



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE DIREITO

ANTONIO MARCOS NASCIMENTO SILVA

**O NAZISTA ESTÁ MORTO: NIETZSCHE, A POLÍTICA E O ESTADO SOB UMA
NOVA PERSPECTIVA**

SANTA RITA - PB

2021

ANTONIO MARCOS NASCIMENTO SILVA

**O NAZISTA ESTÁ MORTO: NIETZSCHE, A POLÍTICA E O ESTADO SOB UMA
NOVA PERSPECTIVA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Direito do Centro de Ciências
Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba,
como exigência da obtenção do título de
Bacharel em Ciências Jurídicas.

Orientador: Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima

SANTA RITA - PB

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586n Silva, Antonio Marcos Nascimento.

O nazista está morto: Nietzsche, a política e o Estado
sob uma nova perspectiva / Antonio Marcos Nascimento
Silva. - Santa Rita, 2021.

69 f.

Orientação: Newton de Oliveira Lima.
Monografia (Graduação) - UFPB/CCJ/DCJ.

1. Nietzsche. 2. Nazismo. 3. Grande política. 4.
Estado. I. Lima, Newton de Oliveira. II. Título.

UFPB/CCJ-SANTARITA

CDU 34

ANTONIO MARCOS NASCIMENTO SILVA

**O NAZISTA ESTÁ MORTO: NIETZSCHE, A POLÍTICA E O ESTADO SOB UMA
NOVA PERSPECTIVA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Direito do Centro de Ciências
Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba,
como exigência da obtenção do título de
Bacharel em Ciências Jurídicas.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima

Orientador / UFPB

Profa. Dra. Gilmara Coutinho Pereira

Examinadora externa / UEPB

Prof. Dr. Giscard Farias Agra

Examinador interno / UFPB

À Joana Barbosa da Silva, minha avó “Joaninha” (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, agradeço por toda a força e confiança emanadas e por poder sempre encontrar, nos seus braços, o meu refúgio e a minha fortaleza. Como também agradeço ao meu irmão por me fazer esperançoso e, ao meu pai, pelos exemplos de força, trabalho e respeito.

Agradeço a Breno Araújo, Jislaine Maciel e Maurício Barbosa pelas suas amizades e pela convivência. Meus amigos, eu vos digo: a nossa esperança de jovens acontecerá!

Agradeço também a Octávio Barbosa, João Oliveira, Murilo Cavalcanti e Tamires Santos. Sou muito grato pelas suas amizades. A presença de vocês foi imprescindível para que eu chegasse até o fim do curso de Direito. Espero que os caminhos da vida nunca nos afastem.

Agradeço à Marilene Dantas por ter-me “adotado” e acolhido com tanto amor e compaixão. Serei sempre grato, “mãe Marilene”! Nunca esquecerei a sua mão amiga e o seu exemplo de bondade. Cheguei ao fim desse curso e muito devo a ti. Obrigado! Obrigado!

Agradeço à Eloisa Possidônio e ao Pe. Evanilson Mendonça por terem pego na minha mão e trazido à Paraíba. Vocês abriram o caminho para que eu chegasse até aqui. Serei sempre muito grato a vocês!

Agradeço a Antônio Couras por todo o apoio, ajuda e críticas construtivas. As suas opiniões foram muito importantes no decorrer desse trabalho.

Agradeço à Professora Dra. Gilmara Coutinho por também ter feito parte desse trabalho e por todas as suas lições.

Agradeço ao Professor Dr. Giscard Agra pela inspiração e por todos os ensinamentos. Tenho a certeza de que o senhor tornou a minha formação acadêmica e jurista muito mais rica. Ao mestre, toda a minha admiração e gratidão.

Por fim, reservo um agradecimento especial ao meu orientador e mestre Professor Dr. Newton de Oliveira Lima. Muito obrigado pela confiança e pelas oportunidades oferecidas na pesquisa científica e na monitoria em Filosofia Geral e Jurídica. O senhor foi um verdadeiro mestre, sempre instigando a dúvida e o pensamento crítico. Tenho certeza que o senhor tem tornado o curso de Direito de Santa Rita-PB muito mais crítico, rico e profundo.

Nós os filósofos não temos a liberdade de separar a alma do corpo, como faz o povo, e ainda menos liberdade temos de separar a alma e o espírito. Não somos rãs pensadoras, aparelhos registadores com entranhas frigorificadas; devemos parir constantemente os nossos pensamentos na dor e dar-lhes maternalmente tudo aquilo que temos de sangue, de coração, de fogo, de alegria, de paixão, de tormento, de consciência, de destino e de fatalidade. Viver..., é para nós, constantemente, transformar em luz, em chama, tudo aquilo que somos; tudo aquilo que nos toca, também; não *podemos* fazer de outra maneira.

Friedrich Nietzsche, em “A *Gaia Ciência*”.

RESUMO

Este trabalho pretende romper com quaisquer ideias referentes à associação de Nietzsche com a ideologia nazista, bem como o resgate dos aspectos políticos presentes na obra do filósofo, no seu papel enquanto genuíno pensador político. De modo a trabalhar, através dos seus conceitos de “grande política” e “transvaloração de todos os valores”, o seu projeto político que se preocupa com a perda de sentido na existência e a superação às formas de niilismo produzidas por toda uma tradição pautada em valores decadentes. Através do exposto em *Genealogia da Moral* debate-se acerca de sua contribuição crítica, através do “método genealógico”, para uma nova perspectiva quanto às teorias do surgimento e da fundamentação do Estado moderno. Assim, valendo-se muito dos métodos filosófico e dialético, pôde-se visualizar, no debate com os contratualistas Hobbes e Rousseau, uma nova vereda interpretativa acerca da legitimidade do Estado capaz de romper com o sentimentalismo político clássico representado pelas teorias contratualistas.

Palavras-chave: Nietzsche; Nazismo; Grande Política; Estado

ABSTRACT

This work intends to bring to an end any misconceptions, which could relate Nietzsche with Nazi ideology, as well as to rescue the political aspects present in the philosopher's work in his role as a genuine political thinker. In order to work, through its concepts of "great politics" and "transvaluation of all values", his political project that is concerned with the loss of the meaning of existence itself as well as overcoming the forms of nihilism produced by a whole tradition based in decaying values. Through the exposed in *Genealogy of Morals*, one debates about its critical contribution, through the "genealogical method", for a new perspective on the theories of the emergence and foundation of the modern State. Therefore, through large use of philosophical and dialectical methods, it was possible to perceive, in the debate with contractualists Hobbes and Rousseau, a new interpretative path, regarding the legitimacy of the State, capable of breaking the classic political sentimentality represented by contractualist theories.

Keywords: Nietzsche; Nazism; Great politics; State

ORIENTAÇÕES SOBRE O PADRÃO DAS CITAÇÕES

Adotamos, nesse trabalho, para a citação das obras de Nietzsche, o consagrado sistema proposto pela edição Colli/Montinari das *Obras completas de Nietzsche*. Esse sistema também é adotado pela GEN – Grupo de Estudos Nietzsche – aqui no Brasil. No entanto, adaptamos esse sistema, de modo que, as citações de obras de Nietzsche serão feitas no corpo do texto, indicando a obra, o capítulo e o parágrafo nos quais se encontram. Já as demais citações seguirão segundo às regras da ABNT.

Exemplos:

(GM/GM. Segunda dissertação, § 17)

(JGB/BM. Povos e pátrias, § 251)

(EH/EH. Humano, demasiado humano, § 3).

Assim, as siglas em alemão virão acompanhadas pelas suas respectivas em português:

I. Siglas dos textos de Nietzsche:

a. Textos editados pelo próprio Nietzsche

JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal).

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).

M/A – Morgenröte (Aurora).

MAI/HHI – Menschliches Allzumenschliches I (Humano, demasiado humano I).

MAII/HHII – Menschliches allzumenschliches II (Humano, demasiado humano II).

Za/ZA – Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)

b. Textos preparados para edição

AC/AC – Der Antichrist (O anticristo).

EH/EH – Ecce homo (Ecce homo).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	O RESGATE AO PENSAMENTO POLÍTICO EM NIETZSCHE	14
2.1	À SOMBRA DAS INTERPRETAÇÕES NAZISTAS	21
3	“GRANDE POLÍTICA”: A POLÍTICA COMO TRANSVALORAÇÃO MORAL E A SUPERAÇÃO DO TIPO HOMEM MODERNO	30
3.1	“GRANDE POLÍTICA” <i>VERSUS</i> “PEQUENA POLÍTICA”	31
3.2	HÁ NILISMO EM SOLO FERTILIZADO PELAS CINZAS DOS VALORES DECADENTES	33
3.2.1	Sobre a metafísica platônica	36
3.2.2	Sobre a metafísica cristã	38
3.3	A “TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES” E A “GRANDE POLÍTICA” COMO FORÇA DE AFIRMAÇÃO DA VIDA	43
3.4	O CONCEITO DE “ALÉM-DO-HOMEM” COMO TRANSFIGURAÇÃO DO HOMEM NO ENFRENTAMENTO DAS FORÇAS DEGENERESCENTES	49
4	UMA ALTERNATIVA PERSPECTIVISTA À LEGITIMIDADE DO ESTADO A PARTIR DA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>	51
4.1	SOBRE A LEGITIMAÇÃO DO ESTADO MODERNO PARA ALÉM DO CONTRATUALISMO DE ROUSSEAU E HOBBS	54
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	65
	REFERÊNCIAS	67

1 INTRODUÇÃO

Desde o início do século XX, grande parte da obra filosófica do prussiano Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) começou a se difundir, em grandes proporções, pela Europa. Contudo, muito dessa difusão partiu de objetivos políticos cruéis, expoentes de um “nacionalismo” reacionário que perseguia a população semita, sobretudo, no jovem Império da Alemanha. E até a metade do século XX foi a ele atribuído a alcunha de mentor filosófico do Nazismo.

Após a morte de Nietzsche, muitos de seus escritos foram deturpados e corrompidos de seus sentidos originais a fim de legitimar movimentos políticos daquele contexto conturbado no qual a Europa se encontrava. Nesse sentido, muitos foram os esforços para se conseguir a associação da filosofia de Nietzsche ao movimento do Nacional Socialismo alemão (Nazismo), que emergia no campo político.

Muitos autores atribuíram os eventos de apropriação da obra de Nietzsche pelo nazismo à postura da irmã e guardiã legal dos direitos autorais do filósofo, Elizabeth Förster-Nietzsche (1846-1935) que, como antisemita declarada, simpatizava com o movimento nazista. Mas, como vimos, Elizabeth não foi a única responsável por esse desleal empreendimento de apropriação. Havia, na própria organização nazista, ideólogos responsáveis pela edição, distorção e interpretação “correta” de sua obra, de modo que aspectos políticos do seu pensamento pudessem servir como legitimação filosófica ao movimento nazista.

Por esse fato, durante grande parte do século XX, o pensamento político de Nietzsche foi fonte de grande perplexidade e receio. O que levou, inclusive, a ser defendido, por uma considerável fortuna teórica, que Nietzsche não seria de modo algum um pensador político. E assim, na tentativa de apagar toda a mácula deixada pelas apropriações nazistas em sua obra foi-se criando, historicamente, uma tradição interpretativa no sentido de obscurecer os elementos políticos de seu pensamento, por muito tempo associados ao vergonhoso movimento nazista.

É a partir desse ponto, que assumimos aqui, não somente o papel de esclarecer a questão da apropriação da obra de Nietzsche pelo nazismo, mas também, o de resgatar e expor o seu pensamento político. De modo a considerar a sua grande contribuição para o estudo da teoria geral do Estado por meio de uma nova perspectiva filosófica às suas bases legitimadoras. Para tanto, nesse estudo, muito recorreremos à história, partimos da premissa de que o filósofo é antes de tudo um homem de seu tempo, e, portanto, a sua filosofia reflete

também os principais problemas de sua época. Com Nietzsche não foi diferente, pudemos identificar os principais anseios políticos do seu tempo. Sendo contemporâneo de uma Alemanha recém unificada, militarizada e expansionista, o filósofo pôde observar de perto a ascensão do nacionalismo como ideologia política e o seu desenrolar antissemitista.

Assim, Nietzsche elaborou um conjunto de críticas bem amplo, que compreendeu todos os pontos de expressão do que considerou como decadentes na sociedade de sua época. Traçando esse percurso, passamos pela crítica aos valores geradores dessa decadência, e as suas expressões na metafísica socrático-platônica, na expansão do cristianismo, no socialismo e liberalismo, na concepção moderna de democracia e no sentimentalismo político das teorias contratualistas de Thomas Hobbes (1588-1679) e de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Nesse sentido, toda a nossa investigação tomou por princípio o “procedimento genealógico”, método de investigação filosófico que parte da historicidade e é utilizado na sua obra *Genealogia da Moral* (1887), do qual também nos servimos para fundamentar uma teoria do surgimento do Estado moderno em Nietzsche. Assim, nos atemos justamente à abordagem política do pensamento do autor, uma vez que se trata de uma seara bastante polêmica e controversa de estudo, sendo definida até como um dos pontos centrais ao entendimento da filosofia nietzschiana. Assim sendo, foi posto como uma crítica à teoria da legitimidade política nos moldes tradicionais. Na pretensão de, também, desenvolver a ideia do autor como um teórico *sui generis* do Estado.

Isto posto, a abordagem de Nietzsche como um pensador político do Estado moderno se faz importantíssima, tendo em vista que ainda é pouco desenvolvida pela grande fortuna teórica dos estudiosos da sua obra. Ao mesmo tempo, se faz urgente e necessária tanto para a compreensão do pensamento do filósofo, como um todo, como também, pelo fato de que certamente trará discussões interessantes não só ao estudo da Teoria Geral do Estado, mas à própria filosofia jurídica, passando, inclusive, pela própria problemática acerca da legitimidade política.

Para tanto, o nosso trabalho foi desenvolvido, essencialmente, por meio de pesquisa bibliográfica, pela qual desenrolou-se a partir dos escritos de Nietzsche, como também, pelo contributo de artigos e obras de seus estudiosos e comentadores, trazendo temas centrais do seu pensamento correlacionados ao Estado e Política. Desse modo, a nossa pesquisa abordou, de forma sistemática, parte da obra do autor, a fim de se traçar o caminho de sua contribuição ao pensamento político, sem deixar de considerar, no entanto, a imensa contribuição de comentadores e grandes estudiosos do pensamento nietzschiano.

Os métodos que utilizamos foram o filosófico e o dialético, uma vez que grande parte da nossa discussão recorreu à exposição e ao debate de conceitos filosóficos importantes à consolidação do seu pensamento político, mas também, visou desenvolver minimamente um debate entre ideias refutadas por Nietzsche, a exemplo do sentimentalismo político de Rousseau e da Metafísica platônica. Recorremos também, em grande parte, às investigações históricas, posto que a proposta central de Nietzsche, trazida em sua *Genealogia da Moral*, é justamente uma filosofia pensada a partir do prisma historiográfico.

Portanto, o nosso trabalho se dividiu estruturalmente em três grandes partes: a primeira parte, se inicia a partir do segundo capítulo, se propondo ao resgate do pensamento político em Nietzsche, através dela foi realizada uma contextualização histórica e política do filósofo e de sua obra, como também foi abordada a questão da deturpação e apropriação nazista de sua filosofia. Já a segunda parte, que corresponde ao terceiro capítulo, foi dedicada à exposição do seu projeto da “grande política”, começando pela apresentação das mais várias vertentes interpretativas sobre a questão da política no pensamento nietzschiano. Depois, seguiu, ainda, pela crítica ao nacionalismo; às formas de niilismo como força decadente de vontade; à metafísica platônica e à metafísica cristã; aos movimentos modernos uniformizadores e massificantes como a democracia e o socialismo; e, por fim, a exposição do conceito de “transvaloração de todos os valores” e do seu projeto filosófico e político da “grande política” e seus empreendimentos de superação ao niilismo e as formas de decadência na moral e política. A terceira e última parte, que está localizada no quarto capítulo abordou a crítica de Nietzsche ao sentimentalismo político, nesse sentido, elencando como pontos de referência as teorias políticas de Hobbes e de Rousseau, e debateu, pelo crivo do “método genealógico”, a partir das discussões trazidas em *Genealogia da Moral*, sobre as origens do Estado moderno e as concepções contratualistas. Foi nesse ponto que tentamos estabelecer a perspectiva de uma nova hipótese de legitimidade política ao surgimento do Estado, em alternativa às concepções tradicionais da política moderna.

2 O RESGATE AO PENSAMENTO POLÍTICO EM NIETZSCHE

Para alguns autores, desde o fim da Segunda Grande Guerra até tempos mais recentes, Nietzsche foi consolidado como um filósofo do individualismo. Era quase consenso entre os grandes estudiosos, que as suas ideias se preocupavam apenas com o destino do indivíduo isolado e solitário, e que, estavam longe de alcançarem as relações do mundo social.

