos hereditariamente (embora não geneticamente), chegando assim à ideia de uma psicogênese hereditária que encontramos também em Nietzsche:

³⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo quinto. § 264. p. 163-164. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-264>>.

³⁴⁹ É possível dizer que Carl G. Jung era um voraz leitor de Nietzsche porque em sua obra capital (*O homem e seus símbolos*) ele cita Nietzsche 11 vezes. Ademais, Prideaux (2019, p. 364) o apresenta como um dos muitos “nietzschianos convictos” que frequentavam os Arquivos Nietzsche antes de os nazistas ganharem influência na administração do acervo. Há registros de sua frequência nos Arquivos Nietzsche.

A ideia geral de um Cristo Redentor pertence ao tema universal e pré-cristão do herói e salvador que, apesar de ter sido devorado por um monstro, reaparece de modo milagroso, vencendo seja qual for o animal que o engoliu. Onde e quando essa imagem surgiu, ninguém sabe. E tampouco sabemos de que maneira conduzir a investigação desse assunto. A única certeza aparente é que essa imagem parece ter sido conhecida tradicionalmente em cada geração, que por sua vez a recebeu de gerações precedentes. Assim, podemos supor, sem risco de erro, que a sua “origem” vem de um período em que o homem ainda não sabia que possuía o mito do herói; numa época em que nem mesmo refletia, de maneira consciente, sobre aquilo que dizia. A figura do herói é um arquétipo, que existe desde tempos imemoriais. (JUNG, 2008, p. 90)³⁵⁰

Esses eram os tipos de “caracteres adquiridos” cuja transmissão geracional era pretendida por Nietzsche. Eles nada têm a ver com os “caracteres adquiridos” de Lamarck ou Darwin, razão pela qual o Nietzsche lamarckista de Richter nos parece realmente eivado de uma má interpretação, tal como afirma Frezzatti Jr. (2014).

Agora, precisamos compreender o significado que Nietzsche deu à palavra “raça”, ou “sangue”, em sua filosofia, pois isso também pode levar a uma interpretação racista de Nietzsche, favorecendo o enquadramento eugenista proposto por Richter e Salanskis.

Como já foi bem elucidado em outras pesquisas, “antes que os nazistas se apropriassem do nome dele, praticamente não havia dúvidas de que Nietzsche se opunha ao ‘racismo’ e que o ‘*Übermenschen*’ poderia surgir em qualquer lugar, em qualquer povo” (HOLLINGDALE, p. 215)³⁵¹. Aliás, quanto à possibilidade de que diferentes “raças” possam ser nobres, e não apenas uma raça específica, Nietzsche não deixa dúvidas:

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica *besta loura* que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. (GM/GM I, 11)³⁵²

³⁵⁰ JUNG, Carl G.. **O homem e seus símbolos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. Tradução de: Maria Lúcia Pinho.

³⁵¹ HOLLINGDALE, R. J.. **Nietzsche: uma biografia**. São Paulo: Edipro, 2015. Tradução de: Maria Luisa de Abreu Lima Paz.

³⁵² NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Primeira dissertação. § 11. p. 32. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-11>>.

Até mesmo nas passagens em que Nietzsche se refere à “besta loura” fundadora do Estado, não podemos tomar essa expressão como alusão racial aos germânicos louros, ou como apologia ao pangermanismo ao qual Nietzsche foi, indevidamente, associado por aqueles que quiseram se apropriar de sua filosofia como fundamentação para ideias eugenistas. Wotling (2013, p. 346-347)³⁵³ nos esclarece que se trata apenas da metáfora utilizada para descrever as características comportamentais dos aristocratas de povos conquistadores, que podem ser, segundo os exemplos presentes na obra nietzscheana, romanos, árabes, germânicos, japoneses, heróis homéricos ou vikings escandinavos, e cujas personalidades são comparadas com o animal de rapina leão, cuja pelagem é “loura” (amarelada).

As palavras de Nietzsche deixam transparecer que o sentido de “raça” não é biológico ou genético, razão pela qual uma política eugenista não seria útil para criar raças nobres. A raça nobre o é por conta de sua postura diante da vida, ou, em outras palavras, por conta de sua cultura. Logo,

“A primeira coisa a observar é que Nietzsche explica a “classe” em termos de “raça”. A classe dominante, acredita ele, são os descendentes da raça³⁵⁴ conquistadora, e a classe dominada, os da raça conquistada; com o tempo, as diferenças raciais desaparecem – em parte devido à miscigenação, mas sobretudo porque a “raça” é basicamente um conjunto de características compartilhadas por pessoas que viveram em conjunto no mesmo local por um longo tempo – mas a relação de poder se manteve. Então a aristocracia se tornou racialmente indistinta das pessoas comuns – na verdade, era uma única raça – e o conceito “classe” surgiu para explicar a relação de poder entre dominantes e dominados”. (HOLLINGDALE, 2015, p. 219)³⁵⁵

Em face do exposto, quando Nietzsche diz “raça”, ou “sangue”, está se referindo à classe dos senhores e à postura de afirmação da vida que a faz nobre, ou à classe dos escravos e à postura de negação da vida que a faz escrava. Não há referência a uma constituição genética ou biológica,

³⁵³ WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. São Paulo: Barcarolla, 2013. (Coleção Sendas & Veredas). Tradução de: Maria Aparecida Correa-Paty.

³⁵⁴ Mas o que faz a raça ser dominada ou dominadora não são suas características genéticas, e sim suas características culturais, seu comportamento e postura diante da vida, como fica claro em GM/GM I, 11, acima transcrito.

³⁵⁵ HOLLINGDALE, R. J.. **Nietzsche: uma biografia**. São Paulo: Edipro, 2015. Tradução de: Maria Luisa de Abreu Lima Paz.

mas a uma constituição cultural. São comportamentos, pensamentos e perspectivas que a classe adquire, acumula e transmite como herança, hereditariamente. Vejamos:

Todo mundo elevado requer que se tenha nascido para ele; ou melhor, que se tenha sido cultivado para ele: direito à filosofia — no sentido mais amplo — obtém-se apenas em virtude da ascendência, os ancestrais, o “sangue” decide também aqui. Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada, e não apenas o passo e curso ousado, leve e delicado de seus pensamentos, mas sobretudo a disposição para grandes responsabilidades, a elevação de olhares que dominam e olham para baixo, o sentir-se apartado da multidão e seus deveres e virtudes, a afável proteção e defesa do que é incompreendido e caluniado, seja Deus, seja Diabo, o prazer e o exercício da grande justiça, a arte do comando, a amplidão da vontade, a lentidão do olhar que raramente admira, raramente olha para cima, raramente ama... (JGB/ABM 211)³⁵⁶

No texto acima Nietzsche fala apenas em características morais e culturais, impossíveis de serem transmitidas geneticamente. Não há referências a características físicas, biológicas ou anatômicas que possam ser atribuídas à constituição genética de raças específicas. Logo, a palavra “sangue”, que inclusive foi posta entre aspas por Nietzsche devido ao peculiar sentido pretendido, só pode ser entendida conforme a orientação de Hollingdale (2015, p. 219)³⁵⁷, no sentido de que “Nietzsche explica a ‘classe’ em termos de ‘raça’”.

Assim, percebe-se que, ao adotar o estudo de Richter como a pedra fundamental de sua pesquisa, Salanskis importa dela todas as fragilidades hermenêuticas acima apontadas, que decorrem, a nosso ver, de não ter sido observado algo destacado no início deste trabalho: a cultura deve ser o critério hermenêutico de interpretação da obra nietzscheana, bem como a chave de resolução de suas contradições reais ou aparentes (item 3 e subitens). Não obstante, os problemas advindos da escolha do trabalho de Richter como fonte de pesquisa poderiam ser contornados com as ideias apresentadas por Salanskis, mas nos parece que também aqui faltam argumentos que possam superar a posição majoritária dos pesquisadores de Nietzsche. Segundo Salanskis, seus principais argumentos em prol do eugenismo nietzscheano são:

³⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo sexto. § 211. p. 108. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-211>>.

³⁵⁷ HOLLINGDALE, R. J.. **Nietzsche**: uma biografia. São Paulo: Edipro, 2015. Tradução de: Maria Luisa de Abreu Lima Paz.

a presença de textos explicitamente eugenistas no *corpus*, o interesse de Nietzsche por Galton e por outras fontes eugenistas pós-darwinianas, as considerações do filósofo sobre o casamento, a influência de Platão sobre seu pensamento político, enfim, a maneira pela qual a “grande política” é definida a partir de Para além de bem e mal. (SALANSKIS, 2013, p. 177)³⁵⁸

Vamos, então, a tais argumentos. O primeiro é a presença de “textos explicitamente eugenistas” na obra nietzscheana, que, segundo Salankis (2013, p. 177)³⁵⁹, os intérpretes do Nietzsche não eugenista não explicam. Um dos “mais radicais” seria o fragmento póstumo “O outro mandamento da filantropia”, de 1888, que analisaremos por ser um exemplo do que respeitosa e consideramos equivocado na hermenêutica de Salanskis, e que também está presente na interpretação dos demais textos citados por ele:

(...) A sociedade, como grande mandatária da vida, tem de responder por toda vida malograda diante da vida mesma, – ela tem também que expiá-la: ela deve, por conseguinte, impedi-la. A sociedade deve prevenir a procriação em numerosos casos: para isso, ela tem o direito de, sem consideração de proveniência, posição e espírito, ter à disposição as mais duras medidas de coação, privações de liberdade e, em certas circunstâncias, castrações. – A proibição bíblica “não matarás!” é uma ingenuidade em comparação com a seriedade da proibição de viver dirigida aos *décadents*: “não procriareis!”... A própria vida não reconhece nenhuma solidariedade, nenhum “direito igual” entre partes sadias e partes degeneradas de um organismo: devem-se amputar essas últimas – ou o todo perece. – Compaixão para com os *décadents*, direitos iguais também para os malogrados – isso seria a mais profunda imoralidade, isso seria a própria *contranatureza* como moral! (NF/FP 1888, 23[1])³⁶⁰

Para Salankis (2013, p. 178)³⁶¹, é exigido no texto acima “que se exerça controle da procriação de modo manifestamente coercitivo”, e ele também vê na palavra “castrações” a legitimação da exclusão reprodutiva dos decadentes e degenerados. Tomaríamos por acertadas essas observações se Salanskis não as apresentasse em termos biológicos. De fato, quando Nietzsche propõe em sua obra uma mnemotécnica da crueldade como instrumento político de

³⁵⁸ SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 32, p. 167-201, 2013. Semestral. Tradução de: Eder Corbanezi. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/i/2013.n32/>. Acesso em: 10 out. 2022.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,23\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,23[1])>.