Dessa forma, os aspectos políticos da filosofia de Nietzsche foram historicamente tangenciados e até mesmo obscurecidos. Para tal, muito se deve ao fato da associação errônea do seu pensamento ao regime nazista, alastrado pela Europa na primeira metade do Século XX. Episódio esse que será posteriormente abordado.

É importante ressaltar que para abordarmos relevantes pontos referentes ao contexto histórico, como também, para elaborar e defender o pensamento político em Nietzsche, que é a pretensão da primeira parte deste trabalho, em muito recorreremos e nos nutrimos dos estudos realizados pelo filósofo inglês e consagrado intérprete da filosofia nietzschiana, Keith Ansell-Pearson, por meio da sua obra, intitulada em português “*Nietzsche como pensador político: uma introdução*”, tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli, publicada no Brasil em 1997.

Nietzsche, como personagem histórico, coexistiu e desenvolveu a sua filosofia durante o período em que Otto Von Bismarck (1815 – 1898) chega ao poder como primeiro ministro do rei Guilherme I da Prússia, prelúdio de um Estado que seria marcado pela rejeição ao diálogo, aos recursos do liberalismo político e, caracterizado pela militarização e pelo uso da força. Bismarck seria lembrado também como o chanceler que fez a Prússia vitoriosa sobre a Áustria em 1866, e também trouxe a vitória prussiana sobre a França em 1871, que culminou na proclamação do Império Alemão e, conseqüentemente a sua unificação como Estado nacional e soberano.

Assim, o território que hoje corresponde ao Estado soberano alemão era subdividido em pequenos domos sobre os quais príncipes e aristocratas locais exerciam seu poder. Só em 1871, após a guerra franco-prussiana, na qual o exército prussiano teve grande êxito sobre os franceses, o então Império Alemão foi proclamado, na galeria dos espelhos do Palácio de Versailles na França, tendo como imperador, Guilherme I e chanceler, Otto Von Bismarck.

Todavia, quando se deu a ascensão de Bismarck, na Prússia, em 1862, Nietzsche tinha apenas 17 anos de idade. Ao longo do seu desenvolvimento, o jovem filósofo teve influências clássico-liberais, uma vez que a sua educação em Schulpforta o permitiu a convivência com professores que se “identificavam com as tradições do classicismo de Weimar e sintetizavam o nacionalismo prussiano da metade do século”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p.38).

Nesse contexto, antes de darmos seguimento a Nietzsche como personagem histórico e produto do seu tempo, abrimos esse espaço para discorrer, minimamente, sobre o nacionalismo da segunda metade do século XIX, que merece ser esclarecido como sentimento e ideologia reflexos da própria estruturação social e política do pangermanismo daquele momento. Isto é, enquanto movimento que pregava a unificação da Alemanha como uma nação forte e ordenada, de modo a garantir a coesão desses povos em uma só língua, uma só tradição e cultura e um só território, sob o governo central de um Estado nacional.

Sobre esse cenário, é importante ter em mente que, na Europa, principalmente nos territórios de principados e ducados que hoje correspondem a atual Alemanha, acontecia um processo de crise quanto ao princípio de legitimidade dinástica que sustentava o poder das aristocracias locais, que em lento processo de transição de um modo de produção, outrora, feudal – quase que exclusivamente baseada em “pequenas unidade produtivas agrícola-artesanais e as limitadas comunidades quase naturais e tradicionais” (BOBBIO, 1998, p. 801-802) –, para a formação de novos meios de produção a nível nacional, pautados na lógica capitalista, através da Primeira Revolução Industrial, mudanças que possibilitaram o crescente sentimento nacional, a desembocar num movimento político “nacionalista”, esperançoso de que uma nação com um poder central forte poderia resolver os problemas, sobretudo, econômicos, que surgiam.

Complementa Norberto Bobbio (1998):

As transformações históricas sobre as quais se fundamenta a formação do Estado nacional e da ideologia nacional podem ser compreendidas unicamente no contexto da grande mudança ocorrida na evolução dos mecanismos de produção, determinada pela Revolução Industrial. Esta mudança determina a extensão das relações de produção e de troca, bem como de todos os outros aspectos da vida social direta ou indiretamente ligados a estas relações, até a formação de um mercado e de uma sociedade de dimensões nacionais. (BOBBIO, 1998, p. 801).

Assim, essas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais fizeram da Alemanha recém unificada um dos maiores expoentes do nacionalismo, que espalhava-se por toda Europa, como, ainda, leciona Bobbio (1998):

A unificação nacional da Alemanha marca o início de uma nova fase histórica durante a qual o princípio nacional atinge sua plena afirmação, no interior dos estados nacionais, tendendo a se generalizar em todo o continente europeu, tornando frágeis consequentemente os impérios multinacionais, tais como o austro-húngaro, o russo e o otomano (BOBBIO, 1998, p. 803).

Na trajetória de Nietzsche, apesar de oriundo de uma linhagem de ministros luteranos, outro ponto de importante influência a revolta contra sua educação religiosa. Assim, como afirma Ansell-Pearson Keith (1997), o desenvolvimento do jovem Nietzsche foi caracterizado por uma reorientação simultânea nas frentes política e religiosa. E, logo após alguns acontecimentos dramáticos da década de 1860, Nietzsche adota opiniões políticas decididamente aristocráticas - uma vez que, a premissa basilar de sua filosofia política consiste em considerar a sociedade em uma lógica de hierarquia, pela qual é possível distinguir os seres humanos a partir das suas diferenças de valor. Sendo assim, prescreve no § 257 de *Além do bem e do Mal*:

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 seus 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 a fórmula moral num sentido supramoral (JGB/BM. O que é nobre?, § 257).

Em 1866, frente aos prelúdios da guerra à Áustria, como bem expõe Ansell-Pearson Keith (1997), Nietzsche defendeu que houvesse convocação liberal de um parlamento alemão restituído, a fim de afastar a ameaça de guerra. Uma vez que, segundo Bergmann, para o filósofo, era uma “audácia da parte de Bismarck criar uma Alemanha unida dessa maneira” (Bergmann, 1987 apud ANSELL-PEARSON, 1997, p. 38). Apesar de tal posicionamento, a guerra prussiana à Áustria foi inevitável, e no seu decorrer, Nietzsche acabou por apoiá-la.

Após o fim da guerra prussiana, que culminou em uma vitória sobre a Áustria, o jovem Nietzsche se juntou “a um pequeno grupo de liberais nacionalistas bismarkianos, que exigiam a anexação da Saxônia pela Prússia”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p.39). Esse grupo

era liderado por Heinrich Von Treitschke (1834 – 1896) – que se tornou, mais tarde, historiador nacionalista e ideólogo conservador do governo bismarkiano.

Os liberais nacionalistas que tiveram o apoio de Nietzsche em 1866, ainda que por um curto período, eram nacionalistas pois concordavam com a causa militarista e imperialista prussiana, ou seja, defendiam a anexação de alguns reinos para a unificação em um império alemão, entretanto, defendiam também a bandeira liberal posto que, no “seu programa continha as exigências clássicas do liberalismo, tais como uma economia de livre iniciativa, livre comércio e um estado constitucional”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 39).

Essa foi a única vez, que é descrita por Ansell-Pearson (1997), em que Nietzsche se envolveu diretamente em uma campanha política. Mais tarde, o filósofo passou a expressar desdém pela política partidária, se tornando, na década de 1880, já mais maduro, um crítico severo dos rumos que tomava a política moderna alemã.

Ademais, a essa fase, as investigações filosóficas de Nietzsche se faziam incompatíveis com a defesa das ideologias pregadas pelo Reich alemão de Bismarck. Para o filósofo, os valores clássico-liberais tinham sido corrompidos pelo nacionalismo. Nesse ponto, passou a ser inconcebível defender “um Estado que se orgulhava do seu filistinismo, promovendo sua política de poder mediante o estatismo, o nacionalismo e o racismo”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 40).

O filistinismo estatal criticado por Nietzsche diz respeito, especificamente, à maneira como o Estado se portava perante à cultura, ou melhor, à promoção de cultura. Que era, para o filósofo, uma postura de esgotamento da espiritualidade e do intelecto, sobretudo, era esse Estado, por meio de suas práticas estatistas, o responsável pela promoção do apequenamento da cultura e dos valores de afirmação do homem. Nesse sentido, o Estado agia, no entender do filósofo, como verdadeiro antagonista da cultura, ao passo que massificava e uniformizava os homens, direcionando a totalidade de suas forças ao seu desenvolvimento.

Expõe Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*:

Faça-se um breve cálculo: não é somente palpável que a cultura alemã declina, também não falta razão suficiente para isso. Ninguém, afinal, pode despendar mais do que aquilo que tem – isso vale para indivíduos, isso vale para povos. Se a pessoa se dedica ao poder, grande política, economia, comércio mundial, parlamentarismo, interesses militares – se despende para *esse* lado o *quantum* de entendimento, seriedade, vontade, autossuperação que é, então ele faltará no outro lado. A cultura e o Estado - não haja engano a respeito disso – são antagonistas: “Estado cultural” é

apenas uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera à custa do outro. Todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo *antipolítico*. (GD/CI. O que falta aos alemães, § 4).

Já quanto ao nacionalismo e racismo como ideologias políticas, que são severamente rechaçadas por Nietzsche, podemos esclarecer que, nesse contexto, eram pautas importantes já no Estado Bismarckiano. Ao passo em que o nacionalismo, enquanto movimento político, ganhava contornos reacionários, valendo-se da militarização e de uma política externa agressiva, como também, nutrindo-se do ódio e desprezo pelos estrangeiros e pelas outras nações, o racismo, especialmente o direcionado ao povo hebreu, antissemitismo, também se alastrava em toda a Europa.

Nesse sentido, Bobbio (1998) explica o nascimento do antissemitismo moderno como fenômeno pequeno-burguês, uma vez que, num cenário de insegurança em que a pequena burguesia perdia espaço de mercado para a grande indústria, somado à entrada de grandes comunidades hebraicas na Europa, as pequenas burguesias locais temiam perder ainda mais espaço para esses “estrangeiros”.

Segue Bobbio (1998):

Nessas circunstâncias, a entrada no mercado de trabalho dos hebreus – tradicionalmente dedicados a profissões de tipo pequeno-burguês –, que se realiza através da assimilação das comunidades hebraicas do Ocidente e da contemporânea emigração maciça da Europa oriental, é sentida pela pequena burguesia como um novo e perigoso ataque ao próprio *status*; cria-se assim um terreno fértil para o desenvolvimento do Anti-semitismo, graças ao fato de que novas teorias do NACIONALISMO (v.) e do racismo, afirmando a natureza ética e não territorial da comunidade nacional, consentem em considerar os hebreus como um corpo estranho e potencialmente eliminável. (BOBBIO, 1998, p. 42).

Ademais, leciona Bobbio (1998), que, no caso especial da Alemanha, o anti-semitismo ganha grande força depois da crise econômica de 1873, e atinge o seu ápice entre os anos de 1880-1881. Episódio em que a situação de ameaça em relação à concorrência profissional e posicionamentos irracionais tomado, identificaram o povo judeu como a causa da crise, inimigo, portanto, aniquilável. Assevera ainda, o autor, que certas forças sociais e grupos políticos se valeram da pauta antissemitista com a pretensão de desviar, para si, a atenção da pequena burguesia e, até mesmo, do proletariado.

Outra importante ruptura de influência na vida e no pensamento de Nietzsche se apresenta pela dissolução do seu relacionamento com o grande maestro e compositor alemão Richard Wagner (1813 – 1883). O músico foi personagem importante na vida do filósofo. De

seu amigo íntimo à inspiração. Ambos compartilhavam do amor pela música, “Nietzsche depositou suas primeiras esperanças de um renascimento da cultura trágica no teatro de Wagner”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 40).

Entretanto, mais tarde, Nietzsche rompe com Wagner ao perceber aspectos repudiáveis, para o seu pensamento, na arte do maestro, como o seu gritante antissemitismo. Nesse sentido, a ruptura de Nietzsche para com Wagner representa, como elenca Ansell-Pearson (1997) também, um rompimento com o idealismo político e o romantismo cultural que o seduzira em seus tempos de juventude.

Nietzsche segue tecendo severas críticas ao Reich de Bismarck. De certo modo, o filósofo passou a defender que o sucesso na guerra teria levado os alemães à ilusão de superioridade cultural do seu povo. O filósofo chega ao ponto de se denominar “o último alemão antipolítico”, precisamente para se distanciar daquilo que para ele era a “política fútil do nacionalismo e estatismo que, ao seu ver, tinha acometido a Alemanha”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 41). Contudo, é importante entender que a aversão à política em Nietzsche diz respeito a essa expressão política estatal empregada pelo governo Bismarck, e aos rumos em que a política alemã se encaminhava na segunda metade do século XIX.

É nesse contexto que, Ansell-Pearson Keith (1997) afirma que, aqueles estudiosos que tentaram resgatar os escritos de Nietzsche das deturpações que sofreram pelos ideólogos e propagandistas no Nazismo, a exemplo do tradutor e biógrafo Walter Kaufmann (1921-1980), acabaram por realizar uma interpretação desistoricizada e despolitizada do pensamento político de Nietzsche, que é, na opinião do autor, um aspecto-chave da filosofia Nietzscheana.

Sabendo-se que um dos objetivos primordiais da nossa pesquisa reside na tentativa do resgate de uma abordagem política do pensamento nietzschiano, tentaremos expor da forma mais clara possível, a discussão em torno do tema. Contextualizando e oferecendo um substrato teórico minimamente suficiente à sustentação da tese que aqui advogamos, ou seja, que Nietzsche também se preocupou em trabalhar temas relativos à política, à teoria geral do Estado e até mesmo ao Direito e à sua legitimidade.

Atualmente, Nietzsche é considerado um filósofo de extrema importância e relevância para a história da filosofia. Veio do próprio Martin Heidegger (1889 – 1976) – importante filósofo alemão e também um dos seus mais renomados intérpretes – os dizeres de que, hoje, todos os que pensam o fazem à luz ou à sombra de Nietzsche, utilizando o seu

pensamento como parâmetro de concordância ou discordância, “a favor” ou “contra” ele. (Heidegger, 1958 apud ANSELL-PEARSON, 1997, p. 17).

É fato que Nietzsche é um filósofo polêmico e complexo e, talvez seja, até impossível trilhar os campos, nem sempre tão arados, da história da filosofia, sem se deparar frente às suas ideias maravilhado ou, até mesmo, desconfortável e inquieto. Aliás, desconfortante e inquietante, ao que nos parece, são termos pertinentes à filosofia do homem que se revestiu da incumbência de destruir ídolos e abalar convicções. Lúcidos, pretendemos honrar a esse ponto, no estudo do filósofo que exaltou, sobretudo, a dúvida e a importância da suspeita para o procedimento de investigação filosófica.

Nietzsche se distingue não só pelas suas ideias, mas também pela forma como que as expressa. Seria impossível, para nós, nos dispormos a traçar e catalogar, de modo sistemático, o pensamento político em Nietzsche, uma vez que ele é, por excelência, um filósofo antissistema. O filósofo não criou um sistema filosófico, nem tampouco uma doutrina. Nietzsche, por muitas vezes, dispensou as formas tradicionais dos textos filosóficos, passando a adotar uma liberdade mais literária na exposição de suas ideias. Muitos pontos importantes de sua filosofia estão condensados em aforismos – grosso modo, um gênero textual caracterizado por conter uma máxima ou pequena sentença, geralmente, a expressar uma regra, definição ou preceito.

O estilo de escrita de Nietzsche diz muito sobre a sua própria postura filosófica de crítica ao dogmatismo. Diz Nietzsche, logo no início de “*A Gaia Ciência*”: “moro em minha própria casa, nunca imitei ninguém, e rio-me de todos os mestres que nunca riram de si” (FW/GC. Inscrição por cima da porta). Para o filósofo, a realidade não é um fato objetivo insculpido na natureza, por meio de leis universais, que nos são reveladas através da razão – como, em outras palavras, nos diria Kant (1724 – 1804), por meio dos seus “juízos sintéticos *a priori*”, trabalhados em “*Crítica da Razão Pura*” de 1781.

A realidade é, segundo Nietzsche, criação. Nós mesmos a criamos, uma vez que o próprio conceito de verdade diz respeito a algo que está sendo constantemente, também por nós, criado. Assim, a verdade não é simplesmente achada ou descoberta e, em si mesmo determinada, mas sim criada, por meio de um processo. O filósofo explica melhor esse processo de construção das “verdades” em “*Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*” (1896), texto que será posteriormente trabalhado aqui.

A verdade pode ser entendida também, nesse sentido, como “vontade de poder”, isto é, enquanto estratégia de afirmação da vida e preservação da espécie. De todo modo, Nietzsche questiona o valor tradicionalmente atribuído à “verdade”, como lei universalmente válida, nas investigações do pensamento humano e sobre o mundo. Já que, para o filósofo, nossos esforços não devem ser direcionados ao que ele chama de “pretensões de verdade”, pois o legítimo proveito das investigações filosóficas a respeito dos “juízos sintéticos *a priori*” deve tomar como parâmetros a promoção e a conservação da vida. A pergunta a ser feita é: esta “verdade” estimula a vida e cultiva a espécie? Entendendo assim que até um juízo falso poderia ser útil à humanidade – para além, indispensável – desde que reflita formas fortes, ricas e abundantes de vida. Como dito no § 4 de *Além do bem e do mal*:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvidas, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo e se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal. (JGB/BM. Dos preconceitos dos filósofos, § 4).

Contudo, para seguir na tratativa a respeito de alguns aspectos importantes em relação às interpretações nazifascistas do pensamento político de Nietzsche faz-se oportuno esclarecer que a pretensão nossa jamais foi chegar a um consenso, muito menos esgotar o assunto. Nosso objetivo é apenas traçar um pequeno recorte, dentro da estrutura que nos cabe e, de apresentar e difundir veredas interpretativas que avançam na tentativa de desobscurecer esse que é um aspecto ainda conturbado e pouco entendido do pensamento político de Nietzsche.

2.1 À SOMBRA DAS INTERPRETAÇÕES NAZISTAS

Nesse tópico tentaremos expor, de uma maneira clara, algumas questões referentes à apropriação e o mau uso do pensamento nietzschiano pelo regime nazista da Alemanha do século XX. A partir do ano de 1889, quarenta e quatro anos antes de Adolf Hitler (1889 – 1945) chegar ao poder, deu-se o colapso mental que pôs fim ao período de produção filosófica de Nietzsche. Desde então, muito variadas foram as formas de recepção e difusão de sua obra.

Como nos conta Ansell-Pearson (1997), os pensamentos do filósofo não foram bem aceitos, de imediato, pela direita europeia, muito embora Nietzsche expressasse, em sua obra, pretensões claramente aristocráticas e cultivasse certa aversão ao socialismo. Para o espanto de muitos, durante as duas décadas que se seguiram, a obra de Nietzsche foi bem recebida por socialistas, anarquistas e até mesmo feministas. Explica:

Todos consideravam a obra de Nietzsche preocupada com a busca da realização individual. Para os socialistas, as ideias de Nietzsche sobre a personalidade criativa (persönlichkeit) podiam contribuir para a formação de uma noção do “indivíduo autêntico”, muito necessária à doutrina socialista. Muitos de seus contemporâneos o leram como uma figura multifacetada que não tinha simpatia alguma pelas posturas do radicalismo político ou do socialismo, mas que, ao mesmo tempo, não era favorável ao nacionalismo e estatismo alemães. Seu ateísmo também serviu para afastá-lo do conservadorismo alemão. Assim, a posição de Nietzsche era complexa e explica por que seus escritos podiam ser de tamanho interesse e valor para uma ampla variedade de pessoas. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 42).

Uma das grandes características da filosofia nietzschiana é a multiplicidade do pensamento. Nietzsche nunca se delimitou a sistema algum. Ele vai além, como um filósofo da suspeita, o seu modo de filosofar propõe ao leitor múltiplas provocações. Entretanto, o seu estilo autêntico talvez tenha culminado em possibilidades para interpretações absurdamente perigosas, a exemplo daquela que trataremos agora como apropriação nazista.

Antes que a história do nazismo saia do cartaz dos acontecimentos mundiais é interessante olharmos a figura de Nietzsche, o filósofo que na Alemanha nazista teve grande atualidade, muito mais do que na época em que vivera, principalmente porque a idiotice do seu gênio de louco harmonizou-se com a loucura de um gênio idiota, formado na religião sagrada da Alemanha, cujo livro sagrado era a “Mein Kampf”, e cujo lema se poderia traduzir assim: “Hitler é o seu deus, e Nietzsche é o seu profeta” (SCAPINO, 2015).

O pequeno trecho acima é a abertura de um artigo de pouco mais de cinco páginas por autoria de João Scapino e, publicado pelo *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro, em outubro de 1945, logo após o fim dos horrores da Segunda Grande Guerra. O artigo em questão foi resgatado e republicado pela coletânea *Cadernos Nietzsche*, em seu v. 36, no ano de 2015. Apesar de discordarmos totalmente da afirmação destacada, como também, de forma integral, do artigo em questão. Reconhecemos a sua importância, pois, o texto fornece, de forma sintetizada, a imagem pela qual muitos jornalistas e até importantes estudiosos viam a filosofia de Nietzsche, impregnada pela ideologia nazista.

Mas quais fatos poderiam ter dado a possibilidade para que a obra de um filósofo declaradamente antinacionalista e antirracista como Nietzsche fosse arrolada à causa nazista? Essa é a questão. De acordo com Ansell-Pearson (1997), os escritos filosóficos de Nietzsche

já eram populares durante a Primeira Grande Guerra, sendo possível aos nazistas começar a explorá-lo como justificção ideológica no período do entre guerras. Nietzsche já era muito popular entre os combatentes alemães que, inspirados por um suposto sentimento heroico encontrado em sua obra, levavam consigo a bíblia e a capa de “*Assim falou Zaratustra*” para o *front*. Então, mais tarde, os nazistas, com o objetivo de dar legitimidade filosófica e justificção à sua causa, viram na figura de Nietzsche “um filósofo internacionalmente célebre e controverso, cujas ideias podiam emprestar-lhe credibilidade intelectual e poder a suas opiniões”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 43).

Ademais, não poderíamos deixar de abordar o contributo da própria irmã do autor na má utilização e apropriação da obra nietzschiana pelo governo nazista. Elizabeth Förster-Nietzsche tornou-se responsável legal e herdeira de todo o patrimônio intelectual de Nietzsche após a morte de sua mãe, em 1897. Elizabeth era conhecidamente antissemita, apoiadora severa da causa nacionalista e apoiou o Partido Nacional Socialista (nazista). Após tornar-se legalmente responsável pelos escritos do irmão, Elizabeth teve papel fundamental na assimilação de Nietzsche pelo militarismo e imperialismo alemães. Como exposto por Walter Kaufmann (1974, apud ANSELL-PEARSON, 1997, p. 43) estudos investigativos concluíram que a irmã do filósofo falsificou dados e forjou cartas que afirmava que tinham sido escritas pelo filósofo, como também impediu a publicação de diversos manuscritos, a exemplo de sua autobiografia “*Ecce Homo*”.

É nesse contexto que Ansell-Pearson (1997) leciona que foram os esforços de Elizabeth, juntamente aos nazistas, que tornaram Nietzsche um filósofo muito lido e popular em toda a Europa. Os ideólogos do Partido Nazista encarregaram-se de elaborar e publicar comentários, coletâneas e conteúdos a respeito de Nietzsche e sua filosofia. Nesse interim, muitos desses relevantes pensadores alemães, a exemplo de Alfred Baeumler (1887 – 1968), professor de filosofia, editor e interprete de Nietzsche, a partir do início da década de 1930, se incumbiram de proporcionar a “correta interpretação nazista” e divulgá-la.

Para tal feito, os ideólogos e propagandistas da nazificação de Nietzsche se utilizaram de interpretações grosseiras e, da impressão de antologias curtas que traziam recortes essenciais apelidados de “máximas nazi” de Nietzsche. Acontece que, todas essas obras eram publicadas como textos do filósofo Nietzsche, sem nenhuma indicação de edição ou qualquer outro recorte.

Nesse contexto, Alfred Baeumler ganha importante destaque, já que, teve participação decisiva, dentre os ideólogos do Terceiro Reich, para a indexação de Nietzsche ao hitlerismo. Além disso, foi responsável pela publicação do que foi um dos primeiros trabalhos que abordaram aspectos sobre a política na filosofia de Nietzsche. Sob o título “*Nietzsche der Philosoph und Politiker*” (Nietzsche como filósofo e político), a obra de Baeumler teve a sua primeira publicação no ano de 1931. O autor pretendia difundir uma nova leitura de Nietzsche com ênfase nos pontos políticos que poderiam ser apreendidos a partir do que chamou de “conexão lógica”, ou nas palavras de Montinari (1999), “forçar a filosofia de Nietzsche para fazer dela a premissa de uma concepção política, “germânica”, que ele pretende “descobrir” em Nietzsche.

Sobre essa obra, assevera Ansell-Pearson (1997):

O livro é consagrado à interpretação de Nietzsche como filósofo da raça nórdica; isso foi feito por meio de maciça supersimplificação e distorção das idéias de Nietzsche. Desse modo, os ataques ao povo alemão, presentes em todos os escritos de Nietzsche foram explicados como ataques tão somente aos elementos cristãos e não-germânicos do caráter alemão, enquanto as acusações de Nietzsche ao supremo artista germânico, Wagner, foram explicadas como suscitadas pela inveja. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 44).

Desse modo, Baeumler trabalhou um Nietzsche, interpretativamente, ao seu *bel prazer*, descaracterizando e ocultando elementos essenciais do seu arsenal filosófico, a fim de moldá-lo aos contornos problemáticos das ideologias nazista e hitlerista.

Somente após o fim da Segunda Grande Guerra foi que Karl Schlechta (1904 – 1985), um estudioso do Arquivo Nietzsche, denunciou a manipulação sofrida pela obra de Nietzsche em poder de sua irmã, Elizabeth. Todavia, nessa sucessão de estudiosos empenhados em resgatar o legado de Nietzsche e a sua filosofia das assombrosas garras do nazismo, foi apenas por Giorgio Colli eazzino Montinari, através da sua edição crítica aos escritos de Nietzsche, que, de fato, o conjunto de seus textos pôde ser publicado sem as interferências de Elizabeth Förster-Nietzsche.

Diante ao que foi dito, entendemos que não seria preciso recorrer a uma investigação muito profunda para destacarmos a impossibilidade de harmonização ou conciliação entre a filosofia de Nietzsche e as bandeiras defendidas pelo Partido Nazista da Alemanha do século XX. Já que, o Nazismo pautava-se em premissas nacionalistas, racistas/antisemitas e estatistas, que representava para Nietzsche o lado fútil e medíocre da política.

Segue o destaque de alguns trechos importantes da obra de Nietzsche em que ele se mostra severamente contrário aos rumos nacionalista e antissemita nos quais a política alemã se encaminhava. No § 251 de *Além do bem e do mal* Nietzsche prescreve:

Não deve surpreender, quando no espírito de um povo que sofre, que *quer* sofrer de febre nervosa nacionalista e ambição política, passam nuvens e perturbações várias, pequenos acessos de imbecilização: entre os alemães de hoje, num momento a imbecilidade antifrancesa, noutro a antijudaica, logo a antipolonesa, logo a cristã-românica, ora wagneriana, ora a teutônica, ou a prussiana (vejam-se esses pobres historiadores, esses Treitschke e Sybel, com suas cabeças bem amarradas –), ou como quer que se chamem, esses breves enevoamentos do espírito e da consciência alemães. (JGB/BM. Povos e pátrias, § 251).

Como podemos ver, Nietzsche chama o nacionalismo de febre nervosa e o rechaça. O autor se utiliza de termos em sentido fisiológico/biológico a fim conotar o que para ele eram os sintomas de uma doença infecciosa à política alemã. Para o filósofo, esse movimento político impregnado pelo antissemitismo, estatismo e nacionalismo, expresso já no Reich bismarkiano, não representa nada além de imbecilização. É nesse mesmo trecho que Nietzsche cita diretamente o Exemplo de Treitschke – já àquela época, historiador e ideólogo conservador do governo de Bismark – entre os “pobres historiadores”... “com suas cabeças bem amarradas”.

Sobre os judeus, Nietzsche segue ainda:

Mas os judeus são, sem 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... 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: para isso talvez fosse útil e razoável expulsar do país os agitadores antissemitas. (JGB/BM. Povos e pátrias, § 251).

Nesse outro trecho do mesmo parágrafo podemos perceber que Nietzsche não esconde a admiração pelos judeus, os descreve como a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que vivia na Europa. Mais adiante, o filósofo defende a assimilação do povo judeu, dando como alternativa, talvez útil e razoável, a expulsão sim, mas dos antissemitas, do país.

Acrescenta também no § 205 de *Aurora*:

Na Europa, no entanto, eles passaram por uma escola de dezoito séculos, algo que nenhum povo pode aqui apresentar, e de uma forma que não tanto a comunidade, mas sobretudo os indivíduos lucraram com esse terrível aprendizado. Em consequência disso, os recursos mentais e espirituais dos judeus de hoje são

extraordinários, na necessidade são os que menos se valem da bebida ou do suicídio, entre os europeus, a fim de escapar a um grande apuro – algo sempre tentador para os menos dotados. Na história de seus pais e avós, cada judeu tem uma mina de exemplos da mais fria ponderação e firmeza em situações terríveis, de sutil superação e aproveitamento da desventura e do acaso; sua valentia, sob o disfarce da miserável submissão, seu heroísmo no *spernere se sperni* [desprezar ser desprezado], ultrapassam as virtudes de todos os santos. (M/A, Livro III, § 205).

Resta claro que, para Nietzsche, os judeus são um povo forte, que mesmo na adversidade foi, e é, capaz de resistir e se aperfeiçoar em sua cultura. Foi frente às intempéries que aprenderam as terríveis lições da história e por isso são extraordinários. É nesse mesmo sentido que Nietzsche, voltando ao § 251 do *Além do Bem e do mal*, reafirma o povo judeu, juntamente com o povo russo, como povos que não são de ontem e nem de hoje, e que tiveram tempo para se aperfeiçoar e desenvolver-se culturalmente, criando uma verdadeira identidade e se reconhecendo nela. E assim, qualquer pensador que tenha na consciência um futuro da Europa contará, em seus projetos, “tanto com os judeus como com os russos como fatores mais seguros e mais prováveis no grande jogo e combate de forças” (JGB/BM. Povos e pátrias, § 251).

Já com relação aos alemães, Nietzsche deixa a entender que temiam tanto os judeus, pela sua força e quantidade, que pretendiam, para eles, fechar as portas do seu país. O que o filósofo descreve como “o instinto de um povo cuja natureza ainda é fraca e indefinida, de modo que facilmente poderia ser apagada, facilmente extinta por uma raça mais forte” (JGB/BM. Povos e pátrias, § 251). Desse modo, para Nietzsche, o antisemitismo expresso pelos alemães, naquele contexto, refletia a sua própria morbidade como povo. Sendo que, possuíam um território, ao contrário do povo judeu, todavia, não tinham desenvolvido ainda, com excelência e firmeza, algo que sequer se assemelhasse ao que povo judeu tinha no que diz respeito à unidade e identidade enquanto nação.

Logo, entendemos que para Nietzsche, o povo judeu era um fato, e após mais de dezoito séculos ocupando a Europa, se aperfeiçoando como povo, e, portanto, tornando-se um dos mais fortes e resilientes, e lá estariam, ainda, no futuro. Fortes ao ponto de abalar o frágil sentimento de nação do povo alemão, que padecia da febre nacionalista.

Em sua autobiografia, *Ecce Homo*, obra que foi impedida de ser publicada, quando na posse de sua irmã Elizabeth, Nietzsche tece críticas muito ácidas à política exercida pelo Reich bismarckiano. No capítulo “O caso Wagner”, texto pelo qual se utiliza do Exemplo do músico Richard Wagner para denunciar o idealismo doentio pelo qual a cultura alemã se

nutria, o filósofo ataca os valores do Reich e chama os seus aliados ideológicos de palhaços da política ou da igreja, uma vez que se insurgem perante o princípio nacionalista “Alemanha, Alemanha sobre tudo”. É por esse raciocínio que Nietzsche trata o nacionalismo como “*névrose nationale*”, ou seja, uma doença contrária à cultura, que se alastrava pela Europa, e esta doença representava o que para Nietzsche era definido como “pequena política”, conceito que mais tarde colocará em oposição à sua “grande política”.

Vejamos:

[...] com o objetivo de governar a Terra, os alemães, com suas “guerras de libertação”, conseguiram destruir a Europa, acabar com a maravilha da existência de Napoleão. Assim, tudo que veio depois, o que existe hoje, pesa-lhes na consciência; inclusive o nacionalismo, essa doença e irracionalidade *contrárias* à cultura, essa *névrose nationale*, que é a doença da Europa, essa perpetuação dos pequenos estados da Europa, da *pequena* política; eles destruíram a Europa, seu sentido, sua razão, eles a levaram a um beco sem saída. Será que alguém além de mim conhece um *caminho* para sair desse beco?... Será que é uma missão grande demais *unir* os povos novamente?... (EH, O caso Wagner, § 2).

Diante ao que foi exposto, além do próprio Nietzsche, pôde também corroborar com a nossa pesquisa e trazer, por meio dos seus estudos, mais robustez ao nosso argumento, de que o filósofo jamais foi precursor ou, de modo algum, colaborador do fascismo e nazismo na Europa, foi, o já lembrado, Mazzino Montinari. O proeminente italiano estudioso de Nietzsche foi, como já dito, responsável, juntamente a Giorgio Colli, por desobscurecer as obras de Nietzsche das adulterações realizadas sob o mando de Elizabeth Förster-Nietzsche.