³⁶¹ *Ibidem*.

indução da cultura e hierarquização pulsional, o que ele pretende é que determinados arranjos pulsionais, anarquicamente engendrados, sejam extirpados da cultura para que não venham a ser herdados pelas novas gerações. Ele efetivamente deseja castrar, impedir a reprodução desses arranjos, pois assim a sociedade expiará a vida malograda, mas não enquanto vida biológica malograda. É que em Nietzsche, “vida é vontade de poder” (JGB/ABM 13)³⁶², logo, a vida malograda a ser castrada e expiada é a vontade de poder malograda, não o ser vivente que abriga essa vontade. O ser vivente deve ser culturalmente curado. Por isso, no prólogo a segunda edição de *A gaia ciência* Nietzsche diz esperar o médico apto a promover essa cura:

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder crescimento, vida ... (FW/GC 92)³⁶³

É a cura desses decadentes, a transformação deles em seres mais fortes, que levará ao fortalecimento da cultura como um todo, pois os que lhe são superiores, diante do crescimento em força dos mais fracos, terão que buscar patamares ainda mais elevados para manter o *pathos* da distância, e a humanidade, como um todo, elevará sua potência. Diante da filosofia nietzscheana, não há sentido em eliminar fisicamente os mais fracos, pois isso eliminaria, em primeiro lugar, os escravos que permitem a existência da sociedade, e, por conseguinte, da cultura; e em segundo lugar, eliminaria a tensão entre as classes dos senhores e dos escravos, e, em Nietzsche, “renunciamos à vida *grande*, ao renunciar à guerra” (GD/CI, *Moral como antinatureza* 3)³⁶⁴.

O segundo argumento pró-eugenismo apresentado por Salanskis é “o interesse de Nietzsche por Galton e por outras fontes eugenistas pós-darwinianas” (SALANSKIS, 2013, p.

³⁶² NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo quinto. § 13. p. 19. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-13>>.

³⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. Tradução de: Paulo César de Souza. Prólogo p. 12. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-Vorrede-2>>

³⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. Cap. V, § 3. p. 29. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Moral-3>>.

177)³⁶⁵. Embora jamais tenha citado Galton em sua obra, não há dúvidas de que Nietzsche o leu, pois ele mesmo o confessa em duas cartas de 1888³⁶⁶. Contudo, é preciso observar que as menções a Galton ocorrem apenas em cartas de 1888 e as ideias acerca da transmissão hereditária de caracteres culturais, conforme destacado por Jans (2016, p. 27)³⁶⁷, já estão em sua obra desde o primeiro texto filosófico conhecido, *Fatum* e história, que é de 1862, sendo que Jans atribui essas ideias a influências darwinianas, que inclusive foram aprimoradas ao longo do amadurecimento de Nietzsche, conforme destacamos no início deste tópico. Assim, basta repetir quanto à eventual influência de Galton o mesmo já dito quanto à influência de Darwin: uma coisa é aceitar que a ideia de transmissão geracional de caracteres adquiridos, presente em Darwin e Galton, foi adaptada por Nietzsche para justificar a transmissão geracional de caracteres culturais, outra coisa muito diferente é impor a Nietzsche, por conta disso, a pecha de eugenista, posto que essa transmissão de caracteres culturais, apesar de ser hereditária (transmitida por herança de uma geração a outra) não é genética, razão pela qual um projeto político eugenista de nada adiantaria aos fins culturais nietzscheanos, conforme detalhamos ao tratar da influência de Darwin.

O terceiro argumento de Salanskis é dirigido às “considerações do filósofo sobre o casamento [e] à influência de Platão sobre seu pensamento político” (SALANSKIS, 2013, p. 177)³⁶⁸.

É bastante conhecido que Nietzsche era favorável a cruzamentos raciais como modo de enriquecer a cultura, pois, como já foi dito com insistência neste trabalho, ele acreditava que os traços culturais podem ser transmitidos por herança entre gerações, logo, cruzamentos entre culturas fortes de diferentes raças (e força em Nietzsche é afirmação da vida) só poderia redundar

³⁶⁵ SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 32, p. 167-201, 2013. Semestral. Tradução de: Eder Corbanezi. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/i/2013.n32/>. Acesso em: 10 out. 2022.

³⁶⁶ BVN/CN 1888, 1056 (eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1888,1056>>) e BVN/CN 1888, 1176 (eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1888,1176>>).

³⁶⁷ JANS, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude, anos em basileia. Petrópolis: Vozes, 2016. Tradução de: Markus A. Hediger.

³⁶⁸ SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 32, p. 167-201, 2013. Semestral. Tradução de: Eder Corbanezi. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/i/2013.n32/>. Acesso em: 10 out. 2022.

em culturas ainda mais fortes. Dizia ele: “Onde as raças se misturam, a fonte de uma grande cultura” (NF/FP 1885, 1[153])³⁶⁹.

Também é famoso o aforismo 251 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche discute “os acessos de imbecilização: entre os alemães de hoje, num momento a imbecilidade antifrancesa, noutra a antijudaica, logo a antipolonesa, logo a cristã-romântica, ora a wagneriana, ora a teutônica, ou a prussiana” (JGB/ABM 251)³⁷⁰. Para fazer cessar essa “imbecilização” antijudaica, Nietzsche sugere um cruzamento de raças com o claro propósito de fortalecimento cultural:

Entretanto o que eles desejam e anseiam, com insistência quase importuna, é serem absorvidos e assimilados na Europa, pela Europa, querem finalmente se tornar estabelecidos, admitidos, respeitados em algum lugar, pondo um fim à sua vida nômade, ao “judeu errante” —; esse ímpeto e pendor (que talvez já indique um abrandamento dos instintos judaicos) deveria ser considerado e bem acolhido (...). É fato evidente que poderiam estabelecer ligações com eles, sem a menor hesitação, os tipos mais fortes e solidamente talhados do novo germanismo, o oficialato nobre da Marca, por exemplo: sob muitos aspectos, seria interessante ver se não é possível juntar e enxertar, na arte hereditária de obedecer e comandar — em ambos a mencionada região é hoje clássica —, o gênio do dinheiro e da paciência (e sobretudo um pouco de espírito e espiritualidade, de que muito carece o referido lugar). (JGB/ABM 251)³⁷¹

A apologia de Nietzsche ao casamento de oficiais alemães com mulheres judias, pretendida para que as gerações seguintes herdem traços culturais favoráveis de ambas as raças, bem como a declaração de que onde as raças se misturam nascem a grande cultura, normalmente são utilizadas como argumentos contra traços eugenistas em Nietzsche, pois como dito no início deste tópico, o eugenismo, por definição, é uma política de purificação racial, não de miscigenação racial. Não obstante, Salanski (2013, p. 190)³⁷² sugere que devemos desconsiderar esses argumentos, pois essa atitude de Nietzsche “constitui uma prova de antieugenismo apenas se se define a eugenia como uma política de purificação racial. Porém, há aí uma petição de princípio,

³⁶⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1\[153\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1[153])>.

³⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Capítulo oitavo. § 251. p. 142. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>>.

³⁷¹ Ibidem. Capítulo oitavo. § 251. p. 144. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-251>>.

³⁷² SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 32, p. 167-201, 2013. Semestral. Tradução de: Eder Corbanezi. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/i/2013.n32/>. Acesso em: 10 out. 2022.

uma vez que Galton fala somente de “ciência da melhoria das linhagens”, sem identificar a priori a melhoria com uma purificação” (SALANSKIS, 2013, p. 190-191)³⁷³. Ora, ocorre que, de fato, eugenia só pode ser definida como purificação racial, tal como o conceito que transcrevemos no início deste tópico, e mesmo considerando a afirmação de que Galton “a priori” não identifica a melhoria das linhagens com “purificação”, é claro que “a posteriori” essa identificação é a única conclusão possível, pois se as linhagens se misturassem, dando início a novas linhagens, a linhagem inicial não seria piorada e nem melhorada, permaneceria a mesma, e poderia apenas, a depender da intensidade da miscigenação, desaparecer com o tempo, cedendo espaço para as linhagens diferentes que originou. O próprio Galton, na obra citada por Salanskis, nos informa que misturar linhagens não significa melhorá-las, mas sim exterminá-las e substituí-las por outras, de modo que, tal como indica o conceito tradicional de eugenia, só podemos concluir que ao falar em melhoria de linhagens ele está se referindo a mantê-las puras em sua originalidade:

Na América do Sul, e daí para cima até o México inclusive, a população foi infiltrada em algumas partes e transformada em outras, pelo sangue espanhol e pelo dos negros que eles introduziram, de modo que nem a metade de sua população pode ser considerada como de origem indiana pura. As ilhas das Índias Ocidentais tiveram sua população absolutamente varrida desde a época da conquista espanhola, exceto em alguns casos raros, e os negros africanos foram substituídos por eles. (GALTON, 2012, p. 205)³⁷⁴

Um pouco antes do trecho acima destacado, Galton afirma que chama de “eugenia” a seleção de cepas de uma mesma raça forte, para que ela se torne ainda mais forte. É isso que ele entende por melhorar a raça, não a mistura de raças pretendidas por Nietzsche:

A forma mais compassiva do que arrisquei a chamar de "eugenia" consistiria em observar as indicações de linhagens ou raças superiores e em favorecê-las de modo que sua progênie superasse em número e gradualmente substituísse a do antigo. Tais cepas não são de ocorrência infrequente. É fácil especificar famílias que são caracterizadas por fortes semelhanças, e cujos traços e atributos são geralmente preponderantes sobre os de suas esposas ou maridos em seus

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ GALTON, Francis. **Inquiries into Human Faculty and Its Development**. Ebook Kindle: Edição Kindle (Public Domain), 2012. p. 205. Texto original: “*In South America, and thence upwards to Mexico inclusive, the population has been infiltrated in some parts and transformed in others, by Spanish blood and by that of the Negroes whom they introduced, so that not one half of its population can be reckoned as of pure Indian descent. The West Indian Islands have had their population absolutely swept away since the time of the Spanish Conquest, except in a few rare instances, and African Negroes have been substituted for them.*”

descendentes conjuntos, e que são ao mesmo tempo tão prolíficos quanto a média de sua classe. Essas linhagens podem ser convenientemente estudadas nas famílias dos exilados, que, por razões óbvias, são fáceis de rastrear em seus vários ramos. (GALTON, 2012, p. 200)³⁷⁵

É verdade que podemos encontrar em Galton a óbvia conclusão de que “se as raças mais adaptadas para ocupar a terra forem encorajadas a se casarem precocemente, elas superarão as outras em poucas gerações” (GALTON, 2012, p. 210)³⁷⁶, mas aqui não se fala do eugenismo em si, mas sim de uma consequência do eugenismo: a possibilidade de criar raças novas a partir da miscigenação das antigas raças melhoradas pelo eugenismo, o que é um passo além do eugenismo. Ademais, trata-se de uma eventual transformação ou melhoria genética, não do fortalecimento cultural pelo qual Nietzsche se interessa e para o qual o eugenismo nada tem a contribuir. Logo, nos parece muito frágil o artifício de flexibilizar o conceito de eugenia para que Nietzsche caiba nele, apesar de sua manifesta apologia ao cruzamento racial e cultural (entre culturas fortes, não entre raças supostamente superiores em constituição genética).

Quanto à Platão, Salanskis afirma sobre *A República* que “Dos cursos da Basiléia a *O anticristo*, aquela aparece a Nietzsche como o modelo de uma biopolítica aristocrática” (SALANSKIS, 2013, p. 189)³⁷⁷. Refoge aos objetivos deste trabalho analisar se de fato há eugenismo na obra de Platão, mas certamente podemos ver na sociedade aristocrática e hierarquizada desejada por Nietzsche a influência do modelo platônico, e isso já foi dito no item 3.4 com maiores detalhes. Não nos parece, no entanto, que se possa colher dessa influência um argumento a favor de uma biopolítica eugênica em Nietzsche, pois como já dissemos insistentemente, para o filósofo alemão é fundamental a coexistência de senhores e escravos, bem como a permanente elevação em potência de ambas as classes.

³⁷⁵ Ibidem. Texto original: “*The most merciful form of what I ventured to call "eugenics" would consist in watching for the indications of superior strains or races, and in so favouring them that their progeny shall outnumber and gradually replace that of the old one. Such strains are of no infrequent occurrence. It is easy to specify families who are characterised by strong resemblances, and whose features and character are usually prepotent over those of their wives or husbands in their joint offspring, and who are at the same time as prolific as the average of their class. These strains can be conveniently studied in the families of exiles, which, for obvious reasons, are easy to trace in their various branches.*”

³⁷⁶ Ibidem. Texto original: “*Hence if the races best fitted to occupy the land are encouraged to marry early, they will breed down the others in a very few generations.*”

³⁷⁷ SALANSKIS, Emmanuel. **Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 32, p. 167-201, 2013. Semestral. Tradução de: Eder Corbanezi. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/i/2013.n32/>. Acesso em: 10 out. 2022.

A partir de *A República*, Salanskis (2013, p. 189)³⁷⁸ traça um paralelo entre o comportamento de Asclépio, deus grego da medicina que se negava a tratar doentes fisicamente degenerados³⁷⁹, e a seguinte passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, na qual ele entende haver apologia à eutanásia e eugenia coercitiva:

Criar uma nova responsabilidade, a do médico, para todos os casos em que o supremo interesse da vida, da vida ascendente, exige a mais implacável supressão e rejeição da vida que degenera – por exemplo, para os casos do direito à procriação, do direito de nascer, do direito de viver... Morrer orgulhosamente, quando não é mais possível viver orgulhosamente. A morte escolhida livremente, a morte empreendida no tempo certo, com lucidez e alegria, em meio a filhos e testemunhas: de modo que ainda *está ali* aquele que se despede, assim como uma real avaliação do que foi alcançado e pretendido, uma *suma* da vida – tudo em contraste com a miserável e terrível comédia que o cristianismo fez da hora da morte. (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 36)

Obviamente a passagem acima é apenas uma apologia à eutanásia, e isso nada tem a ver com apologia ao eugenismo. A eutanásia, de acordo com a etimologia da palavra e seu sentido social, é apenas o direito à boa morte, ou a uma morte digna. É o direito a não dar mais dias à vida sempre que não for possível dar vida aos dias. Seria de se estranhar que uma filosofia como a de Nietzsche, que propõe a aceitação da vida em seu sentido trágico, concordasse com a máxima cristã de que a vida tem de ser preservada mesmo ao custo de um grande suplício pessoal, mesmo quando as evidências médicas atestem a impossibilidade de sua manutenção, ou mesmo quando isso tenha que ser feito apenas à título estritamente protelatório, apesar do grande e inútil sofrimento decorrente. Embora Nietzsche tenha sido precursor da discussão acerca da eutanásia, que também é chamada de suicídio com assistência médica, ela é um tema atual e uma possibilidade legal em vários países, como Holanda, Bélgica, Suíça, Luxemburgo, Espanha, Colômbia, Canadá e Estados Unidos (apenas cinco estados). Obviamente esses países não são acusados de eugenia, e, muito ao contrário, alguns deles são reconhecidos por seu elevado nível de comprometimento com os Direitos Humanos. A eutanásia é destinada à vida que degenera fisicamente, e isso pode ocorrer a qualquer raça, de modo que não pode ser associado à eugenia, muito menos a uma eugenia

³⁷⁸ Ibidem.

³⁷⁹ O diálogo consta de PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. (Saraiva de bolso). Tradução de: Leonel Vallandro. P. 130-131. (Asclépio negava-se a tratar pessoas de constituição doentia, por serem inúteis para a sociedade).

coercitiva, como afirma Salanskis, pois em seu texto Nietzsche fala expressamente em uma “morte escolhida livremente”, de modo que chega a ser um paradoxo entender “eugenia coercitiva” após a leitura de “morte escolhida livremente”. O comportamento de Asclépio, que era impositivo a quem ele julgava ser socialmente inútil, nada tem a ver com a prática da Eugenia sugerida por Nietzsche, que é uma escolha pessoal daquele que julga a própria vida inviável, de modo que não nos parece razoável supor que a passagem acima transcrita foi imaginada a partir de uma influência de *A República*.

Por fim, o quarto argumento de Salanskis (2013, p. 177) em prol da eugenia nietzscheana é “a maneira como ele define a ‘grande política’”. Para Salanskis essa definição reveladora de eugenia encontra-se em um fragmento póstumo de 1888 (Salanskis, 2013, p. 192), do qual ele transcreve o seguinte trecho: “a grande política quer fazer da fisiologia a senhora de todas as outras questões; ela quer gerar uma potência suficientemente forte para criar a humanidade como um todo e como uma entidade superior (Nachlass / FP 1888, 25[1], KSA 13.637)” (NIETZSCHE *apud* SALANSKIS, 2013, p. 192).

Para verificar que o referido fragmento póstumo não trata de eugenia, bastaria, a nosso ver, que ele viesse acompanhado da parte inicial, anterior a que foi transcrita, e na qual Nietzsche diz o seguinte:

Eu trago a guerra. Não entre povo e povo; não tenho palavra para exprimir meu desprezo pelos detestáveis interesses políticos das dinastias europeias, que fazem do incitamento egoísta e presunçoso dos povos contra si um princípio e quase um dever. Não entre classes. Pois não temos nenhuma classe superior, portanto também <nenhuma> inferior: o que está no topo da sociedade atual está fisiologicamente condenado e, além disso – como prova disso – tornou-se tão empobrecido em seus instintos, tão inseguro, que é o contraprincípio de um homem bom, superior, sem escrúpulos, professado.

Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, estado, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e declínio, entre vontade de vida e desejo de vingança contra a vida, entre honestidade e mentiras maliciosas... (NF/FP 1888, 25[1])³⁸⁰

³⁸⁰ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,25\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,25[1])>. Texto original: “Ich bringe den Krieg. Nicht zwischen Volk und Volk: ich habe kein Wort, um meine Verachtung für die fluchwürdige Interessen-Politik europäischer Dynastien auszudrücken, welche aus der Aufreizung zur Selbstsucht Selbst<üb>erhebung der Völker gegen einander ein Prinzip und beinahe eine Pflicht macht. Nicht zwischen Ständen. Denn wir haben keine höheren Stände, folglich auch <keine> niederen: was heute in der Gesellschaft obenauf ist, ist physiologisch verurtheilt und überdies — was der Beweis dafür ist — in seinen Instinkten so verarmt, so unsicher geworden, daß es das Gegenprincip einer höheren Art M<ensch> ohne Scrupel bekennt. Ich bringe den Krieg quer durch alle absurden Zufälle von Volk,

Ora, como pode uma política eugenista, que pressupõe a prevalência de uma raça e a eliminação da outra, não ser uma guerra de um povo contra outro, ou não ser um incitamento de povos entre si? Segundo podemos compreender, ao desprezar a parte inicial do fragmento póstumo, Salanskis (2013, p. 192) viu traços de eugenismo na definição de grande política porque está dito que ela, a grande política, “quer fazer da fisiologia a senhora de todas as outras questões”, e como a fisiologia, no sentido geral que a ela se dá, é a ciência que estuda o funcionamento dos sistemas orgânicos, Salanskis chegou a uma espécie de biopolítica eugenista. Ocorre, no entanto, que

“Há um uso da palavra fisiologia que é propriamente nietzschiano e ocorre no contexto da doutrina da vontade de potência; ele está fortemente ligado à noção de fisiopsicologia: processos fisiológicos enquanto luta por *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. Assim, Nietzsche passa a considerar fisiológico não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e o âmbito das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência. Fisiologia, nesse sentido, ultrapassa o âmbito biológico, mas ainda se refere a um organismo ou uma organização, a um conjunto de forças e impulsos ou, ainda, a uma configuração fisiológica.” (FREZZATTI Jr., 2016, p. 237)³⁸¹

Logo, a fisiologia que a grande política pretende priorizar como senhora das questões guarda relação com o arranjo de “forças e impulsos” que Nietzsche considera consentâneo com a vida ascendente, e isso, como tratamos no item 7, é realizável por intermédio do manejo político da cultura, com a mnemotécnica da crueldade aplicada pelo Estado, não por intermédio do manejo genético dos indivíduos.

Assim, ombreados com a corrente amplamente majoritária e diante de tudo o que foi exposto, entendemos respeitosamente que a grande política de Nietzsche não admite uma leitura eugenista.

Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit...

³⁸¹ FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. Fisiopsicologia (Physio-Psycologie). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 236-238. (Coleção Sendas & Veredas).

9.3 Estado conservador.

O conservadorismo, por definição, é uma “doutrina ou atitude justificando a manutenção de um regime político ou social existente, de uma civilização ou cultura e opondo-se a toda mudança nas instituições, na moral, na religião, nos usos e costumes” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 134).

A grande política nietzscheana não tem aplicação em um Estado conservador, pois, como dito, ele tem por escopo preservar relações de poder (econômicas, políticas ou sociais), bem como tradições e costumes (incluído os costumes religiosos), que em última instância são fixados em favor daquelas relações de poder. Ora, que espaço artístico-criador poderia ter o espírito livre e legislador do futuro em um Estado cuja finalidade fosse conservar ou congelar o que existe, tal como existe? Como poderia expressar sua potência? Em Nietzsche, o gênio espírito livre e legislador do futuro é uma espécie de médico da cultura, “mas a terapia da cultura exige que se substitua um modo de interpretação por outro a fim de se chegar a uma modificação de valor” (WOTLING, 2013, p. 229), ou, se preferirmos, a uma transvaloração. Logo, o Estado nietzscheano necessariamente não tem as mesmas finalidades de um Estado conservador e, inclusive, nos parece manifestamente incompatível com ele, pois tudo que Nietzsche não deseja é fazer oposição a mudanças religiosas, políticas, morais, institucionais ou culturais, tanto que deu a si mesmo a tarefa de “derribar ídolos”.

Não se pode tomar como conservadora a política pretendida por alguém que, imerso na cultura ocidental cristã, legou ao mundo uma filosofia da imanência - portanto atea - e afirmou buscar novas auroras culturais “Numa *tresvaloração de todos os valores*, num desprender-se de todos os valores morais, em um confiar e dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito” (EH/EH, *Aurora* 1)³⁸². Para Nietzsche, “todas as forças conservadoras possuem em si algo de jesuitismo: elas acreditam que a verdade já está presente, que não é legítimo ir procurá-la” (NF/FP 1883, 7[203])³⁸³.

³⁸² NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 76. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-M-1>>.

³⁸³ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7\[203\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,7[203])>.

9.4 Estado liberal e democrático.

9.4.1 Liberalismo e grande política.

Nietzsche “muitas vezes é preterido e ignorado por ser incapaz de se amoldar aos pontos de vista liberal e democrático que têm preponderado nos últimos duzentos anos” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 18)³⁸⁴. Como esclarece Drochon (2015, p. 54)³⁸⁵, isso pode ser explicado pelo fato de que, ao rejeitar o contrato social como fundamento teórico legitimador do Estado, o filósofo alemão não reconhece a pretensa igualdade original entre os contratantes, o que abre as portas para sua teoria social das castas, com senhores dominadores de um lado e escravos dominados de outro, uma visão profundamente antidemocrática³⁸⁶ e antiliberal.

Nietzsche (FW/GC 377)³⁸⁷ dizia que não era em absoluto liberal, e, em sua opinião, “para que haja instituições, é preciso haver uma espécie de vontade, de instinto, de imperativo, antiliberal até a malvadeza” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 39)³⁸⁸. Essa aversão de Nietzsche ao liberalismo seguramente o acompanha até o ponto mais maduro de sua obra, pois em um fragmento póstumo de 1888 ele afirma que “a palavra honorífica para o medíocre é, reconhecidamente, a palavra *liberal*” (NF/FP 1888, 14[182])³⁸⁹.

Ante o exposto, não nos parece que haja margem de interpretação para conciliar a grande política nietzscheana com um Estado liberal.

³⁸⁴ ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama.

³⁸⁵ DROCHON, Hugo. Nietzsche's Great Politics. Princeton: Princeton University Press, 2016. 200 p.

³⁸⁶ Antidemocrática segundo o paradigma liberal adotado desde a modernidade. Contudo, veremos adiante que a grande política de Nietzsche pressupõe um peculiar arranjo democrático por ele imaginado.

³⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Livro V, § 377. “(...) Não ‘conservamos’ nada, tampouco queremos voltar a algum passado, não somos em absoluto “liberais”, não trabalhamos para o ‘progresso’, não precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias que cantam o futuro na praça do mercado — o que elas cantam, ‘direitos iguais’, ‘sociedade livre’, ‘nada de senhores e de servos’, isso não nos atrai!” eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-377>>.

³⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Cap. IX § 39. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Streifzuege-39>>.

³⁸⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[182\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[182])>.

9.4.2 Grande política e democracia.

Norberto Bobbio (2017) nos ensina que

Ideais liberais e método democrático foram gradualmente se combinando de um modo tal que, se é verdade que os direitos de liberdade foram, desde o início, a condição necessária para a direta aplicação das regras do jogo democrático, é igualmente verdadeiro que, em seguida, o desenvolvimento da democracia se tornou o principal instrumento para a defesa dos direitos de liberdade. Hoje somente os Estados nascidos das revoluções liberais são democráticos e somente os Estados democráticos protegem os direitos do homem: todos os Estados autoritários do mundo são simultaneamente antiliberais e antidemocráticos. (BOBBIO, 2017, p. 66)³⁹⁰

Portanto, se considerarmos em conjunto a interdependência entre democracia e liberdade destacada por Bobbio (2017, p. 66) e a enfática resistência de Nietzsche ao liberalismo, abrimos a possibilidade de sermos confrontados com o argumento muito razoável de que automaticamente está afastada a possibilidade de que a grande política nietzscheana possa acomodar a democracia. O argumento ganha ainda mais relevo pelo fato de que “a democracia moderna nasce a partir das lutas travadas nas Revoluções Liberais dos séculos XVII e XVIII contra os modelos absolutistas típicos do Antigo regime” (GAMBA, 2019, p. 162)³⁹¹. Em outras palavras: a democracia moderna é liberal desde sua origem. Afastado o liberalismo, estaria afastada a gênese da democracia e, com isso, nem seriam possíveis as posteriores transformações pelas quais passou, que culminaram, por exemplo, em variações como a “democracia social” ou, para quem aceita o uso desta denominação, a “democracia soviética”³⁹².

Em adição a tudo o que foi exposto, a democracia liberal e suas variações, quaisquer que sejam, têm em comum o pressuposto de que existe uma igualdade universal entre os homens, de que as castas são meras construções históricas. Mas reconhecer essa pretensa igualdade é, para Nietzsche, esquecer o “eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência

³⁹⁰ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Edipro, 2017. Tradução de: Marco Aurélio Nogueira.

³⁹¹ GAMBA, João Roberto Gorini. Teoria geral do Estado e ciência política. São Paulo: Atlas, 2019.