Em seu ensaio de título em português “Interpretações Nazistas”, tradução de Dion Davi Macedo, reeditado e revisto nos “Cadernos Nietzsche 7”, edição de 1999, no Brasil, Mazzino Montinari trata sobre a questão da associação entre Nietzsche e o nacional-socialismo. Nele o autor oferece dados que refutam essa associação e nos mostram a incompatibilidade das concepções de Nietzsche com as ideias nazistas, a exemplo do antissemitismo e do nacionalismo.

Mazzino Montinari (1999), pontua que as formulações direcionadas a tentar associar ou relacionar as ideias de Nietzsche com a ideologia nazista não passam de intuitivas, e portanto, “representações vagas”, que não são capazes de se sustentar frente a considerações mais críticas e, aos instrumentos da ciência histórica.

Complementa Montinari (1999):

Ora, se a tarefa de reconstruir – com os instrumentos da crítica histórica, isto é, fixando-se nos documentos e nos fatos – alguma coisa que possa chamar-se “ideologia nacional-socialista” já é por si mesma muito difícil, pela quantidade mal digerida de mitos e representações de que a “falsa consciência da realidade” se serve para a sua ação política, é igualmente impossível falar seriamente, desde que se permaneça no terreno sólido da história, de uma real assimilação de Nietzsche, como ele realmente foi e pensou, por parte do nacional-socialismo. (MONTINARI, 1999, p. 56).

A partir da leitura do próprio Nietzsche em algumas passagens que, inclusive, acima foram elencadas, é perceptível a tamanha incongruência com relação às ideologias nazistas, tanto é que, os ideólogos percussores e apoiadores do governo de seu tempo tiveram de alterar, editar e suprimir diversas passagens para que a figura de Nietzsche, o filósofo, assentasse e legitimasse à causa nazista.

Nesse sentido, Montinari, 1999, afirma que a tarefa de citar os trechos em que Nietzsche ataca pontos importantes do ideário nazista como a teoria da raça, nacionalismo e antissemitismo, seria interminável dado ao tamanho do arsenal de críticas ácidas e severamente tecidas por Nietzsche. Todavia, o autor destaca o que julga ser um trecho importante de carta em que Nietzsche escreve respondendo a Theodor Fritsch (1852 – 1933), um dos mais destacados expoentes do antissemitismo e, redator do “*Antisemitische Correspondenz*”, uma espécie de jornal antissemita de enorme difusão na Alemanha. Nietzsche escreve a Fritsch com o intuito de que ele parasse de o encaminhar tal correspondência.

Destaca Montinari, 1999:

Nietzsche escrevia a Fritsch em 29 de março de 1887: “Acredite-me: esta desagradável invasão de enfadonhos diletantes que pretendem dizer a eles sobre o “valor” dos homens e das raças, esta submissão às “autoridades” que todas as pessoas sensatas condenam com frio desprezo (“autoridades” como: Eugen Dühring, Richard Wagner, Ebrard, Wahnund, Paul de Lagarde – quem deles é o menos autorizado e o mais injusto nas questões da moral e da história?), estas contínuas e absurdas falsificações e distorções de conceitos tão vagos como “germânico”, “semítico”, “ariano”, “cristão”, “alemão” – tudo isto poderia enfim realmente encolerizar-me e me fazer perder a indulgência irônica com a qual até agora assisti as veleidades virtuosas e os fariseísmos dos alemães de hoje. – E, para terminar, o que o Senhor acredita que eu sinto quando alguns anti-semitas se permitem pronunciar o nome de Zarathustra?”.(MONTINARI, 1999, p. 57).

Nietzsche expõe mais uma vez, explicitamente, o seu desprezo pelas ideias racistas propostas por aqueles que eram os principais ideólogos do Estado bismarckiano. O filósofo deixou claro que era incômodo receber conteúdo de tal teor. Mas, ter consciência de que antissemitas pronunciavam o nome de Zarathustra, personagem central de uma das suas mais relevantes obras: “*Assim Falou Zarathustra*” de 1883, causava um sentimento especialmente

forte no filósofo. Só mais tarde Nietzsche dá a resposta de qual seria esse sentimento, numa nota, em meio às suas cartas póstumas: “Nojo!”.

Escreveu o filósofo:

Há algum tempo um certo Theodor Fritsch de Leipzig me escreveu. Não existe na Alemanha um grupo mais cínico e cretino do que estes anti-semitas. Eu lhe desferi, como sinal de agradecimento, um belo pontapé como carta. Esta canalha ousa pronunciar o nome de Zaratustra. Nojo! Nojo! Nojo! (NIETZSCHE, *apud* MONTINARI, 1999, p. 57).

Portanto, o que podemos depreender, ante o exposto, é que depois dos eventos do ano de 1866, Nietzsche desgostou-se com o retrato da política alemã e, em trabalho de prospecção, se preocupou com os rumos pelos quais a febre nacionalista e antissemita poderiam se levar. O seu rompimento com o músico, e amigo íntimo, Wagner, marca, sem dúvidas, a ruptura de Nietzsche com o romantismo cultural e o idealismo político, esse é um ponto fundamental para a compreensão da fase mais madura e ativa de sua filosofia. Para tanto, o filósofo foi se afastando cada vez mais da política, e conforme o seu pensamento amadurecia, a acidez de suas críticas se apurava. Nietzsche descreveu os retratos da política alemã como medíocre e fútil, pequena: a “pequena política”.

Entretanto, em momento algum, Nietzsche desprezou ou sinalizou uma intenção de aniquilar o Estado alemão, o que o filósofo defendia era uma nova perspectiva na forma de governar, ou seja, na forma de se fazer política e gerir o Estado. Valores distintos daqueles do Reich eram defendidos por Nietzsche. O filósofo era crítico severo da forma como o Reich se utilizava do seu poder bélico para se impor na Europa como uma potência. A estatização e as formas como o estado sugava as forças dos homens, que se colocava em suprema importância, até mais do que a cultura, também se utilizando da produção intelectual e da arte como meios propagandísticos de ideologia política, também eram seus alvos de crítica. Em oposição ao que ele chamou de “pequena política”, o filósofo desenvolveu o conceito de “grande política”, para se referir à boa política, a política dos espíritos livres, como veremos no próximo tópico.

3 “GRANDE POLÍTICA”: A POLÍTICA COMO TRANSVALORAÇÃO MORAL E A SUPERAÇÃO DO TIPO HOMEM MODERNO

Ao adentrarmos no tema da “Grande Política” em Nietzsche, primeiramente, devemos ter em mente que há, na grande fortuna teórica a respeito do autor, aqueles que oferecem, por meio de seus estudos, diferentes enfoques e formas de leitura acerca de tal assunto. De modo geral, as tratativas a respeito do pensamento político, ou até mesmo sobre uma teoria política em Nietzsche, são bastante amplas e complexas, muito em virtude de não haver uma delimitação clara e sistêmica sobre esse vasto campo em seus escritos, ao passo que, como aqui defendemos, as preocupações do filósofo para com a política emergem-se por grande parte de sua obra, sobretudo, as do seu período mais maduro e se acentuam até o fim de sua vida.

É nesse sentido que o autor espanhol Conill-Sancho (2015), expõe o que para ele seriam as posições mais relevantes ao se tratar dos estudos sobre a política na filosofia de Nietzsche: o primeiro enfoque parte da premissa de que os aspectos políticos do pensamento de Nietzsche estariam relacionados à diversas formas de totalitarismo, são defensores dessa corrente, o marxista Lukács (1885 -1971) e Appel, este último com a sua expressiva obra intitulada “*Nietzsche contra Democracy*” de 1999.

Em outro sentido, conforme disposto no capítulo anterior, há também a corrente daqueles que se utilizaram do pensamento político de Nietzsche a fim de tentar o associar ou o aproximar de determinadas ideologias políticas, a exemplo de nomes como o de Alfred Baeumler, que ao se nutrir de uma leitura desonesta e fragmentária de aspectos políticos do pensamento de Nietzsche tentou construir uma certa legitimação aos movimentos Nazista e Hitlerista.

Há também aqueles que defendem a posição de que não há qualquer resquício de pensamento político na obra de Nietzsche, chegando até mesmo a considerá-lo um filósofo apolítico, ou como qualificaria Kaufmann, um “ironista subjetivista”. Abrimos espaço também para mencionar, dentre essas correntes, a particular posição da ilustríssima Scarlett Marton (2011), pela qual defende que as questões relativas ao poder sobre as quais se debruça Nietzsche não constituem propriamente uma teoria política acabada. Na visão da autora, o filósofo alemão não se apresenta como um teórico do poder, tampouco, analista político, porém, as suas reflexões não deixam de abarcar os temas fundamentais da filosofia política, como também, os problemas de sua época, como a “*décadence*”. Desse modo, Scarlett Marton (2011) compreende que a obra

política de Nietzsche aparece estritamente ligada à moral e à religião, compondo um campo de investigação mais amplo, no qual é objeto da sua crítica dos valores.

No entanto, há ainda aqueles que defendem uma leitura de Nietzsche como um autêntico pensador político, considerando a importância das suas formulações para o estudo da ciência política, teoria geral do Estado, direito, justiça e castigo, é a essa última posição que nos filiamos e tentaremos conciliar o presente estudo.

Contudo, em relação à corrente daqueles que defende Nietzsche como um genuíno pensador político abrimos espaço para mencionar a importante contribuição de Georges Bataille (1897 - 1962), que, já em 1937, por meio da publicação de *“Nietzsche et les Fascistes”*, defende o filósofo das deturpações Nazistas que fizeram de sua obra, como também ressalta o caráter antinacionalista, antirracista e antipartidário do filósofo, além de se atentar e reconhecer os aspectos referentes ao que seria uma política emancipadora, nas palavras de Conill-Sancho (2015). Sendo assim, afirma também o estudioso, que Bataille conseguiu, por meio da publicação de alguns fragmentos da obra nietzschiana, introduzir, na França, a discussão sobre o pensamento político na obra filosófica de Nietzsche.

Ademais, é nítido que, das últimas décadas para cá, como bem afirma Scarlett Marton (2011), um relevante contingente de estudos a respeito do tema da política em Nietzsche concentram-se em língua inglesa, e um desses estudos a que muito recorremos e concordamos é o já mencionado *“Nietzsche como pensador político”*, de Keith Ansell-Pearson, 1997. Diante ao que foi dito, passaremos agora a abordar questões mais pontuais a respeito do que constitui a ideia de uma “grande política” para Nietzsche.

3.1 “GRANDE POLÍTICA” VERSUS “PEQUENA POLÍTICA”

O conceito de “grande política” foi, por muitas vezes, cunhado por Nietzsche como oposição irônica e ataque ao que ele entendia como a “pequena política” ou ainda “pequenina política”. A alcunha de “pequena política” foi direcionada por Nietzsche a fim de qualificar a praxis política do Reich de Bismarck, e os rumos que percorria o Estado alemão no final do século XIX, num contexto de imperialismo, militarismo e ascensão do sentimento nacionalista como ideologia partidária que se nutria também do antisemitismo. Portanto, é nesse sentido que Nietzsche se refere a uma “grande política” ao retratar as implicações políticas de sua filosofia, trazendo, por meio desta, a ideia de um processo que entende a necessidade de superação, sobretudo, pelas transformações em relação a ação política, que perpassam desde a cultura até

uma reavaliação de todos os valores ou “transvaloração dos valores”. Um dos objetivos basilares da “grande política” é o de superar aquilo que havia de fútil e medíocre na forma moderna de se fazer política.

Assim, quando Nietzsche afirma no § 4 do capítulo VIII de *Crepúsculo dos ídolos* que a cultura e o Estado figuram polos opostos, ele direciona uma crítica ao estatismo expresso pelo agigantamento do Estado sobre diversas esferas da vida particular, sobretudo, cultural. Em outras palavras, o filósofo traça uma denúncia a respeito de um direcionamento demasiado de forças em prol do desenvolvimento estatista, e também o comprometimento da cultura através da implementação de uma educação uniformizante no Reich. A lógica do Estado, nesse sentido, era a de converter a população sob os mantos de uma identidade nacional, ao mesmo tempo em que oferecia uma educação profissionalizante e massificadora a fim de garantir mais mão de obra a serviço do Estado. A esse ponto, a educação superior alemã, no entender de Nietzsche, objetivava apenas o adestramento dos homens, para que fossem assim utilizáveis pelo Estado. É nesse contexto que Nietzsche segue na sua crítica ao que para ele se expressava como decadência da cultura alemã:

O inteiro sistema de educação superior da Alemanha perdeu o mais importante: o *fim*, assim como os *meios* para o fim. Esqueceu-se que educação, *formação* é o fim - e não o “Reich” -, que para esse fim é necessário o *educador* - e não professores de ginásio e eruditos universitários... Precisa-se de educadores que sejam *eles próprios educados*, espíritos superiores, nobres, provados a cada momento, provados pela palavra e pelo silêncio, de culturas maduras, tornadas *doces* - não os doutos grosseirões que ginásio e universidade hoje oferecem aos jovens como “amas de leite superiores”. Faltam os educadores, fora as mais raras exceções, a *primeira* condição para a educação: *daí* o declínio da cultura alemã. [...] O que as escolas superiores da Alemanha realmente alcançam é um brutal adestramento, a fim de, com a menor perda possível de tempo, tornar útil, *utilizável* para o Estado um grande número de homens jovens. (GD/CI. O que falta aos alemães, § 5).

Ademais, um dos pontos centrais de crítica à política moderna, a “pequena política”, ilustrada pelo caso bismarckiano, é direcionado ao nacionalismo. Como já visto, sendo um elemento fortemente rechaçado por Nietzsche e, dessa forma, o filósofo se volta no seu combate também dentro da construção da sua “grande política”. Como lembra Ansell-Pearson (1997), é assim que Nietzsche se antecipa na promessa de superação ao nacionalismo por meio da defesa de uma Europa unida, para além do paradigma dos estados nacionais, para assim vencer essa fútil forma de se fazer política. Assim, Nietzsche também interpretou o exemplo de Napoleão Bonaparte (1769 - 1821) como um vislumbre do que, num sentido unificador, a Europa poderia ter se tornado. Dar-se-á, então, o aspecto de superação do nacionalismo por Nietzsche, quando surgir novamente, na história, uma “*force majeure* [força maior] de gênio e vontade, forte o

bastante para forjar uma unidade européia, uma unidade política e econômica para o fim de reger a terra...”. (EH/EH. O caso Wagner, § 2).

Portanto, ao construir a ideia de uma “grande política” como um projeto filosófico de superação a tudo o que considerava pequeno e medíocre expressado pela política de sua contemporaneidade, Nietzsche passa por uma série de críticas que, para além do nacionalismo, abarcam, dentre outras, o “niilismo” como fruto de um contexto histórico e cultural no qual o declínio da autoridade representado pela “morte de Deus”, significa a oportunidade não só de reavaliação dos valores antigos, mas também, solo fértil e propício para a criação de novos valores. O filósofo, ainda, discorre sobre o iluminismo e, direciona críticas severas ao sentimentalismo político presente no pensamento de Rousseau (1712 - 1778). Ademais, na construção do seu pensamento, Nietzsche passa a análise de sistemas políticos modernos como liberalismo, socialismo e, também, a democracia em seu sentido moderno. Então, o filósofo recorre a uma moral “heroica” aristocrática como parâmetro a fundamentar algumas nuances do seu projeto filosófico que é político e, sobretudo, cultural.

3.2 HÁ NIILISMO EM SOLO FERTILIZADO PELAS CINZAS DOS VALORES DECADENTES

Vemos um olhar triste, duro, porém decidido - um olho que olha para longe, como faz um explorador polar desgarrado (para não olhar pra dentro? não olhar para trás?...). Há apenas neve, a vida emudeceu; as últimas gralhas que se fazem ouvir dizem “Para quê?” “Em vão!”, “Nada!” - nada mais cresce ou medra [...]. (GM/GM, Terceira dissertação, § 26).

Trabalhamos nesse tópico, as categorias de niilismo presentes na obra de Nietzsche segundo a interpretação trazida por Deleuze em sua obra “*Nietzsche e a filosofia*”. De acordo com Deleuze (2018), em um primeiro momento, o niilismo pode ser entendido em dois sentidos: o niilismo negativo e o niilismo reativo.