³⁹² Acquaviva (2010, p. 332-339) nos traz a tradução do discurso de M. A. Krutogolov sobre a “democracia soviética”, onde é defendida a “evolução da democracia no Estado socialista soviético”, apesar da ausência de pluripartidarismo político e até mesmo da eventual ausência de opções entre candidatos, já que em muitos casos havia apenas um único candidato a ser escolhido nas cédulas eleitorais. Ainda assim, remanesce a ideia de que se trata de uma “evolução” da forma original de democracia moderna, que é a democracia liberal.

de uma cultura” (CV/CP *O Estado grego*)³⁹³, e que, portanto, um Estado de iguais é um Estado onde a cultura estaria condenada à morte. A igualdade universal, em Nietzsche, afronta a ordem natural e necessária das coisas, razão pela qual não pode ser imposta artificialmente por uma “ideia moderna”, como é o caso da democracia liberal. Dizia ele:

*A ordem de castas, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma ordem natural, de leis naturais de primeira categoria, sobre as quais nenhum arbítrio, nenhuma “ideia moderna” tem poder. Em toda sociedade são se distinguem, condicionando um ao outro, três tipos de diferente gravitação fisiológica, dos quais cada um tem sua própria higiene, seu próprio âmbito de trabalho, sua própria espécie de mestria e sentimento de perfeição. A natureza, e não Manu, é que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os mediócrs – estes sendo o grande número, os dois primeiros os seletos. (AC/AC 70)*³⁹⁴

Em decorrência do que foi dito até aqui, certamente nos filiamos à ideia de um Nietzsche anti-igualitário, junto ao qual não se pode cogitar a aplicação da democracia nos moldes idealizados contemporaneamente: como um direito humano universal. Contudo, estamos a tratar de um filósofo que definiu a si mesmo como uma nuance³⁹⁵, e, contemplando sua experiência de pensamento tão cheia de nuances, podemos afirmar que “não há julgamento de Nietzsche ao qual não responda um aforismo que pareça sustentar a afirmação contrária” (WOTLING, 2013, p. 31)³⁹⁶. É por isso que, apesar do exposto acima, remanesce válida e relevante a seguinte pergunta: será que realmente não há espaço e função para a democracia na grande política nietzscheana?

A questão ora posta não nos parece ter uma resposta tão óbvia quanto se poderia imaginar inicialmente. Também não nos parece que possa ser respondida adequadamente sem levar em conta o papel da cultura na filosofia de Nietzsche. Podemos dizer que “toda a sua obra gira em volta do

³⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. P. 41. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>

³⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 70. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-57>>.

³⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. O caso Wagner. § 4º. p. 100. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-WA-4>>.

³⁹⁶ WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. São Paulo: Barcarolla, 2013. 448 p. (Coleção Sendas & Veredas). Tradução de: Maria Aparecida Correa-Paty.

problema da cultura humana, pois foi ele quem apontou para o homem um novo ideal de cultura – o homem elevando-se acima de si mesmo no super-homem (Übermensch)” (COPLESTON, 1972, p. 9)³⁹⁷. Assim, quando o assunto é Nietzsche, a cultura “representa o elemento organizador da investigação” (WOTLING, 2013, p. 28), é a chave hermenêutica que se deve utilizar para decifrar as contradições reais ou aparentes de seu pensamento, como já frisamos anteriormente com alguma insistência.

Quando surgem as contradições, temos que abordá-las cientes de que Nietzsche não se revela favorável ou contrário a um objeto em si, mas apenas considerando a perspectiva do objeto em relação aos fins culturais de sua filosofia. Logo, é a perspectiva na qual a democracia se coloca em relação à cultura que definirá como Nietzsche a vê. Pensar de modo contrário seria imaginar que ele considerou algo como um bem ou um mal em si, o que é incompatível com um pensador que se pretendeu “além do bem e do mal”.

Vimos que se abordarmos a democracia segundo a perspectiva da teoria política liberal, com direito humano e igualitarismo universais, Nietzsche a considerará contrária às “leis naturais de primeira categoria” e nociva à cultura aristocrática que, segundo ele, induz os efeitos de autossuperação necessários ao homem. Não obstante, há na filosofia nietzscheana uma concepção, um tanto quanto maquiaveliana, de que a igualdade de direitos é, em certas circunstâncias, indispensável à persecução do aristocratismo necessário aos seus fins culturais.

Em *Humano demasiado humano*, publicado em 1878 e republicado em 1886, Nietzsche abre espaço para relações igualitárias em seu pensamento político. Dizia ele que

A justiça (equidade) tem origem entre homens de aproximadamente o mesmo poder, (...); quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconsequente para os dois lados, surge a idéia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a troca é o caráter inicial da justiça. (...) A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: [...] (MA I/HH I 92)³⁹⁸

³⁹⁷ COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. 296 p. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

³⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 77. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-92>>.

Depois, em *O andarilho e sua sombra*, texto de 1886, Nietzsche, aprimorando a ideia inicial e dando mais um exemplo da consistência e continuidade de seu pensamento político, reafirmou que os homens se colocam reciprocamente como iguais perante os mesmos direitos quando há equivalência de forças entre eles. Em suas palavras:

O direito, baseando-se em acordos entre *iguais*, existe enquanto o poder dos que fizeram os acordos permanece igual ou semelhante; ele foi criado pela prudência, para pôr fim à luta e à dissipação inútil entre poderes semelhantes. Mas essas razões têm um fim igualmente definitivo quando uma das partes se torna decisivamente mais fraca do que a outra: então ocorre a submissão e o direito cessa, mas o êxito é o mesmo que até então foi alcançado com o direito. Pois é a prudência do vencedor que aconselha a poupar a força do submisso e não desperdiçá-la inutilmente: e com frequência a situação deste é mais vantajosa do que era a do igual. (VM/OS 26)³⁹⁹

Em “Além do bem e do mal” (1886), Nietzsche retoma a ideia com a mesma clareza. Diz ele:

O que faz uma moral dos dominantes parecer mais estranha e penosa para o gosto atual, no entanto, é o rigor do seu princípio básico de que apenas frente aos iguais existem deveres; de que frente aos seres de categoria inferior, a tudo estranho-alheio, pode-se agir ao bel-prazer ou “como quiser o coração”, e em todo caso “além do bem e do mal”. (JGB/ABM 260)⁴⁰⁰

Portanto, Nietzsche aceita, ou constata, que indivíduos iguais em poder mantêm entre si relações classificáveis como democráticas, embora não tenha utilizado essa nomenclatura. Mas que outra denominação pode designar relações sujeitas ao mesmo direito, igualitárias e consensuais, como são, segundo ele, as relações “entre homens de aproximadamente o mesmo poder”?

Apesar disso, o relacionamento democrático de que ora falamos possui manifestas diferenças em relação à democracia liberal, pois não é direito humano, universal e inalienável, razão pela qual não pressupõe e nem cria artificialmente a igualdade onipresente repudiada por Nietzsche, e que põe no mesmo nível senhores e escravos. Aqui falamos de relações restritas ao

³⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano II**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César Lima de Souza. II parte: O andarilho e sua sombra. § 26. p. 146. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-26>>.

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Cap. IX. § 260. p. 157. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-260>>.

topo da hierarquia social, surgidas de modo natural e necessário, cujo objetivo é preservar os melhores homens de lutas aniquiladoras entre si, não igualar todos os homens.

Nietzsche não pretendeu universalizar o concerto democrático vislumbrado para as relações internas da casta superior. Ao contrário, afirmou que ela deveria utilizar todos os meios disponíveis para se impor às outras castas. Em suas palavras,

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 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). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. [...] 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. (JGB/ABM 260)⁴⁰¹

Essas relações justas e igualitárias que, segundo Nietzsche, existem em “toda aristocracia sã”, não obstruem, mas promovem o desenvolvimento da cultura por ele imaginada, pois “poupa a força do submisso”, que ele considera pressuposto cultural, e elimina as lutas aniquiladoras entre os dominadores, de modo que atinge o duplo objetivo de preservar os dois polos culturais: senhores e escravos. Não há motivos, então, para que a democracia restrita aos mais elevados seja alvo das críticas dirigidas à irrestrita democracia liberal.

Se considerarmos que a democracia liberal nasce quando os privilégios aristocráticos são levados ao extremo de abranger toda a sociedade, podemos ver no aristocratismo nietzscheano o movimento contrário, de retração da democracia ao círculo limitado dos homens superiores que, “por nascimento, situam-se fora dos instintos do povo e do estado” (CV/CP 3)⁴⁰². Em face do exposto, não nos parece que Nietzsche pregue o fim da democracia, mas sua recondução ao nível considerado por ele natural.

⁴⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. Cap. IX. § 259. p. 189. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-259>>.

⁴⁰² NIETZSCHE, Friedrich. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 46. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

Sem embargo do que foi dito, é razoável supor que numa organização social na qual a casta superior aplicasse em suas relações internas uma democracia efetiva – sincera, por assim dizer – ao mesmo tempo em que dominasse os inferiores aristocraticamente, ocorreria a rebelião dos subjugados, como, aliás, Nietzsche imagina ter ocorrido no passado, quando o contingente cristão impôs à classe dominante e minoritária a adoção de sua moral de escravos.

Como evitar uma nova rebelião moral das massas e alcançar o objetivo de resguardar “a mais imperturbável vida em conjunto de grandes comunidades políticas” (CV/CP 3)⁴⁰³?

Em um fragmento de 1885 Nietzsche sugere que a casta dos senhores permita a aplicação de um simulacro de democracia ao rebanho, para mascarar o domínio aristocrático e prevenir resistências à dominação. Ele diz:

[...] Uma pergunta sempre de novo se coloca, pergunta quiçá tentadora e perversa: que seja sussurrada nos ouvidos daqueles que possuem um direito a semelhantes questões problemáticas, às almas fortes de hoje, que melhor sabem dominar a si mesmas: não haveria chegado o tempo, agora que o tipo “animal de rebanho” está desenvolvido na Europa, de experimentar um *cultivo* consciente e fundamentalmente artificial do tipo contrário e de sua virtude? E não seria para o movimento democrático, ele mesmo, uma espécie de meta, solução e justificação se houvesse alguém que se *servisse* dele – e, com isso, aquela espécie superior e cesarista de espíritos dominadores alcançasse, finalmente, a sua nova e sublime configuração da escravidão (- que deve ser, no fim, a democracia europeia)? Qual espécie superior se estabeleceria sobre ela, vincular-se-ia a ela e por meio dela se elevaria? Para novos e até aqui impossíveis panoramas: os *seus*? Para *suas* tarefas? (NF/FP 1885, 2[13])⁴⁰⁴

O fragmento acima demonstra que a política de Nietzsche não incluía vedar a aplicação da democracia às massas, mas instrumentalizá-la em favor de um projeto aristocrático, o que está em harmonia com ideias apresentadas anteriormente, quando disse que “a democratização da Europa é irresistível” (VM/OS 275)⁴⁰⁵ e que uma vez instaurado o igualitarismo democrático, “é

⁴⁰³ Ibidem. p. 47. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

⁴⁰⁴ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2\[13\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,2[13])>.

⁴⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano II**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César Lima de Souza. II parte: O andarilho e sua sombra. § 275. p. 229. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WS-275>>.

preciso adaptar-se às novas condições, assim como nos adaptamos quando um terremoto muda as velhas fronteiras e os contornos do solo e altera o valor da propriedade” (MA I/HH I 438)⁴⁰⁶.

Em face dessa perspectiva, Jaspers afirmou que “A democracia – o governo sem religião do mundo europeu depois da revolução francesa – transforma-se, segundo a visão dominante de Nietzsche, em uma figura da humanidade sob domínio de novos senhores” (JASPERS, 2015, p. 453)⁴⁰⁷.

Segundo nos parece, é para permitir a imperturbável dominação aristocrática desses novos senhores sobre o grande contingente que “Nietzsche – talvez de forma surpreendente – quer que o grande processo de nivelamento europeu seja acelerado, e não retardado, de modo a preparar o caminho para essa nova aristocracia” (DROCHON, 2016, p. 94)⁴⁰⁸. Essa vontade consta de um Fragmento Póstumo de 1887, no qual disse:

A crescente mediocrização do homem é justamente a força motriz para pensar na criação de uma raça mais forte: que teria seu excedente justamente naquilo em que a espécie mediocrizada se tornaria cada vez mais fraca (vontade, responsabilidade, autoconfiança, poder para definir seus objetivos).

(...)

A equalização do homem europeu é o grande processo que não pode ser interrompido: deve ser acelerado.(NF/FP 1887, 9[153])⁴⁰⁹

Descrevendo a atitude da casta superior que se vale da máscara democrática para pacificar o domínio aristocrático e prevenir resistências, Thomas Mann faz a seguinte observação:

Aí estão os futuros senhores da Terra, o pomposo tipo tirânico, para o engendramento do qual a democracia é bem apropriada, e ele também terá de usá-la como instrumento, terá de introduzir sua nova moral numa associação

⁴⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 239. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-438>>.

⁴⁰⁷ JASPER, Karl. Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense, 2015. Tradução de: Marco Antônio Casanova.

⁴⁰⁸ DROCHON, Hugo. Nietzsche's Great Politics. Princeton: Princeton University Press, 2016. Texto original: “*As such Nietzsche—perhaps surprisingly—wants the great process of European leveling to be accelerated, and not slowed down, so as to prepare the way for this new aristocracy*”.

⁴⁰⁹ eKGWB: <[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[153\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[153])>.

maquiavélica com a lei moral existente, empregando o vocabulário desta. (MANN, 2015, p. 182-183)⁴¹⁰

Na filosofia nietzscheana, o “tipo tirânico” de que fala Thomas Mann não se impõe pelo recurso grosseiro da força, embora não prescindida de uma mnemotécnica da crueldade a ser aplicada pelas instituições do Estado, não diretamente por ele. Sua tirania ocorre pelo manejo suave da cultura, muito mais eficiente para “resguardar a mais imperturbável vida em conjunto de grandes comunidades políticas” (CV/CP 3)⁴¹¹.

A ideia de Nietzsche, então, é que “a política democrática pode suscitar e favorecer a cultura, não que tenha necessariamente de destruí-la, ou que seja sinônimo de declínio e degenerescência” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 110)⁴¹². Uma vez que se encontre meios, ainda que maquiavelianos, para fazer a democracia favorecer a cultura e os objetivos da casta superior, ela é desejada e compatível com sua filosofia.

É possível objetar que em Nietzsche a democracia não leva à igualdade universal, mas coopera para a manutenção das diferenças naturais, atribuindo a grupos distintos democracias distintas: uma efetiva, aplicada à casta superior, e outra artificial, aplicada aos inferiores. Também é possível alegar que a democracia ocupa um espaço sombrio, maquiaveliano e excessivamente pragmático em sua filosofia, servindo para, de um lado, manter a casta dominante coesa e íntegra, e, de outro lado, manter a casta dominada na ilusão resignada de autogoverno que lhe dissipa as revoltas.

Todas são objeções razoáveis quando consideramos a democracia em sua idealidade teórica. Contudo, Nietzsche não é um filósofo de idealidades ou do dever-ser, mas das realidades que se efetivam no mundo do devir, e quando abordamos a concreta efetivação da democracia no mundo, não encontramos um ponto da história em que, por debaixo do véu das boas intenções sinalizadas, ela não tenha se revelado como no retrato pintado pelo filósofo alemão: um método de proteção, convívio e preservação da casta forte, que a vivencia plenamente em suas relações

⁴¹⁰ MANN, Thomas. **Pensadores modernos**: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Tradução de: Márcio Suzuki.

⁴¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. p. 47. eKGWB : <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

⁴¹² ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama.

internas, e um instrumento dessa mesma casta para dissimular a dominação aristocrática dos fracos enquanto lhes oferece a ilusão resignante de autogoverno.

Nietzsche não considera possível mudar a dinâmica entre fortes e fracos, mas sim o critério valorativo com o qual a cultura define o que é força ou fraqueza, e, portanto, quem são os fortes e os fracos. Hoje, o critério enfatiza aspectos materiais, e ele espera que venha a ser muito mais espiritual e baseado na vontade de potência, mas essa transvaloração está reservada para o futuro, quando a superação do niilismo permitirá o advento de sua grande política, que sinteticamente pode ser tomada como a política do partido da vida, na qual é a vida que legisla sobre a política, ao contrário do que vem ocorrendo desde Platão, quando a política foi posta na condição superior de legislar sobre a vida (ver abordagem completa da grande política no item 7).

Na filosofia de Nietzsche há espaço para as aplicações democráticas acima comentadas, mas não para a igualdade irrestrita da democracia liberal ou mesmo do socialismo, e quem tentar instaurá-la por intermédio de uma “ideia moderna” qualquer agirá, na visão do filósofo alemão, contra “as leis naturais de primeira categoria”, razão pela qual talvez faça jus à crítica satírica que George Orwell (2021, p. 79)⁴¹³ expôs em *A Revolução dos Bichos*, pois iniciará com sua ideia moderna uma sociedade onde todos os homens serão “iguais”, mas sempre haverá alguns “mais iguais do que os outros”, tal como são naturalmente, e, portanto, necessariamente.

Assim, nos parece que cabe aqui uma pergunta digna de alguma reflexão: quando a abordagem de Nietzsche à democracia é utilizada para negá-lo como pensador político, o que se pretende fazer é oposição intelectual a uma filosofia considerada equivocada ou inadequada à nossa realidade contemporânea, ou, alternativamente, negar emocionalmente a própria realidade contemporânea, que sua abordagem apenas descreve para, a partir daí, sondar intuitivamente o futuro que nos aguarda?

10 Considerações finais.

A política revelou-se uma preocupação perene em Nietzsche, tanto que a integralidade de suas obras publicadas e grande parte dos textos póstumos abordam a temática, apesar de, naturalmente, variarem em intensidade. Ademais, conforme destacado por vários intérpretes,

⁴¹³ ORWELL, George. *A revolução dos bichos*. Jandira: Tricaju, 2021. Tradução de: Karla Lima.

observa-se quanto ao pensamento político nietzscheano uma regularidade conceitual nem sempre comum a outros temas trabalhados pelo filósofo, o que traz para seu projeto político consistência e grande continuidade entre as fases de maturação filosófica. As obras da maturidade, devido ao efeito cumulativo, apresentam os temas de modo mais elaborado, e, por isso, foi nelas que concentramos esforços. Não obstante, a reconstrução da experiência de pensamento nietzscheano e a busca pela melhor hermenêutica impõem também consultar os textos iniciais, que têm destacada relevância quando se trata de estudar a política em Nietzsche.