Para Deleuze (2018), o niilismo negativo seria uma espécie de vontade de negação da vida, depreciação da vida. Este se baseia em uma ficção pela qual se falseia e se deprecia a vida, ou seja, a ficção “o ideal” em oposição a vida “o real”. Ele opera de modo que categorias metafísicas, a exemplo das ideias de um “Reino dos Céus”, “Deus”, “o verdadeiro”, “o bem”, “a essência”..., que são, portanto, valores superiores à vida e, têm por princípio a negação da vida, suprimem aquilo que é afirmador da vida: a potência, a sensualidade e a criatividade. Assim, “não é a vontade que se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam

com uma vontade de negar, de aniquilar a vida”. (DELEUZE, 2018, p. 189). Desse modo, “Nada de vontade” é apenas um sintoma do niilismo em seu sentido negativo, “vontade de nada”, ou ainda, “negação como qualidade da vontade de potência”. Logo, finaliza Deleuze sobre o niilismo negativo, “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).

Por outro lado, já em um segundo sentido, há também o niilismo reativo, que deve ser entendido não mais como vontade, mas puramente como reação. É o sentido que reage, também, contra a ideia de mundo suprassensível e o nega, ao desvalorizar, os próprios valores superiores, de modo que não opera “mais a desvalorização da vida em nome dos valores superiores, mas a desvalorização dos próprios valores superiores”. (DELEUZE, 2018, p. 189).

Dessa maneira, se antes o niilismo do homem pautava-se em valores superiores que por seus princípios negavam a vida, agora, esse niilismo se manifesta de uma forma reativa na qual se nega tudo, é a expressão da negação de toda vontade, uma vez que, não há mais “Deus”, “a salvação”, “o bem”, “o verdadeiro”. A sentença “Deus está morto” ilustra as ruínas da autoridade desses valores seculares. É um grande desencadeamento de atividades tectônicas à moral vigente. Complementa Deleuze (2018):

Há pouco a vida era depreciada do alto dos valores superiores, negada em nome desse 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, desprovida de sentido e de objetivo, avançando sempre adiante, em direção ao seu próprio nada. Há pouco, a essência era oposta à aparência, se fazia da vida uma aparência. Agora, nega-se a essência, mas se preserva a aparência. (DELEUZE, 2018, p. 190).

O esclarecimento sobre esses e outros aspectos do niilismo se fazem fundamentais para a compreensão da grande política como um projeto filosófico e político, cujo propósito também reside na sua superação ética e cultural. Segundo Ansell-Pearson (1997), assim como pensadores do socialismo anteciparam uma revolução social a partir de um prisma econômico, Nietzsche visualizou uma revolução, no entanto, cultural, pela qual a linguagem e as concepções de verdade e conhecimento seriam atingidas e transformadas de forma fundamental. Nesse diapasão argumenta Ansell-Pearson (1997) que, o filósofo ressaltou a importância da linguagem na transformação cultural, considerando que “a linguagem é um fenômeno material enraizado em nossas necessidades de animal fisicamente humano e que tem evoluído historicamente”. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 47).

Logo, o homem enquanto animal, condiciona a sua realidade, simbolicamente, através da linguagem. Entendemos que é por meio do recurso da linguagem e da criação de conceitos que o mundo pode ser tornar inteligível para o homem. Assim, a construção da realidade passa necessariamente pela linguagem. Por isso, uma mudança significativa ao ponto de provocar novas compreensões e ressignificar conceitos pode abalar toda a percepção conceitual do mundo, culminando em um solo fértil e propício para que se plante uma revolução cultural, que passa tanto pela reavaliação dos antigos valores, como pela criação de novo, como bem infere Ansell-Pearson (1997). É nesse sentido que Nietzsche denuncia o niilismo como sintoma dessa mudança significativa ao ponto de provocar uma crise moral-metafísica capaz de fazer a sociedade refletir sobre hábitos e tradições e, reavaliar conceitos antigos e construir novos.

Destarte, Ansell-Pearson (1997) nos traz fragmentos da compreensão que Nietzsche fez do niilismo do seu contexto, já a partir de sua obra póstuma, *“Vontade de Potência”* (1906):

Nossa experiência presente do niilismo é resultado de uma interpretação particular do mundo e da existência humana que prevaleceu no horizonte cultural da humanidade ocidental por quase dois mil anos: a “interpretação moral-cristã” do mundo (VP 1). Inicialmente, ela dá origem a uma falta de significado e perda de autocompreensão. O niilismo significa que “os mais elevados valores se desvalorizaram”, e a pergunta “por quê?” não encontra nenhuma resposta” (VP 2). Mudamos de uma experiência extrema para outra. Da crença de valores morais absolutos para a crença em *nada*. Com o colapso da visão de mundo cristã e seu sistema de valores universais, o mundo de hoje parece destituído de sentido, meta ou finalidade. É por esse motivo que Nietzsche descreve o niilismo como “um estágio patológico de transição” (VP 13). É algo que a humanidade deve experimentar e atravessar. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 49).

Desse modo, podemos inferir que Nietzsche revela o niilismo como um período de transição inevitável, um mal necessário, do qual a humanidade poderá tomar proveito, uma vez que abre espaço para a reflexão sobre os seus antigos valores e questionamentos sobre as suas antigas verdades, sendo possível, quiçá, ressignificá-los e até mesmo se pautar em novos. É justamente nesse ponto que a sua grande política tem a finalidade de oferecer um programa filosófico, pautado, sobretudo, em um senso histórico, ou seja, que parte da premissa de que os valores, assim como as verdades, são construções históricas e, nesse momento de ruptura, em que o filósofo imerge, traça um percurso de superação. Em outras palavras, destruir para que se possa construir algo novo, uma política dos “espíritos livres”, pautadas em valores que afirmam a vida, a enveredar na proposta de “transvaloração dos valores”, que abordaremos mais adiante.

Como visto no recorte, quando trabalha sobre o niilismo, Nietzsche tem em mente o que Deleuze (2018) expõe como niilismo reativo, no sentido de sua direção reativa a todas as categorias suprasensíveis de mundo e expressões de valores superiores (esgotamento de toda a vontade/ destruição de todas as crenças). Assim, é a negação de toda vontade, é vontade

nenhuma, “o niilista nega Deus, o bem e até o verdadeiro, nada é bem, Deus está morto” (DELEUZE, 2018, p. 190).

É dentro dessa perspectiva que Nietzsche aponta as bases metafísicas da história da religião e da filosofia como principais causas do niilismo reativo, uma vez que, operou na base da construção de toda a história da religião e filosofia, uma ficção pela qual valores superiores à vida, pautados no princípio da vontade de negar, ou seja, o já qualificado niilismo negativo. Logo, temos que o niilismo reativo, em seu sentido disposto, assim o é, uma vez que direciona a sua reação ao niilismo negativo. É a reação a ruptura com aquilo que fundamentou o ocidente por quase dois milênios, tendo por expressões máximas de tal negação, os sistemas metafísicos, com expoentes como Platão e Kant, na filosofia, e, na religião, o seu maior exemplo, o cristianismo, como sistema de valores decadentes.

3.2.1 Sobre a metafísica platônica

As qualidades daquilo que é metafísico, segundo Brugger (1977), dizem respeito à compreensão do que, por essência, é inexperimentável, imutável e, de algum modo, espiritual. É, em outras palavras, o além do "físico", no sentido de ir além da totalidade da realidade empírica corpórea. Há, dessa compreensão, o que Nietzsche aponta como uma divisão, pela qual, o mundo real, terreno e corpóreo é sobrepujado pelo que seria um mundo essencial, verdadeiro e eterno, portanto, superior. E, por esse raciocínio, a metafísica pode ser entendida como o substrato das ficções ou fabulações pelas quais os valores superiores (ideais), negaram a realidade e o mundo real durante mais de dois milênios. É o percurso traçado em “*Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*” do “*Crepúsculo dos Ídolos*, por Nietzsche:

1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso - ele vive nele, *ele é ele*.

(A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, platão, *sou* a verdade”.)

2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”).

(Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardisosa, mais inapreensível - *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)

3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.

(O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.). (GD/CI. Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou uma fábula, § 1,2,3).

A crítica que Nietzsche tece à metafísica socrático-platônica é bastante ampla e parte da rejeição à possibilidade de se alcançar um conceito de “verdade” em seu sentido objetivo. O filósofo defende que todo conhecimento é parcial, isto é, parte de um perspectivismo, inclusive o conhecimento metafísico. Por assim dizer, o conhecimento não poderia ser compreendido como algo suprasensível, desvinculado da vida, uma vez que:

Nós os filósofos não temos a liberdade de separar a alma do corpo, como faz o povo, e ainda menos liberdade temos de separar a alma e o espírito. Não somos rãs pensadoras, aparelhos registradores com entranhas frigorificadas; devemos parir constantemente os nossos pensamentos na dor e dar-lhes maternalmente tudo aquilo que temos de sangue, de coração, de fogo, de alegria, de paixão, de tormento, de consciência, de destino e de fatalidade. Viver..., é para nós, constantemente, transformar em luz, em chama, tudo aquilo que somos; tudo aquilo que nos toca, também; não *podemos* fazer de outra maneira. (FW/GC. Introdução, § 3).

Partindo desse entendimento, empreendemos que um dos pontos centrais da crítica nietzschiana à metafísica socrático-platônica se expressa na teoria do conhecimento. Platão nega a possibilidade de se alcançar um conhecimento verdadeiro por meios empíricos e sensoriais, ao passo que, elenca apenas a razão como instância ontológico-cognitiva apta a apreender a verdade. Para o filósofo grego, a atividade do conhecimento consiste em “ [...] encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas transtorna a alma e impede que encontre a verdade”. (PLATÃO, 2004, p. 127).

Nesse sentido, Platão destaca os ensinamentos do seu mestre, Sócrates, que entendia o corpo como um “intruso” ou ainda um inimigo das investigações filosóficas, que perturbava e impedia o discernimento da verdade. Segue ainda, “enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo e tendo relação com ele apenas o estritamente necessário”. (PLATÃO, 2004, p. 128). É assim que Platão estabelece uma estrutura dual ontológica de mundo, pela qual se dá a clássica lógica de oposição de valores: o que Nietzsche denuncia como “separação entre alma e corpo”; essência e aparência, verdade e falsidade, permanente e transitório; mundo inteligível e mundo sensível. Desse modo, às dimensões do mundo inteligível pertencem as ideias puras, do “bem em si” como princípio fundamental de todas as coisas, e, à sua sombra, se tem o mundo sensível, reduzido à cópia imperfeita do mundo inteligível.

Portanto, enquanto Platão menospreza o mundo sensível, através da sua metafísica dogmática, na qual apenas o intelecto, munido com sua bússola de razão, seria capaz de alcançar a verdade, tanto quanto mais se afastasse dos seus sentidos corpóreos; Nietzsche, já parte do

pressuposto de que é impossível se alcançar a verdade em seu sentido objetivo, pois, como infere em “*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*” (2007), a verdade em si, não pode ser acessada pelo intelecto humano, uma vez que, a linguagem é capaz de dar conta apenas das relações que o homem estabelece com as coisas à sua volta, do mesmo modo, ao homem, só é possível expressar a verdade e sua realidade por meio de metáforas. Nessa perspectiva, Nietzsche atribui, ao intelecto, a qualidade de instrumento de preservação e conservação da espécie, sendo esta, a sua primordial utilidade. Assim, nesse estado de coisas, o conhecimento assume a sua real função, a saber, intimamente ligada à vida, ao sensível, ao corpóreo, à sua perpetuação enquanto espécie de animal biológico e gregário.

Dessa forma, as respostas que Nietzsche oferece à teoria do conhecimento estão inteiramente ligadas aos valores que afirmam a vida, isto é, esta vida, corpórea, sensível, sensual, e não para além dela, nos valores superiores, puros ou ideais, dos quais afirmam os metafísicos. E nesse ponto, o filósofo denuncia, a partir de Sócrates, e seu proeminente discípulo, Platão, o início da decadência da civilização ocidental: “eu percebi em Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos [...]”. (GD/CI. O problema de Sócrates, § 2). Foi, então, por meio do culto à razão, que elenca a verdade enquanto critério de seletividade ao conhecimento, e do dualismo radical platônico, que divide o mundo em sensível e inteligível que - muito em parte pelo seu desprezo ao corpo e aos sentidos - pôde emergir as primícias do niilismo negativo.

Destarte, a metafísica consolidou-se, no ocidente, como um dos pilares centrais do estudo da filosofia, a vontade de verdade herdada por Sócrates repercutiu nas nossas formas de interpretar o mundo e, na própria consolidação dos valores morais dos últimos dois milênios, e, a religião também foi incluída nesse processo, sobretudo, a religião judaico-cristã, um de seus maiores expoentes e, nosso próximo objeto de estudo.

3.2.2 Sobre a metafísica cristã

Já no prólogo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche assevera:

Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios - pois cristianismo significa platonismo para o “povo” - produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na Terra: com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. Sem dúvida o homem europeu sente essa tensão como uma miséria; (JGB/BM. Prólogo).

Ante o exposto, o filósofo qualifica o cristianismo como platonismo para o povo, uma vez que, enquanto religião, além de pautar-se em valores superiores de negação da vida terrena, como fez a metafísica platônica, e, também considerar a existência de um mundo suprasensível, consolida-se nas grandes massas, atingindo grandes parcelas da população, principalmente as camadas mais pobres e de escravos, logo que, “absorveu doutrinas e ritos de todos os cultos *subterrâneos* do Império Romano, assim como o absurdo de toda espécie de razão doente”. (AC/AC. § 37).

Para tanto, o problema do cristianismo, enquanto expressão metafísica, se dá justamente pelo fato de vender, como dogma, a ideia de um outro mundo ou de outra vida, que seja, em detrimento deste mundo e desta vida. Nisso, o cristianismo resgata e reforça a antiga divisão entre corpo e alma, pela qual se concebe a alma como eterna, e, o corpo, transitório. Desse modo, Nietzsche o acusa também, como sistema pautado em valores decadentes e de negação da vida, por corromper cruelmente os instintos humanos. Contudo, agora, nas palavras do filósofo, houve o “progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível - *ela se torna mulher*, torna-se cristã...” (GD/CI. Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou uma fábula, § 2). Assim, o mundo verdadeiro, ou “reino do céu”, que é, inalcançável durante a sua vida terrena, mas, prometido ao devoto, ao pecador penitente, se torna o fim último e razão de existência daquele que crê.

Portanto, o cristão vê virtude na fraqueza, nega os seus instintos, sentidos, nega o corpo, a sensualidade e, renuncia a esta vida, pois, a sua lógica subverte os valores nobres de força, potência e afirmação da vida. Onde há força, o cristão vê maldade, onde há miséria e humilhação, o cristão vê santidade. Já que, são “Bem-aventurados os pobres de espírito, pois deles é o Reino dos céus”. E, “Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra” Mateus, 5;3 e 5:5 (A Bíblia, 2015). É nesse sentido que, Scarlett Marton (2009), ensina que, segundo Nietzsche, o homem inventou o pensamento metafísico, que se desdobrou na religião cristã, como subterfúgio frente à certeza inescapável da sua finitude e, ao sofrimento causado pela morte. O homem inventou um mundo eterno, no qual é possível a realização do grande desejo da vida eterna, no entanto, houve um preço a se pagar, a condenação e negação desta vida na terra.

O cristianismo pauta-se, então, em um sistema de valores morais que são, sobretudo, doentes, decadentes e nocivos. É a denominada “moral cristã”:

A moral cristã - a mais maligna forma de vontade de mentira, a verdadeira Circe da humanidade: o que a *corrompeu*. [...] A moral da renúncia de si é a moral de declínio *per excellence*, [...] trai uma vontade de fim, *nega* em seus fundamentos a vida. [...]

Moral - a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* - e com êxito. (EH/EH. Por que sou um destino, § 7).

Nesse sentido, Nietzsche se orgulha de ser um dos primeiros a denunciar este tipo de moral, sempre direcionando-a severas críticas, chega até mesmo a se autodenominar como “o primeiro imoralista” (EH/EH. Por que sou o destino, § 2). Ainda em sua autobiografia, “*Ecce Homo*”, § 8, de “*Por que sou um destino*”, o filósofo defende que, o cristianismo, com o seu sistema moral pautado no ressentimento, o “vingar-se da vida”, representa a horrorosa unidade de tudo o que é nocivo, venenoso, caluniador e toda a inimizade de morte à vida. Entende que a própria invenção da noção de “Deus” dá-se em antítese à vida.

O cristianismo ressignifica a noção Platônica de “alma” e “espírito”, e traz, na formulação da “alma eterna”, o desprezo pelo corpo, assim, o corpo doente é santificado. A busca pela “salvação da alma” toma mais importância que a busca pela saúde do corpo. A religião cristã se nutre de conceitos abstratos por meio dos quais exerce domínio sobre os corpos, nesse quesito, Nietzsche cita os conceitos de “pecado” e “livre-arbítrio” como artifícios para deturpar os sentidos e provocar confusão frente aos instintos.

Nesse ponto, o filósofo visualiza na figura dos sacerdotes, ou como denominou ainda, a “espécie parasitária de homem”, pela qual a moral cristã, fraudulentamente, tornou-se definidora de valores e alcançou tanto poder. Na metáfora do pastor (sacerdote) e seu rebanho (fiéis) é bem exemplificado a moral cristã como moral de rebanho, de massas. Assim, foi se valendo de conceitos como: a “Lei”, a “vontade de Deus”, o “livro sagrado”, que o sacerdote também manteve o seu poder e domínio sobre os fiéis, o seu rebanho.