Segundo nos parece, o melhor modo de interpretar o projeto político de Nietzsche é considerá-lo a partir da cultura, que deve ser utilizada não apenas como critério hermenêutico, mas também como chave para o deslinde de contradições reais ou aparentes eventualmente identificadas em sua filosofia. Mas por que a cultura se revela tão importante para a compreensão da política em Nietzsche? É que o filósofo tem como objetivo chegar a um tipo específico de gênio da cultura, que ele chama de espírito livre e legislador do futuro. Esses indivíduos, livres de todos os dogmas e valores de sua época, carregarão sobre os ombros a tarefa de criar os valores, sempre voláteis, que manterão a humanidade em dinâmica adaptação às condições existenciais de cada tempo. Essas condições, elas mesmas imersas no fluxo do devir, permanecem em contínua mudança e não cessam de demandar o trabalho criativo dos legisladores do futuro, que não produzem leis no sentido institucional, estreito e formal como são compreendidas desde a modernidade, mas sim os valores que orientam a criação dessas leis e todos os demais aspectos da cultura. Ocorre, no entanto, que esse legislador do futuro pretendido por Nietzsche, para ser selecionado e cultivado (para vingar), precisa de um tipo específico de cultura que seja com ele compatível: a cultura ascendente em força e potência afirmadora da vida. Mas como chegar a essa cultura? Para Nietzsche, é por intermédio da política, que por isso tem uma posição tão relevante em sua filosofia. Juntamente com o Estado, em Nietzsche a política é instrumento de produção e reprodução da cultura.

Assim como a política da modernidade (a pequena política) tem o condão de enfraquecer a cultura, a grande política - política do futuro proposta por Nietzsche - tem o condão de fortalecê-la, impondo, por intermédio da mnemotécnica da crueldade a ser aplicada pelas instituições do Estado, uma específica configuração das pulsões que levarão a sociedade a uma unidade estilística fisiologicamente orientada para o aumento de potência. Logo, a política está na base de seu projeto filosófico, como instrumento de manejo cultural: a política age sobre a cultura, a cultura produz o tipo específico de gênio pretendido por Nietzsche, o gênio (filósofo e legislador do futuro) produz

os novos valores afirmadores da vida que conduzem a humanidade em consonância com as demandas existenciais de cada tempo. Nesse contexto, política e Estado são meros instrumentos que se encontram na realização da tarefa acima descrita. São meios, não fins em si mesmos.

O advento dessa grande política de valores voláteis depende, obviamente, de que a humanidade supere os valores tidos como perenes e absolutos. Como esses valores absolutos são, em Nietzsche, consequência do niilismo, há que se superar, antes, o niilismo, passando por todas as inevitáveis fases de seu processo histórico e por todas as políticas compatíveis com cada uma dessas fases. O niilismo, por sua vez, decorre do fato de a massa escrava e fraca não suportar o peso da vida em sua concreta, corpórea e sensual efetividade, razão pela qual a vida é negada e são criados refúgios metafísicos, ou valores absolutos, que dão sentido ao sofrimento e à tragicidade da existência, ainda que, segundo Nietzsche, seja um sentido artificial. Assim, a grande política há de surgir para a humanidade como o deslinde de um processo: ela é antecedida pela superação do niilismo, que ocorre apenas quando o homem aceita a tragicidade da existência e sua ínsita ausência de sentido e valores absolutos.

Ante a inexistência de valores absolutos e a aceitação da inafastável tragicidade da vida, a grande política, diferente do que ocorre hoje e desde a modernidade, não buscará justificação axiológica nos ideais representados pelos partidos políticos, nem terá como objetivo melhorar o mundo dominando o Estado, para que, assim, suas instituições corrijam a existência de acordo com os ideais partidários. Esse tipo de política, que Nietzsche considera pequena, coloca o Estado na centralidade da vida e faz com que a política, por intermédio do Estado, legisle acerca de como a vida deve ser, invertendo a ordem natural. Na grande política será a vida que legislará acerca de como deverá ser a política e o próprio Estado, ambos meros instrumentos a serviço de um fim: a produção da cultura ascendente em força e afirmação da vida em sua tragicidade. Os partidos da grande política não serão representantes de valores e ideais, mas de quantidades de poder que se antagonizam e se hierarquizam no seio da sociedade, de modo dinâmico e agônico, independente dos efêmeros valores circunstancialmente relacionados ao poder que tais partidos representam.

Embora na grande política o Estado não ocupe a centralidade da vida ou tenha a função de corrigi-la, há para ele, como foi dito, uma tarefa instrumental, pois são as suas instituições que, manobrando as estruturas de coerção segundo os critérios da grande política, impõem a mnemotécnica da crueldade e, com isso, organizam e hierarquizam a estrutura pulsional da cultura. Assim, a grande política não prescinde do Estado e, portanto, não é uma política anarquista.

O fato de exigir “o mínimo de Estado” e de não o alocar na centralidade da vida, mas sim na realização de uma específica tarefa cultural, demonstra que a grande política também não se adequa às demandas do Totalitarismo, que em todas as suas variantes promovem a idolatria e supremacia do Estado em face de todos os âmbitos da vida social, com penetração até mesmo na vida privada dos indivíduos. Ademais, especificamente quanto ao totalitarismo nacional-socialista, que inclui em sua política elementos antissemitas e eugenistas, todos os fundamentos expostos nos itens 9.2.1 e 9.2.2 nos levam à conclusão, amplamente majoritária entre os pesquisadores de Nietzsche, de que o nacional-socialismo é manifestamente incompatível com a grande política, pois pressupondo a superação de valores absolutos, do bem e do mal em si, ela não tem como incorporar a ideia de uma raça naturalmente dotada, de modo perene, de valores superiores, em oposição a outras que sejam indiscutivelmente inferiores em seus valores e utilidade social. Em Nietzsche o valor de um povo não está dado pela constituição física ou genética, não é uma característica biológica, mas sim uma circunstância cultural em perspectiva com as condições existenciais de uma época. Do mesmo modo, a eugenia não faz sentido na filosofia política nietzscheana, pois a grande política pressupõe a coexistência de estamentos senhores e escravos, sendo que a cada um cabe tarefas sem as quais a cultura e a própria sociedade perecem. Eliminar um dos polos ou fustigá-lo a ponto de torná-lo inapto às suas tarefas é contraproducente e até mesmo impeditivo para os objetivos da grande política. Por isso, Nietzsche⁴¹⁴ afirmou com clareza que a força do submisso deve ser poupada e não desperdiçada inutilmente, vislumbrando um arranjo social em que a situação dos submissos terminem por arregimentar vantagens além daquelas que supostamente teriam os iguais. Como se vê, nada disso guarda relação com o eugenismo e suas finalidades de sectarismo e aniquilação dos diferentes.

O pensamento político nietzscheano também não se enquadra como conservador, pois enquanto o conservadorismo deseja a manutenção de um regime político ou social existente, de uma forma de civilização ou cultura, opondo-se a toda mudança nas instituições, na moral, na religião e nos usos e costumes, a grande política pretende justamente transvalorar, abandonar pontos fixos e ingressar no devir da existência, negando qualquer perspectiva que se coloque como absoluta ou definitivamente acabada e aceita.

⁴¹⁴ VM/OS 26. Ver item 9.4.2.

A grande política também não traz para si o paradigma liberal que emerge da modernidade, e isso pode ser explicado pelo fato de que, ao rejeitar o contrato social como fundamento teórico legitimador do Estado, Nietzsche não reconhece a pretensa igualdade original entre os contratantes, o que abre as portas para sua teoria social das castas, com senhores dominadores de um lado e escravos dominados de outro, uma visão profundamente antiliberal.

Quanto ao aristocratismo, ele nos parece marcadamente presente no pensamento político de Nietzsche e na grande política, mas não se trata de um aristocratismo justificado por questões de raça ou posição socioeconômica, tal como é o paradigma de aristocratismo adotado desde a modernidade. Trata-se de uma hierarquia social estabelecida agonicamente em consonância com a maior ou menor capacidade de expressão da vontade de potência, e, como em sua filosofia “vida é vontade de potência”, podemos dizer que a hierarquização ocorre de acordo com a maior ou menor capacidade de expressão da própria vida ascendente, aquela que está permanentemente orientada para a elevação em potência.

Ao contrário do que poderia sugerir uma leitura mais apressada dos textos de Nietzsche, envidamos esforços para demonstrar, no item 9.4.2, que seu aristocratismo não pressupõe o fim da democracia, mas a adoção de uma democracia, por assim dizer, binária. Para a classe superior, composta por homens iguais em vontade de potência, adotar-se-ia relações políticas sinceramente democráticas, pois assim seus antagonismos seriam resolvidos de modo a evitar lutas aniquiladoras entre os mais elevados. Por outro lado, em um arranjo político aristocrático e estamentário, seria de se esperar que os estamentos inferiores, para se desonerarem do peso das tarefas sociais que lhes cabe, novamente empreendessem a rebelião niilista dos escravos contra o estamento de senhores que lhes impõem essas tarefas. Assim, seria útil a manutenção de uma espécie de máscara democrática que disfarçasse a dominação aristocrática, dando aos submissos a ilusão de autogoverno e, portanto, dissipando revoltas e resistências, impedindo o movimento de retomada no niilismo e a fuga para valores e ideais e artificiais.

Por fim, não se pode confundir o aristocratismo da grande política com a exploração econômica burguesa. Na grande política a dicotomia aristocrática senhor-escravo tem relação com uma divisão de tarefas segundo as aptidões de cada estamento: há tarefas espirituais (senhor) e tarefas materiais (escravo), sem que isso represente necessário rebaixamento das condições materiais de existência. Na grande política, o que legitima a diferença entre senhor e escravo não é a matéria, mas sim o espírito. Usar a diferença espiritual para criar uma correlata diferenciação

material só levaria os escravos à busca por igualitarismo e a novas revoltas, o que traria de volta o niilismo e a negação da vida. É por isso que Nietzsche ataca as futilidades burguesas que exacerbam desnecessariamente a inveja e a ira dos menos afortunados⁴¹⁵. Logo, a grande política também não é uma política da desigualdade material.

O que se depreende, então, é que a grande política, tal como proposta por Nietzsche, é uma experiência futura e inédita, que não se presta a fundamentar nenhuma das teorias políticas experienciadas nos séculos XIX e XX (todas eivadas de niilismo), e que também não pode ser apresentada segundo um desenho bem definido, estruturado e acabado, pois sendo uma política de produção e reprodução da cultura afirmadora da vida, que nunca é igual a si mesma, não se pode esperar que exista sempre conforme um desenho racionalmente pré-estabelecido. A vida a ser afirmada está imersa no fluxo do devir, razão pela qual as instáveis condições existenciais demandarão a permanente alternância casuística dos valores culturais que são politicamente selecionados e inseridos na memória de um povo.

A grande política tem diante de si infinitas possibilidades de afirmar a vida em sua tragicidade, a depender das condições existenciais de cada tempo, mas tem apenas uma possibilidade de não ser grande: negando o que deve afirmar.

⁴¹⁵ A esse respeito, consultar item 7 deste trabalho e MA II/ HH II 304.

11 Bibliografia consultada.

ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Teoria Geral do Estado**. 3. ed. Barueri: Manole, 2010. 374 p.

ANDRADE, Adriano; MASSON, Cleber; ANDRADE, Landolfo. **Interesses difusos e coletivos - esquematizado**. 3. ed. São Paulo: Método, 2013. 814 p.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 239 p. Tradução de: Mário Gama e Cláudia Martinelli Gama.

ARALDI, Clademir. Nihilismo (Nihilismus). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 326-328. (Coleção Sendas & Veredas).

ARENDT, Hanna. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 825 p. Tradução de: Roberto Raposo.

ARENDT, Hanna. **Sobre a violência**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. 167 p. Tradução de: André Duarte.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2ª Ed. São Paulo: Forense, 2017. Tradução: Antônio de Castro Caeiro.

ARISTÓTELES. Política. In: ARISTÓTELES. **Aristóteles: vida e obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 141-251. (Os pensadores). Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão.

Assembleia Nacional Constituinte Francesa (1789). Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão In: HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a liberdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008. 144 p.

BARROS, Márcio Benchimol. **Ser humano, cultura e sociedade no jovem Nietzsche**. Campinas: Editora Phi, 2021. 224 p.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. 10. ed. São Paulo: SaraivaJur, 2022. 712 p.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Edipro, 2017. 142 p. Tradução de: Marco Aurélio Nogueira.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. 417 p. Tradução de: David Jardim Júnior.

COLSON, Daniel. Nietzsche e o anarquismo. **Verve**, São Paulo, n. 13, p. 134-167, 13 maio 2008. Semestral. Tradução de Martha Gambini.

COPLESTON, S. J. Frederick. **Nietzsche**: filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Pinto, 1972. 296 p. Tradução de: Eduardo Pinheiro.

CORBANEZI, Eder. Espírito Livre. In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 203-204. (Coleção Sendas & Veredas).

Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude, anos em Basileia. Petrópolis: Vozes, 2016. 662 p. Tradução de: Markus A. Hediger.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 28. ed. São Paulo: Saraiva, 2009. 314 p.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: N-1 edições, 2018. 254 p. Tradução de: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho.

DROCHON, Hugo. **Nietzsche's Great Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2016. 200 p.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. A construção da oposição entre Lamarck e Darwin e a vinculação de Nietzsche ao eugenismo. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 791-820, 01 jan. 2011. Trimestral. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ss/issue/view/808>. Acesso em: 11 out. 2022.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. Cultura (Bildung, Kultur). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 173-175. (Coleção Sendas & Veredas).

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. Fisiopsicologia (Physio-Psycologie). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 236-238. (Coleção Sendas & Veredas).

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 229 p. (Sendas & Veredas).

GALTON, Francis. **Inquiries into Human Faculty and Its Development**. Ebook Kindle: Edição Kindle (Public Domain), 2012. 281 p.

GAMBA, João Roberto Gorini. **Teoria geral do Estado e ciência política**. São Paulo: Atlas, 2019. 305 p.

GARLAND, David. **The Welfare State**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2016. 160 p. (Very short introductions).

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2007. 519 p. (Coleção A obra-prima de cada autor). Tradução de: Alex Marins.

HOLLINGDALE, R. J.. **Nietzsche**: uma biografia. São Paulo: Edipro, 2015. 309 p. Tradução de: Maria Luisa de Abreu Lima Paz.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 307 p. Tradução de: Rosaura Eichemberg.

ITAPARICA, André Luís Mota. Conceito Legislador (Gesetzgeber). In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 282 - 283. (Coleção Sendas & Veredas).

JANS, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude, anos em basileia. Petrópolis: Vozes, 2016. 662 p. Tradução de: Markus A. Hediger.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de filosofia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 717 p. E-book Kindle.

JASPER, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense, 2015. 820 p. Tradução de: Marco Antônio Casanova.

JUNG, Carl G.. **O homem e seus símbolos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. 429 p. Tradução de: Maria Lúcia Pinho.

KAUFMANN, Walter A.. **Nietzsche**: philosopher, psychologist, antichrist. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. 532 p.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 327 p. Tradução de: Lúcia Mathilde Endlich Orth.

LIMA, Márcio José Silveira. Conceito (Begriff). In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 149 - 151. (Coleção Sendas & Veredas).

LIMA, Márcio José Silveira. Filósofos do futuro (Philosophen der Zukunft). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 233 - 234. (Coleção Sendas & Veredas).

LIMA, Márcio José Silveira. Verdade (Wahrheit). In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 408 - 4011. (Coleção Sendas & Veredas).

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Edipro, 2014. 175 p. Tradução de: Marsely de Marco Dantas.

- LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata**. Rio de Janeiro: Revan, 2009. 1105 p. Tradução de: Jaime A. Clasen.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2017. 160 p.
- MAIOR, A. Souto. *História Geral*. 18ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1976. 476 p.
- MANN, Thomas. **Pensadores modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. 212 p. Tradução de: Márcio Suzuki.
- MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009. 310 p.
- MARTON, Scarlet. Vontade de potência. In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 423-425. (Coleção Sendas & Veredas).
- MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 7, p. 55-77, 1999. Quadrimestral. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_07_04-Montinari.pdf. Acesso em: 10 set. 2022.
- NASSER, Eduardo. Gênio (Genie). In: GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 245-247. (Coleção Sendas & Veredas).
- NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Porto Alegre: L&Pm, 2019. 144 p. Tradução de: Gabriel Valladão Silva.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2001. 362 p. Tradução de: Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. 247 p. Tradução de: Paulo Cesar de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: livro para todos e para ninguém**. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. 360 p. Tradução de: Paulo Cesar de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. 307 p. Tradução de: Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. 71 p. Tradução de: Pedro Sússekind.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. 136 p. Tradução de: Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. **David Strauss, o confessor e o escritor**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2020. 121 p. Tradução de: Antonio Edmilson Paschoal.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 141 p. Tradução de: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 179 p. Tradução de: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a. 368 p. Tradução de: Paulo César Lima de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 315 p. Tradução de: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. 165 p. Tradução de: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020. 180 p. Tradução de: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer como educador**: considerações extemporâneas III. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2020. 117 p. Tradução de: Claudemir Luís Araldi.

ORWELL, George. **A revolução dos bichos**. Jandira: Tricaju, 2021. 93 p. Tradução de: Karla Lima.

PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. 440 p. (Saraiva de bolso). Tradução de: Leonel Vallandro.

PRIDEAUX, Sue. **Eu sou dinamite**: a vida de Friedrich Nietzsche. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019. 440 p. Tradução de: Cláudio Carina.

ROSENFELD, Denis Lerrer. Introdução à Edição Brasileira. In: VON HUMBOLDT, Wilhelm. **Os limites da ação do Estado**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. p. 21-53. (Liberty Classics).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&Pm, 2017. 173 p. (L&PM Pocket). Tradução de: Paulo Neves.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: ou princípios do direito político. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011. 123 p. (A obra-prima de cada autor). Tradução de Pietro Nasseti.

RUBIRA, Luís. O anticristo: maldição ao cristianismo. In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 83 - 88. (Coleção Sendas & Veredas).

SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 32, p. 167-201, 2013. Semestral. Tradução de: Eder Corbanezi. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/i/2013.n32/>. Acesso em: 10 out. 2022.

SCHENEEBERGER, Carlos Alberto. **História Geral**. 1ª ed. São Paulo: Rideel, 2011. 431 p.

SOUZA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 163.

STRONG, Tracy B.. **Nietzsche and the politics of transfiguration**. California: University Of California Press, 1988. 392 p.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980. 288 p. Tadução de DIFEL / Difusão editorial S.A..

VON HUMBOLDT, Wilhelm. **Os limites da ação do Estado**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. 374 p. (Liberty Classics). Tradução de: Jesualdo Correia.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. São Paulo: Barcarolla, 2013. 448 p. (Coleção Sendas & Veredas). Tradução de: Maria Aparecida Correa-Paty.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2011. 72 p. (Coleção Vocabulário dos Filósofos). Tradução de: Claudia Berliner.