Contudo, o filósofo vê na própria noção de “homem bom”, segundo o cristianismo, a sua expressão mais terrível, sendo sinônimo “de tudo o que é fraco, doente, malogrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer*” (EH/EH. Por que sou um destino, § 8). Assim, a moral cristã concebe a noção de “homem bom” como ideal de oposição ao homem forte, que diz “sim” à vida, que é orgulhoso, que dá garantia do futuro: este seria o homem “mau”, de acordo com o cristão ressentido.

Por esse caminho, chegamos à importante compreensão do que seria uma moral pautada na lógica do ressentimento, como a moral cristã. Para melhor se fazer entender, recorreremos à “*Genealogia da moral*” (1887), obra, na qual, Nietzsche estabelece um método de estudo da moral que a considera em seus aspectos históricos e antropológicos, tornando assim possível, a investigação da genealogia dos valores morais dentre as culturas desde os primórdios das civilizações.

Em seu estudo, o filósofo desacredita de qualquer compreensão moral que parta de premissas metafísicas ou ideais, de modo oposto à compreensão moral kantiana, pela qual se contempla um ideia de moral vista como lei universal ou “imperativo categórico”, que se impõe enquanto um “dever”. Nietzsche traça uma verdadeira disciplina crítica da moral. Nela, o filósofo pretendeu fundamentar os valores morais acima de qualquer julgamento moral, para além do bem e do mal, por isso estabelece como parâmetros, na sua crítica, os valores de afirmação da vida.

Assim, Nietzsche procura investigar sobre a origem desses valores morais, sob a perspectiva histórica, para tanto, primeiramente, se debruça sobre a história da proveniência dos valores morais “bem” e “mal”. Nisso, o filósofo toma como objeto de análise as sociedades antigas.

É por meio desse recorte histórico que ele elabora as duas formas de valoração moral que considera presentes em todas as sociedades e também no interior de todos os homens: o tipo nobre e o tipo escravo, que formam, respectivamente, “uma moral dos senhores e uma moral de escravos” (JGB/BM. O que é nobre?, § 260). Para distinguir essas duas categorias de moral, Nietzsche parte do entendimento que o modo em que se operam as diferenciações morais de valor originam-se dentro de uma espécie dominante (moral dos senhores), ou entre os dominados, os escravos, dependentes (moral de escravos).

Desse modo, “o aristocrata, ao instituir valores, parte de si mesmo, dirige o seu olhar primeiramente para si e, a partir dessa direção, afirma ou nega, venera ou despreza” (GIACÓIA JR. 2001, p. 27). É, portanto, a positividade que caracteriza essa forma de instituir valores. O nobre diz sim para si e bendiz a sua própria natureza, assim, os valores que cria são, *per se*, de ação, autoafirmação. O “bom” é o adjetivo para si e para os seus, significa tudo aquilo que é nobre, virtuoso, distinto, elevado, aristocrático, do outro lado, o “ruim” refere-se ao plebeu, comum, baixo, vulgar. O homem nobre é o homem de ação, ativo por excelência. Logo, a casta nobre “busca seu oposto apenas para dizer sim a si mesma com maior gratidão, com maior júbilo - seu conceito negativo de “baixo”, “vulgar”, “mau” é tão somente um pálido contraste, nascido mais tarde [...]” (GIACÓIA JR., 2001, p 26).

Já a valoração entre os dominados, escravos, conforme ministra Giacóia Jr. (2001), opera de forma inversa, é expressa pelo antagonismo entre “bom” e “mau”, entenda-se, por esta, “mau” no sentido de malvado. Ela diz respeito à maneira tipicamente plebeia de instituir valores, tendo a negatividade como princípio fundante, o conceito de “bom” significa exatamente o contrário do que os nobres entendiam por “bom”, já o termo “mau”, empregado pela moral escrava, contempla o conjunto caracterizado pelas virtudes nobres, em especial, traços agressivos

e dominadores típicos seus como guerreiros. Assim, a moral escrava atribui a alcunha de “mau”, no sentido de “malvado”, ao nobre guerreiro, ao homem ativo, que ataca, domina, violenta e subjuga. É diante a isso que podemos compreender a moral escrava como essencialmente reativa, pois, a partir dela, os conceitos e valores são produzidos não como autoafirmação, mas, em oposição, ou seja, a partir de um estímulo externo. É a partir da negatividade que ela subsiste e tem sua origem na reação, “tipo reativo”. Então, é daí que Nietzsche retira a sua teoria do ressentimento.

Sobre essa questão, Giacóia Jr. (2001) nos ensina que, para Nietzsche, o homem ressentido é aquele que não é espontâneo por excelência, ele precisa sempre de algum elemento externo a sua contraposição, para que possa a ele reagir. E, nesse sentido, o sentimento de vingança é a sua marca, a marca do impotente. O homem ressentido não tem em si o princípio da ação, então, já que não pode “re-agir”, tenta compensar a sua impotência por meio da vingança.

Do mesmo modo, argumenta Deleuze (2018):

Não devemos de modo algum definir o ressentimento pela força de uma reação. Se perguntarmos o que é o homem do ressentimento, não devemos esquecer este princípio: ele não re-age. A palavra ressentimento dá uma indicação rigorosa: *a reação deixa de ser agida para se tornar algo sentido*. As forças reativas preponderam sobre as forças ativas porque elas se furtam à ação (DELEUZE, 2018, p. 145).

Assim, o homem ressentido é acima de tudo, um sofredor e, a causa do seu sofrimento reside no fato de sua impotência para agir. Segundo Giacóia Jr. (2001), as raízes psicológicas e metafísicas da vingança têm as suas origens nesse sofrimento, uma vez que, o ressentido enxerga naquele a quem se opõem, a culpa pelo seu sofrer. Desse modo, afirma-se que o homem ressentido, na tentativa de compensar o seu sofrimento, necessita da busca de uma causa que considere responsável pelo seu estado, para que possa se vingar dela, “pois toda culpa merece castigo, vingança. Daí poder-se afirmar que o escravo é vingativo por natureza e que a moral escrava é a transfiguração ético-religiosa do espírito de vingança” (GIACÓIA JR., 2001, p 28).

Nesse ponto, é nítido que o cristianismo parte de uma lógica do ressentimento. A moral cristã é por excelência uma moral escrava, uma moral de ressentimento, de vingança à vida, ela quer se vingar de todos os valores que afirmam a vida, que fazem os homens fortes e potentes. É nesse sentido que Nietzsche afirma que a moral cristã subverte e corrompe os valores de grandeza, de força e potência, a partir da sua negação do corpo e negação deste mundo, desta vida com um fim em si.

Foi, então, na passagem da história em que, o cristianismo, progressivamente emergiu como uma religião das massas mais desafortunadas e se expandiu por todo o Império Romano,

que houve o triunfo da moral escrava sobre a moral dos senhores, momento no qual o próprio ressentimento se torna criador e gerador de valores. Episódio que Nietzsche denominou de “rebelião escrava na moral”.

[...] o povo venceu - ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou o ‘rebanho’, ou como quiser chamá-lo - se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! Jamais um povo teve missão maior na história universal. ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu (GM/GM. Primeira dissertação, § 9).

Nietzsche reconhece o evento da rebelião escrava na moral como um acontecimento histórico, porém, o denuncia como “envenenamento do sangue”. Como já foi visto, o filósofo pretende, por meio da perspectiva de um projeto filosófico e político, vencer as formas de niilismo da *décadence*, frutos de milênios e de valores empregados pela metafísica, com sua atitude de ressentimento pela vida.

Nesse sentido, o filósofo propõe uma nova “Transvaloração dos valores” a fim de ressignificar os valores superiores (metafísicos) que tornaram a humanidade doente, negaram a vida, os instintos, o corpo e este mundo e, que causaram o niilismo negativo. Ademais, a mesma proposta também se direciona à criação de novos valores, pautados na autoafirmação de si, na preservação e afirmação da vida, para, então, substituir os valores morais de outrora e preencher o vazio deixado pela sua dissolução (niilismo reativo).

Logo, para que se visualize a concretude de tal projeto, é preciso que haja uma nova rebelião moral, pela qual não se tome por base o princípio negativo e o ressentimento, mas que partam do princípio positivo e autoafirmador para uma nova consolidação de valores, isto é, uma moral dos senhores, que há de reger a política na Terra. É o momento de se pensar na “grande política” como consequência da “transvaloração de todos os valores”.

3.3 A “TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES” E A “GRANDE POLÍTICA” COMO FORÇA DE AFIRMAÇÃO DA VIDA

Um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra! [...] Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra! (Za/ZA. I. Dos transmundanos).

Por meio do projeto de transvaloração dos valores, Nietzsche propõe o combate e a superação dos valores cristalizados pelo platonismo e pelo cristianismo. É através desse processo

transvalorativo que o filósofo objetiva vencer a *décadence* da civilização ocidental, produto desses mesmos valores, e, assim, insculpir “novos valores em novas tábuas” (Za/ZA. Prólogo, § 9). Entretanto, essa não seria a primeira vez na história em que se daria tal “rebelião” moral. Como já visto, transvalorações como essas ocorreram por diversas vezes ao longo da história. A exemplo, já em “*O Nascimento da tragédia*” (1872), Nietzsche aponta o surgimento do dualismo platônico como episódio no qual os valores da cultura grega teriam passado por uma revolução, do mesmo modo, apresenta o momento em que o cristianismo, a partir de sua moral de rebanho, alastrou-se pelo Império Romano e subverteu a sociedade e os seus, até então, valores morais de senhores (positivos), como outro exemplo.

Contudo, resta-nos observar que, o projeto de transvaloração moral pretendido por Nietzsche se distingue dos demais já anteriormente ocorridos na história, uma vez que, tem consequências políticas porque é, sobretudo, prático. O projeto filosófico e político de Nietzsche, a sua “grande política”, como consequência dessa transvaloração moral, não se trata de nada metafísico. Por meio dele, o filósofo procura dar uma resposta de superação às formas de niilismo produzidas por uma longa tradição de mentiras e negação da vida e do mundo. Logo, o projeto de transvaloração moral tem a missão de gerir e ressignificar a maneira de se engendrar valores morais, tomando, assim, as rédeas do destino da história da humanidade. Sobre tal empreendimento, complementa: “*Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (EH/EH. Por que eu sou um destino, § 1).

Como visto, o processo de transvaloração de todos os valores tem que partir da destruição dos valores antigos, uma vez que, “o negar *e o destruir* são condições para o afirmar” (EH/EH. Por que sou um destino, § 4). Todavia, a tarefa empreendida por Nietzsche vai mais além, não se resumindo tão somente à destruição. O processo de criação também é de extrema relevância, pois, a sociedade, órfã dos valores de outrora, necessita de novas referências de valores para preencher o vazio provocado pelas formas de niilismo. Assim, a transvaloração dos valores nietzschiana traz no seu bojo a árdua tarefa de, em meio aos escombros dessa radical ruptura, reconstruir um novo panorama moral, trazendo “a virtude extraviada de volta para a terra - sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentimento - um sentimento humano!” (Za/ZA I. Da virtude dadivosa, § 2).

Desse modo, surge a questão sobre qual seriam os novos meios legitimadores desse novo sistema de valores morais. Como, então, seria possível substituir o apego ao metafísico e trazer de volta para a terra a “virtude extraviada”, o amor à vida, ao corpo e a este mundo? É nesse sentido que o processo de transvaloração moral vai tomando cada vez mais os seus

contornos políticos. Nietzsche deixa claro que esse processo se dará por meio da ação, este será o maior combate travado até agora na história. Representa a insurgência de um novo regime, no qual Deus está morto, e, cabe aos homens, de espíritos livres, governá-lo.

Destarte, ministra Conill-Sancho (2015), que a transvaloração dos valores proposta por Nietzsche tem sentido hermenêutico e político. O seu sentido é hermenêutico quando o filósofo a apresenta enquanto uma “fórmula para designar um ato de suprema autognose da humanidade”, pela qual seria possível investigar, descobrir e recapacitar as fontes de energia que ainda restam ao homem. Já em seu sentido político, esta hermenêutica transvalorativa promove uma guerra de valores, de sentidos e de poder, nas palavras de Nietzsche, uma “guerra dos espíritos”.

Ademais, Conill-Sancho (2015), segue complementando no sentido de que a hermenêutica transvalorativa de Nietzsche culmina numa “política do sentido como ação eficaz e dominadora da terra”, do mesmo modo, entende também, que ela tem a sua expressão como “uma filosofia para a ação política na ordem do sentido e do valor da vida”, uma vez que, a partir dela “se determina a interpretação que nos permite viver de uma determinada maneira” (CONILL-SANCHO, 2015, p. 103). É daí que o autor pontua, em sua análise, que a transvaloração nietzschiana pode ser entendida no sentido de “fisiológica”, como proclamou o próprio Nietzsche, “a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia [...]” (EH/EH. Humano, demasiado humano, § 3).

Assim, ao se compreender que a transvaloração constitui um empreendimento político, que repercute nas estruturas de poder e nas formas de existência, cabe abordá-la, amplamente, como um meio pelo qual se dará uma reestruturação “fisiológica” do poder, da estética e da arte enquanto valor criativo.

Portanto, a resposta que Nietzsche oferece, nesse momento de ruptura de forças e desencantamento do mundo ocidental moderno, ao qual denomina *décadence*, parte de uma reestruturação moral, em termos mais técnicos, do seu empreendimento de uma “transvaloração moral” de todos os valores e, descamba no seu projeto filosófico e político da “Grande política”.

Nietzsche traz por meio das formulações que compreendem seu pensamento político, “grande política”, estratégias de enfrentamento e superação do niilismo reativo provocado pela destruição dos valores até então consagrados. Nesse sentido, a grande política procura oferecer as diretrizes de uma nova política para gerir o mundo, uma política feita por pessoas fortes, bravas e livres, que terão a árdua tarefa de fundamentar um novo direcionamento moral em meio a essa “guerra de espíritos”.

Então, proclama o filósofo:

A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra de espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra (EH/EH. Por que sou um destino, § 1).

Os autores que estudam os aspectos políticos do pensamento nietzschiano, vide o próprio Conill-Sancho (2015), costumam apontar variações de abordagem e de perspectiva, em relação ao tema, ao longo de sua vida e obra. O pensamento do jovem Nietzsche caracterizava-se por uma centralidade e maior relevância conferidas à cultura em detrimento, por exemplo, de temas como a economia e a política. Alguns consideram que, nesse momento, Nietzsche desenvolve uma filosofia supra política, pela qual se buscava “livrar-se” e “curar-se” dela.

Nesse contexto, a sua obra já mencionada, “*O nascimento da tragédia*” (1872), e o breve ensaio “*Estado grego*”, reunido em “*Cinco prefácios para cinco livros não escritos*” (1870-1872), representam grande expoente dessa perspectiva supra política, pela qual o filósofo retorna ao passado e vê, nas grandes civilizações da antiguidade, em especial, na grega, alternativas mais interessantes, do ponto de vista da cultura e da arte, às apresentadas, em sua contemporaneidade, pelas formas de política modernas e burguesas. Para tanto, é na tragédia grega que Nietzsche toma o seu ponto de partida, de acordo com Conill-Sancho (2015), na tentativa de apresentar uma justificação da existência e redenção daquilo que considerava decadente expresso pela política de seu tempo. Contudo, a sua proposta ainda apresentava um caminho que pendia mais para a estética do que para a política *stricto sensu*, do mesmo modo que, enveredava na compreensão de uma esfera da cultura apartada da esfera da política, uma vez que, para o filósofo, a cultura e o Estado eram antagonistas posto que, “o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo antipolítico” (GD/CI. O que falta aos alemães, § 4).

Já na segunda metade da década de 1870, um Nietzsche mais maduro toma as rédeas de sua crítica política. O filósofo começa, então, a construir, nas suas reflexões políticas, conforme orienta Conill-Sancho (2015), um modelo de “espírito livre”, pelo qual é guiado segundo os princípios de emancipação do homem, de sua autonomia soberana e independência. É sobre essa época que traçamos o recorte da nossa pesquisa no tocante à grande política. Nesse sentido, Conill-Sancho (2015), observa também, o momento em que Nietzsche passa a tecer suas críticas mais contundentes às instituições modernas, denunciando, principalmente, o que caracterizou como “plebeísmo”, enquanto conteúdo deletério às fontes de energia vital, ao passo que promovia uma nivelção e igualação de todos os tipos de homem. Exatamente nesse ponto

entram as suas críticas ao movimento democrático moderno, ao liberalismo e ao capitalismo e às ideias socialistas.

Partindo de uma filosofia política dos “espíritos livres”, Nietzsche constrói o seu discurso ressaltando o sentido vital da experimentação, do ensaio e da tentação, assim, rejeita qualquer ideologia que considere ir de encontro à consolidação dos valores criativos do homem para com a sociedade e dos princípios ativos que ditam o homem como autêntico e soberano sobre si mesmo.

Nesse sentido, a crítica que o filósofo tece sobre a democracia liberal tem fundamentos aristocráticos, e, a compreende, segundo Ansell-Pearson (1997), como produto de uma sociedade pautada na secularização dos valores cristãos, inclusive de uma “igualdade niveladora”, pela qual se cultua a piedade e a compaixão. Essa sociedade é criticada também por enfatizar o isolamento dos homens e desvalorizar a noção de política como uma arena de conflito, (ágon), gerando, por conseguinte, uma sociedade despolitizada.

Portanto, conforme ministra Ansell-Pearson (1997), o motivo pelo qual Nietzsche considera a ascensão da democracia moderna como consequência fundamental do “declínio e morte do Estado”, reside no fato de que, o Estado secular moderno representa a promoção do que seria apenas uma “liberação do particular”, e não do “indivíduo” como pretendia o projeto político nietzschiano. Inclusive é nesse ponto que defendemos que tal projeto político exposto por Nietzsche rejeita completamente o extremo individualismo e aquele existencialismo que se preocupe apenas com a natureza de um indivíduo antissocial e isolado. Do mesmo modo, assevera Ansell-Pearson (1997), no sentido de que o compromisso que Nietzsche firma em seu projeto político é com a cultura e com o cidadão, a ideia de um indivíduo particular e abstrato conforme prega a democracia liberal de seu tempo é completamente combatida. Ante a isso, Ansell-Pearson (1997) complementa ainda que o pensamento político de Nietzsche tem, em seu total conteúdo, “o desejo de transcender a base atomística das sociedades modernas, seu individualismo estreito e “burguês”.” de modo que, “a privatização da sociedade significa, para Nietzsche, o fim da sociedade” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 102).

Por adiante, Nietzsche também combate as ideias capitalistas e socialistas, considerando que qualquer forma de governo que vincule a economia e o Estado a categorias como “seguridade” e “bem-estar” seriam incapazes de garantir a transformação de sentido na política, que pretendia por meio de sua transvaloração dos valores.

Nietzsche considera o capitalismo e o socialismo como duas faces de uma mesma moeda, ambas, perigosas ideologias. Quanto ao socialismo, especificamente, o filósofo faz diversas objeções, que são aqui trazidas por Ansell-Pearson (1997), por exemplo, ao inferir, que

o filósofo considerava o socialismo como uma doutrina de violência política. Segundo ele, perigosamente baseada na ingenuidade moral “rousseauniana” de bondade natural. Do mesmo modo, Nietzsche via como um ataque sério e desnecessário à liberdade, a ambição socialista que pretendia abolir a propriedade privada, que, para o filósofo, exerce um papel importante na vida social, uma vez que fomenta os sentimentos de vaidade e egoísmo necessários ao fortalecimento do gênero humano. Nesse ponto, o filósofo conseguiu associar o socialismo ao platonismo, no quesito de querer abolir o direito individual de possuir propriedade privada.

Nas suas palavras:

O refrão básico da utopia de Platão, que ainda hoje continua a ser cantado pelos socialistas, repousa num conhecimento falho do ser humano: nele falta o exame histórico dos sentimentos morais, a penetração na origem dos atributos bons e úteis da alma humana (MA II/HH II. O andarilho e sua sombra, § 285).

De acordo a esse entendimento, Ansell-Pearson (1997) nos ensina que Nietzsche discorda das respostas que a política moderna vem encontrando, seja por meio das ideias socialistas, seja pelos rumos nos quais se encontram o liberalismo moderno. O filósofo defende a preservação da distinção entre os esferas pública e privada, de modo que, a resposta dada pelo socialismo, passando pela abolição da propriedade privada e agigantamento da máquina estatal sob os cidadãos lhe parece absurda, como também, rejeita a ideologia de privatização da política expressa pelo liberalismo de seu tempo, sendo que, representa, para ele, a concessão de um enorme grau de liberdade particular aos indivíduos, todavia, faz isso às custas da cultura e da cidadania.

Nietzsche vai mais além nas suas severas críticas ao socialismo, o qualificando como uma "ideologia reacionária". Em *“Humano demasiado humano I”* (1878), considera o movimento como “o visionário irmão mais novo quase extinto do despotismo, do qual quer ser herdeiro” uma vez que, “deseja uma plenitude do poder estatal como até hoje só o despotismo teve” (MA I/ HH I. Um olhar sobre o Estado, § 473). Entretanto, acrescenta ainda que, mesmo assim, a herança do despotismo não bastaria para o movimento socialista, já que ele precisa da total submissão de todos os cidadãos ao Estado absoluto. Porém, com o declínio da religião, não poderia contar com qualquer base ética ou divinal que o legitimasse, assim, “o socialismo, encarado como um credo ímpio irreligioso empenhado na supressão de todos os estado existentes, só poderia existir mediante o exercício do terrorismo” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 107).

Nesse sentido, Nietzsche se opõe a qualquer posicionamento político que recorra ao uso da violência e da revolução para fins políticos e de mudança social radical. Desta forma, entende

que o socialismo representa apenas uma reação ao individualismo da sociedade liberal, e não uma forma propriamente dita, em que se possa conceber, qualitativamente, uma nova reorganização da sociedade. Muito pelo contrário, o socialismo, assim como o liberalismo compreendidos por Nietzsche, em sua contemporaneidade, se expressavam como ideologias do “rebanho autônomo” (JGB/BM. Contribuição à história natural da moral, § 202). Logo, cabe aos “espíritos livres”, transvaloradores de todos os valores e precursores da grande política, superá-los. São os fundadores de uma nova perspectiva, pela qual a humanidade deverá perseguir a sua máxima potência.

3.4 O CONCEITO DE “ALÉM-DO-HOMEM” COMO TRANSFIGURAÇÃO DO HOMEM NO ENFRENTAMENTO DAS FORÇAS DEGENERESCENTES

Nas palavras de Conill-Sancho (2015), nenhuma política tinha, até então, se preocupado com a perda do sentido da existência como a grande política de Nietzsche. Ela objetivou, enquanto projeto filosófico, político e fisiológico, regenerar a saúde do homem moderno a partir de uma mudança radical nele próprio, de modo a transfigurar a sua existência, ou ainda, a provocar a sua transcendência a um tipo de homem mais elevado: o “além-do-homem”.

Do alemão “*übermensch*”, o que dentre outras traduções em língua portuguesa, nos referimos como “além-do-homem”, é um dos termos que Nietzsche se utilizou para designar aqueles capazes de fundar um novo panorama moral a partir da transvaloração dos valores e da superação de toda a degenerescência política moderna culminante no niilismo reativo. É o homem o qual Zaratustra se refere como capaz de insculpir “novos valores em novas tábuas” (Za/ZA. Prólogo, § 9). Assim, o “além-do-homem” é apenas outra formulação para aqueles que já foram denominados anteriormente como “espíritos livres”.

Nesse sentido, Araldi (2004, apud JUNGES, 2006), demonstra que outros conceitos anteriormente expressos na obra de Nietzsche, num sentido semelhante, já serviram de preparação para a sua formulação mais acabada de “além-do-homem”. São eles: o “artista trágico”, que corresponde à sua primeira fase de escrita, o “pessimismo trágico”, que compreendeu desde “*O nascimento da tragédia*” (1872) até às “considerações extemporâneas” (1873); já a alcunha de “espírito livre”, segundo o autor, corresponde à segunda fase de escrita do filósofo, o “positivismo cético”, que abrange as suas obras “*Humano, demasiado humano*” (1878), “*Aurora*” (1881) e “*A gaia ciência*” (1882); contudo, é apenas a partir de “*Assim falou*

Zaratustra” (1883) que Nietzsche constrói propriamente o conceito de “além-do-homem”, a boa-nova da vinda do “além-do-homem”. Tal período corresponde ao recrudescimento da crítica política de Nietzsche através da transvaloração de todos os valores e da grande política, o “além-do-homem” é a resposta, é o tipo de homem que agirá como o “novo filósofo”, o “novo legislador”, que deve tomar as rédeas da história da humanidade. É apto pois, alcançar o “além-do-homem” é transcender o homem comum, de modo a “ultrapassar a conduta humana e viver sob seus próprios auspícios, sem idolatrar deuses ou guiar-se por valores esgotados expressos por dualismos parasitantes” (JUNGES, 2006, p. 26).

Nietzsche traz uma definição em *“Ecce Homo”* (1908), sobre o “além-do-homem”, na tradução de Paulo César de Souza, o “super-homem”: “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 Zaratustra, o aniquilador da moral, dá o que pensar “(EH/EH. Por que escrevo tão bons livros, § 1).

Portanto, a compreensão a que chegamos é que o homem comum pode ser visto como uma ponte para o “além-do-homem”, “uma corda, atada entre o animal e o super-homem” (Za/ZA. Prólogo, § 4), também, um meio para o seu último estado, seu fim em si. Por essa percepção, quando Zaratustra proclama: “*Eu vos ensino o super-homem*. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?” (Za/ZA. Prólogo, § 3), ele tem em mente esse homem comum, mas que soube transcender para algo além, que está em um processo contínuo de autossuperação. Ele agora representa a antítese entre qualquer valor expressado pela sociedade moderna que seja adestrador ou alienante. Ele, como um artista, escreve os novos valores a partir do princípio positivo, ativo e afirmador da vida. Ele próprio é o antídoto para o niilismo.

4 UMA ALTERNATIVA PERSPECTIVISTA À LEGITIMIDADE DO ESTADO A PARTIR DA *GENEALOGIA DA MORAL*

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* - para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM/GM. Prólogo, § 6).

Ganha centralidade, nessa parte dos nossos estudos, a obra *Genealogia da moral* (1887), na qual Nietzsche oferece o desenvolvimento de inúmeros conceitos imprescindíveis à compreensão do seu pensamento político. Nas investigações morais que lança, o filósofo parte da historicidade, traçando uma verdadeira “análise histórica e psicológica da evolução do homem como um animal moral” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 136), e vai mais a fundo, na “proveniência” e “emergência” dos valores morais ao longo da história das civilizações humanas, expondo os procedimentos pelos quais se dão a imposição, a legitimação e a transformação de tais valores morais.

Em seus empreendimentos críticos, Nietzsche desacredita do pressuposto de que o homem seja naturalmente um animal político, como afirma a teoria aristotélica. Para ele, viver e se organizar socialmente, e até mesmo as próprias formas pelas quais se dão as organizações humanas em sociedade, são aprendidas e aperfeiçoadas ao longo do tempo. Do mesmo modo, nascem os valores morais, que são construídos ao longo de um processo histórico, o “processo de moralização”. Por meio desse processo, foi possível ao humano internalizar categorias e conceitos fundamentais ao seu desenvolvimento social, a exemplo do “dever”, da “culpa”, das noções de “obrigação” e “responsabilidade”, “lei”, “justiça” e outros tantos. Nesse ponto é interessante ressaltar que tais conceitos, segundo o filósofo, não têm origens solenemente definidas, partem primeiramente de contextos materiais específicos, circunstâncias concretas da vida. Vide o exemplo do conceito de dívida, que nasce de uma relação legal elementar entre credor e devedor, e mais tarde, com a ascensão de novas formas de valoração, transmuta-se na compreensão de “culpa” e “pecado”.

Desse modo, podemos entender que a proposta do estudo da “*genealogia da moral*” se preocupa criticamente com os conceitos de valor e sentido e, a sua transmutação ao longo da história, é a filosofia crítica da moral pautada pelo prisma historiográfico-genealógico. E assim tem papel de extrema relevância à compreensão dos seus empreendimentos de “transvaloração de todos os valores” e da sua “grande política”. O seu método genealógico

consiste em trazer para a investigação filosófica sobre os valores um caráter mais histórico. Pretende, também, uma certa colaboração historiográfica à crítica da moral como fenômeno cultural. Por meio dele, Nietzsche procura desmistificar a compreensão idealista e universalizante que foi tradicionalmente atribuída à moral.

O método genealógico se propõe a superar a compreensão metafísica dos valores morais que os compreendia como superiores, transcendentais, puros e universais, a exemplo da própria teoria kantiana. Desse modo, o método genealógico se revela como uma indispensável ferramenta metodológica para que possamos visualizar uma história dos valores que nos guiará na reconstrução moral e cultural de uma nova ordem social pós-niilista. Afinal, como a humanidade irá superar tais valores decadentes e reconstruir um novo panorama moral pelo qual se guiará, sem que antes se faça uma investigação profunda sobre o próprio método de valoração dos valores? Como poderá então, o empreendimento da grande política, superar o niilismo e as forças reativas sem mergulhar a fundo nas suas causas, a partir do estudo da moral como uma crítica à moralidade? Não poderia! Posto que, como infere Ansell-Pearson (1997), Nietzsche não elabora apenas uma história da moral, mas uma verdadeira “genealogia da moral”, tendo em mente que para se criar um futuro é necessário antes se chegar a um acordo com o passado, o enfrentar e apoderar-se dele.

Portanto, para que de fato, possamos superar o niilismo, transfigurar o homem comum para o “além-do-homem” e criar novos valores, assumindo as rédeas da história da humanidade, precisamos antes refletir sobre como poderemos concluir a tarefa que nos deu o filósofo, a de “tornarmo-nos o que somos”, e esse caminho até lá nos é oferecido em “Genealogia da Moral”, ao nos permitir a reavaliação dos valores e da moral, como também dos ideais que nos definiram e nos determinaram ao longo do tempo, com o objetivo de descobrir o seu núcleo, o seu “valor”.

Então, sobre a Genealogia nietzschiana, Deleuze (2018) conceitua:

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores, tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre seu próprio valor. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem (DELEUZE, 2018, p. 10-11).

A genealogia da moral nos oferece a possibilidade de refletir sobre o próprio valor dos valores, e assim, nas suas “proveniências” e “emergências”, que podem ser tanto nobres quanto vis, identificar quais valores expressam um modo de vida ascendente ou decadente,

considerando o modo como promovem a autoafirmação ou negação da vida e das formas vitais potencializadoras.

Nesse sentido, Foucault (1984) esclarece que os pressupostos metodológicos da genealogia nietzschiana rejeitam a ideia de uma história da moral entendida no sentido de progressão linear no tempo, a partir de uma suposta origem (*Ursprung*). De modo que, em se tratando dessa questão, seria mais adequado se ter em mente os conceitos de “*Herkunft*” e “*Entstehung*”, que podem ser traduzidos também por “proveniência” e “emergência”. A postura crítica em seu estudo compreende os vários movimentos, recortes e contradições como produtos culturais e históricos, uma vez que não se pode conceber que haja um único ponto de origem para a “moral”, posto que ela não constitui um uníssono sistema de valores universalmente válidos, mas, o oposto, já que são vários os tipos morais, várias são as suas circunstâncias e condições valorativas e transvalorativas.

Nietzsche não trabalha com a ideia de um momento inicial no qual o valor moral surgiria como princípio ou como “razão pura prática”, ao contrário, argumenta que os acidentes históricos, choques e contradições é que são os seus elementos constitutivos. A genealogia da moral empreende um novo e audacioso projeto de crítica e desenvolvimento de uma legitimação e fundamentação da moral por excelência anti-idealista e anti-metafísica. A moral que interessa a Nietzsche é a que se viveu e foi vivida nos erros, acertos, desejos, força e fraqueza, a moral do corpo, da carne, da cicatriz e da memória, como produto cultural e histórico passado e ressignificado de geração a geração. É desse modo que o filósofo descreve que a sua tarefa implica em “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral - da moral que realmente houve, que realmente se viveu - com novas perguntas, com novos olhos” (GM/GM. prólogo, § 7). Assim, os seus estudos criticam os valores morais, indo de encontro à toda a tradição metafísico-religiosa, desde o Platonismo e Cristianismo até o Idealismo kantiano, que ditava a concepção dos valores morais como absolutos, universais, eternos e imutáveis.

Nesse mesmo sentido, Azambuja (2013) completa que enquanto a filosofia moral tradicional parte do idealismo e nega a experiência vivida, a filosofia moral nietzschiana faz o caminho inverso, assentando o seu mais nobre fundamento na própria experiência moral vivida pela humanidade e, atacando com veemência qualquer outra fonte de fundamento que parta de bases idealistas.

Nietzsche combate o idealismo, propondo que a valoração moral acontece como um processo histórico e cultural, pelo qual se considera as circunstâncias particulares de cada recorte, suas “proveniências” e “emergências”. Portanto, o empreendimento crítico de

Nietzsche chama a humanidade para limpar as suas opiniões e seus julgamentos morais, e então criar novas tábuas de valores que lhes sejam próprias. Nesse contexto, o papel primordial do indivíduo é “tornar-se aquilo que se é”, e assim, criar sua própria tábua de valores. Nietzsche manda que, por ora, deixemos de racionalizar o valor moral de nossos atos. Cabe à nova humanidade, “aqueles que fazem as suas leis para si próprios, aqueles que se criam a si próprios” (FW/GC. Livro quarto, § 335), também como alunos e exploradores, descobrir tudo aquilo que é lei e necessidade no mundo.

Portanto, essa nova perspectiva apontada pelo método genealógico na investigação histórica da valoração dos valores é fundamental para que possamos compreender o seu projeto de “transvaloração de todos os valores” e assim melhor desvendarmos os caminhos da sua grande política na tarefa de criação de uma nova ordem moral a partir dos princípios afirmativos da vida.

4.1 SOBRE A LEGITIMAÇÃO DO ESTADO MODERNO PARA ALÉM DO CONTRATUALISMO DE ROUSSEAU E HOBBS

Por essa forma própria de investigação filosófica, a qual iremos nos referir como “procedimento genealógico”, Nietzsche rejeita elementos tradicionais da ciência política e teoria geral do Estado, a exemplo da própria teoria contratualista, nos expoentes de Rousseau e Hobbes, ao passo que oferece uma alternativa a essas formas tradicionais de legitimação do Estado.

O primeiro elemento de exposição da nossa crítica reside no pensamento do filósofo iluminista Jean-Jacques Rousseau, o seu “sentimentalismo político”. Para entendermos minimamente a crítica que Nietzsche direciona ao pensamento político de Rousseau, precisamos voltar um pouco a categorias já atacadas por Nietzsche, como o conceito de “igualdade” e a própria noção de “democracia moderna”.

Segundo Ansell-Pearson (1997), Nietzsche considera Rousseau o filósofo da Revolução, em uma conotação tanto quanto pejorativa, uma vez que entende o seu pensamento político como expressão de degenerescência ao movimento iluminista, por transformar “o Iluminismo em uma orientação fanática e cuja “semiloucura, histrionice, crueldade bestial (...), sentimentalismo e auto-inebriamento” constituem a principal inspiração, por trás da teoria moderna da revolução” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 110).

O pensamento político de Rousseau foi importantíssimo para a consolidação das bases do nacionalismo, nesse sentido, Bobbio (1998) o indica como o teorizador responsável pela formulação do princípio da soberania popular, que fundamenta, na vontade unida do povo o verdadeiro poder político, de modo que o Estado passa a pertencer ao povo, não mais ao domínio pessoal do príncipe. Não há mais súditos, apenas, cidadãos. Essa ideia é problemática para Nietzsche pois não passa de uma ficção idealista, que não encontra legitimidade de acordo com o procedimento genealógico, ou seja, Rousseau é demasiado idealista nas suas bases, e a sua teoria contratualista não se sustenta perante a investigação historiográfica.

Para Rousseau, antes do surgimento do Estado civil, que, para ele, se deu através da celebração de um pacto ou contrato de livres vontades, o homem existia em seu estado natural, o “estado de natureza”. Nesse estado de natureza se concebia o homem enquanto uma folha em branco, livre da moral e, naturalmente, bom, imaculado, o “bom selvagem”. Nesse sentido, Rousseau (1973) argumenta que a passagem que se deu do estado de natureza para o estado civil causou no homem uma grande mudança, pela qual o instinto natural de justiça foi substituído da sua conduta e as suas ações foram moralizadas. Assim, segundo o autor, foi apenas por meio do processo histórico e dessa passagem para a sociedade civil que o homem passou a se orientar pela moral. Entretanto, tal processo não produziu uma humanidade mais moralizada ou racional, o contrário, provocou a sua corrupção. Logo, Rousseau ataca o processo civilizatório por meio do qual se deu a moralização e vê na ideia de um retorno à natureza a sua resposta ao problema da civilização, ou seja, na busca de um ideal de homem anterior, a-moral e naturalmente virtuoso, piedoso.

Nesse ponto, Nietzsche é severo nas suas críticas, afirmando que a ideia de que o homem seria naturalmente bom não passa de uma descarada ficção. De acordo com Viesenteiner (2005), Nietzsche vê na resposta que Rousseau encontra no retorno à natureza, o que descreve como “afeminamento dos instintos”, além de considerar o seu tom como reacionário e impotente. De modo que, a idealização do “homem natural”, e a sua busca, direciona as forças da humanidade no sentido de melhoramento rumo a sua natureza anterior/pretérita. Traz a lógica de se voltar à natureza seria um voltar para trás, a um momento ideal e ficcional do desenvolvimento humano, e assim rejeitar o próprio processo histórico. É o oposto do que Nietzsche formula em seu pensamento filosófico como retorno à natureza. Para o filósofo alemão, a ideia de se retornar à natureza implica um sentido de ascensão e não de regresso.

Também falo de “retornar a natureza”, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* - à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, *pode* jogar com grandes tarefas... [...] Mas Rousseau - para onde queria *esse* voltar? Rousseau, esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa; que necessitava de “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado autodesprezo (GD/CI. Incursões de um extemporâneo, § 48).

Ademais, como bem ministra Viesenteiner (2005), o empreendimento de se retornar à natureza, no sentido rousseauiano, para Nietzsche, se revela como um “processo vingativo de moralização”, que ao invés de melhorá-la, na verdade, pretende é causar a sua “domesticação”. Nietzsche conclui que tal empreendimento representa o ressentimento que o próprio Rousseau tinha pela vida e pela sociedade. O homem ressentido busca uma causa para o seu sofrimento, nesse sentido, Rousseau direciona o seu rancor à ordem social e o seu desejo de vingança consubstancia no seu plano de reforma.

Um outro aspecto do pensamento político de Rousseau, criticado por Nietzsche, é o seu, já mencionado, caráter revolucionário. O filósofo alemão considera Rousseau como o grande expoente ideológico das forças revolucionárias do século XVIII em diante. Mas, para Nietzsche, segundo Ansell-Pearson (1997), o pensamento revolucionário de Rousseau parte da “ilusão de que, ao ser derrubada uma ordem social, então, “o mais orgulhoso templo da humanidade justa erguer-se-á sem demora e espontaneamente” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 98), ele acredita que soterrado embaixo de toda a civilização haja, no estado natural humano, uma bondade humana natural, uma vez que atribui ao Estado, à educação, às instituições sociais e à própria ordem social a responsabilidade pela corrupção do homem, ou seja, no externo ao homem.

Desse modo, o seu movimento revolucionário, nas palavras de Viesenteiner (2005), funda-se em ressentimento e combate ao processo histórico. Rousseau não aceita os rumos da história, recusa o “devir”, e através de uma ruptura radical revolucionária crê que a destituição dos governantes políticos traria, posteriormente, uma nova e perfeita ordem social justa, igualitária e fraterna. Esse pensamento não passaria despercebido por Nietzsche, que o chama de ingênuo. Rousseau é idealista, sentimentalista, um romântico político, e o seu principal acusador é o próprio procedimento genealógico juntamente com a reflexão historiográfica, meios pelos quais ele não prospera.

Completa Nietzsche:

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 (MA I/HH I. Um olhar sobre o Estado, § 463).

Nietzsche vê na expressão do pensamento político de Rousseau tudo aquilo o que combate como “pequena política”, assim, a “grande política” também funciona como um anteprojeto de superação aos valores políticos do pensamento rousseauiano. Para Nietzsche, Rousseau é o primeiro homem a expressar o que ataca como “modernidade”, ou seja, o precursor de toda uma tradição política moderna pautada, sobretudo, no idealismo. O genebrino traz, em seu conteúdo político, as categorias de bondade e piedade tipicamente cristãs, como também, a ideia de igualdade tão difundida pelo cristianismo, aspectos que também não escaparam de críticas.

Dando seguimento a exposição da crítica nietzschiana a Rousseau, Viesenteiner (2005) destaca o “problema do legislador”. Tanto Rousseau quanto Nietzsche apresentam, em suas obras, reflexões acerca do tema.

Para Rousseau (1973), incumbe ao legislador a tarefa de guiar a humanidade, visto que, como concebe, esta é uma necessidade de todos. Considera que a lei representa a vontade unida do povo, e é por meio dela que o homem pode se educar para a transição ao estado civil. É ela, também, a responsável por moralizar o homem. Quando o legislador rousseauiano institui a lei, deve ter em mente que esta não pode se deixar eivar por qualquer indicativo de sobreposição da vontade particular à vontade geral. Em outras palavras, a sua vontade individual e particular deverá ser suprimida pela vontade geral. Assim, cabe ao legislador instituir as leis no sentido de “mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior,” (ROUSSEAU, 1973, p. 63), alterá-lo em sua constituição para, enfim, fortificá-lo. A tarefa também passa, segundo o autor, pelo sentido de substituição de uma existência física e independente pela existência parcial e moral, destituindo o homem de suas forças próprias e dando-lhe outras a ele estranhas para que não possa “fazer uso sem socorro alheio”, de modo que, “se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros” (ROUSSEAU, 1973, p. 63).

Diante a esse posicionamento, Viesenteiner (2005) apresenta dois pontos como fundamentais à crítica que será traçada por Nietzsche. O primeiro deles é a compreensão, que Rousseau tem, de que cabe ao legislador “mudar a natureza humana”, no sentido de promovê-

la para torná-la moral. É o empreendimento que Nietzsche já ataca no capítulo “Os melhoradores da humanidade” no *Crepúsculo dos Ídolos*. Segundo o filósofo, tal posicionamento ilustra bem o velho problema da dualidade entre a “moral do cultivo” e a “moral da domesticação”: a moral do cultivo é aquela que move o processo de auto-superação constante do homem, a mesma que o ajuda na tarefa de “tornar-se o que é”, já a moral da domesticação provoca no homem o efeito inverso, tolhe as suas forças e a sua individualidade, provoca a massificação e uniformização do homem, pode-se entender num sentido muito próximo daquele que é denominado como moral de rebanho, identificada também nos movimentos do cristianismo e na noção de democracia moderna .

Nesse sentido, a tarefa empreendida pelo legislador rousseauiano é de domesticação e não de cultivo. Como salienta, “podemos colocar como princípio máximo que, para *fazer* moral, é preciso ter vontade incondicional do oposto”, do mesmo modo que “*todos* os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente *imorais*” (GD/CI. Os “melhoradores” da humanidade, § 5).

Já o segundo ponto a que se refere Viesenteiner (2005), é o que diz respeito à forte dependência social que Rousseau dá aos homens. Para Nietzsche, seria mais uma forma de expressão de uma “moral de rebanho”, pela qual a supressão da vontade particular pela vontade geral, em nome da justiça e da igualdade, pode gerar, na verdade, mais injustiças, considerando a aniquilação das diferenças. Um ponto que irá desaguar na própria crítica à democracia moderna nietzschiana.

Nota-se que a compreensão de Nietzsche sobre o legislador em muito se difere da apresentada por Rousseau. O legislador rousseauiano legisla para a comunidade, é a expressão da vontade geral de toda a sociedade. Já a tarefa do legislador nietzschiano é sobre si mesmo, em trabalho de auto-legislação e auto-disciplina. E o seu maior objetivo é superar a “pequena política”, que aniquila as diferenças em detrimento de uma falsa ideia de igualdade. Nietzsche enxerga na figura do legislador a possibilidade da criação típica do artista, a criatividade e a criação são princípios norteadores.

Assim, sobre a crítica de Nietzsche às noções de igualdade e de democracia moderna, Scarlett Marton (2011), explica que parte da sua aversão ao que denomina como “moralidade rousseauista”, aquela que tenta impor o que é uniforme e concebe a igualdade enquanto nivelamento gregário. Para Nietzsche, o ser humano é vário e múltiplo, mais vários são os tipos de homem sobre a terra e a braveza dos seus espíritos, amplas são as particularidades de cada indivíduo. Portanto, massificar ou nivelar o homem significa também apequenar todo o gênero humano. Por isso Nietzsche entra em defesa do princípio da hierarquia, considerando

que os seres humanos não são iguais e nem deveriam ser tratados como iguais, e defender o contrário seria injustiça:

A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... “Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais” - *isto* seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, “Nunca tornar igual o desigual”. - Em torno dessa doutrina da igualdade houve acontecimentos tão horríveis e sangrentos, que tal “ideia moderna” *par excellence* ficou rodeada de uma espécie de glória e clarão, de modo que a Revolução seduziu, como espetáculo, também os espíritos mais nobres (GD/CI. Incursões de um extemporâneo, § 48).

Em suma, Rousseau parte de uma visão otimista quanto ao “estado de natureza”, concebe que a felicidade, a igualdade e a liberdade são condições inerentes ao homem anterior à sociedade civil. Nesse sentido, as bases de sua legitimação ao surgimento da sociedade civil/política partem da ideia de um “contrato”, pelo qual tenta legitimar a convivência entre os homens. Ao indicar um contrato como elemento fundamental da emergência de toda ordem social organizada, Rousseau pressupõe a liberdade natural do ser humano, uma vez que o contrato deriva do acordo entre vontades livres. Para o filósofo, o que operou essa mudança de um estado de natureza para o estado civil foi justamente a convenção dessas pessoas anteriormente livres ao se decidirem a conviver em sociedade.

Rousseau marca como ato fundante do estado civil a instituição da propriedade privada, e assim, quando o primeiro homem declarou posse sobre algo, inaugurou a “convivência aprisionante de uma vida em sociedade”. Desse modo, o filósofo genebrino fundamenta a sua teoria contratualista do surgimento do estado civil a partir das premissas de liberdade e acordo entre livres vontades. Para que o Estado surgisse, foi necessário se convencionar, foi fruto de um anseio geral e popular e por isso é legítimo, posto que aí reside o princípio da soberania popular, que diz “o poder emana do povo”, é o povo o seu titular, de modo que as leis emanadas pelo próprio Estado nada mais são do que expressões legítimas de uma vontade geral.

Por essa mesma linha de pensamento, Rousseau não confere legitimidade aos usos da “força” nesse processo. Para o filósofo, o uso da força não poderia gerar um ato moral, posto que a força só se sustenta por meio dela mesma, de modo que dela não se pode fazer surgir direitos legítimos, somente pelas convenções é possível haver legitimidade jurídica. Assim, o contrato social rousseauiano é legítimo porque nasce do momento em que homens livres entre si e iguais em direito unem as suas vontades e o convencionam na pretensão de autoconservação da espécie. Entretanto, em detrimento dessa promessa de autoconservação, o

homem, até então naturalmente livre, abre mão da sua liberdade natural em troca de uma liberdade civil, como também sobrepõe o interesse comum, “vontade geral” sobre os seus interesses particulares.

Nesse sentido, as bases legitimadoras do Estado moderno, para Nietzsche, se distinguem em muito das trabalhadas até aqui por Rousseau. Os estudos nietzschianos sobre o surgimento do Estado têm um caráter muito histórico, e sobretudo, genealógico. Nietzsche não idealiza um estado natural no qual o homem goza de uma liberdade natural e livre vontade. Para Nietzsche, a história sempre foi violenta, um berço de forças combatidas e combativas, e as bases legitimadoras do Estado civil são entendidas enquanto um fato, acima de tudo, histórico. Nesse quesito, a sua visão aproxima-se mais da teoria do inglês Thomas Hobbes (1588-1679).

Para o autor de “*Leviatã*” (1651), o homem é naturalmente violento, nesse sentido ele prescreve a sua tão famosa máxima: “*Lupus est homo homini lupus*” [o homem é o lobo do homem]. Segundo ele, o homem em seu estado de natureza é fera que busca acima de tudo satisfazer os seus desejos, naturalmente egoísta e violento. Assim, entende o estado de natureza como um campo essencialmente bélico, o “*bellum omnium contra omnes*” [a guerra de todos contra todos].

O contratualista inglês parte da ideia de que no estado de natureza não há a noção de justiça ou injustiça, posto que só é possível se conceber tais noções a partir de uma lei já instituída, ou seja, após a configuração do estado civil. Antes do estado civil, o que opera é o “*ius naturale*” [direito natural], que dita que o homem tem a liberdade para exercer a sua própria força e por meio dela conseguir concretizar os seus desejos, inclusive lhe dá o direito sobre os corpos e a vida de todos os outros. Acontece que, por esta concepção, todos os homens estariam em pé de igualdade de forças, justamente o fato que acarreta em constante guerra de todos contra todos, já que há sempre o iminente risco de se perder os seus bens ou a própria vida. Para solucionar tal questão surge então a necessidade de se pensar em um acordo. É aí que entra o papel da razão na sua teoria contratualista.

Hobbes (2003) aponta a razão como um instrumento que apta a escapar desse estado de natureza e inseguranças. Nesse sentido, a faculdade da razão aponta a resposta para se sair desse estado bélico por meio de um “pacto” de livres vontades. Assim, de acordo com Hobbes (2003), os homens, no pleno gozo de seus direitos naturais ilimitados, chegam ao momento de pactuar livremente entre si, de modo a dispor dos seus direitos naturais e conferi-los à uma ordem de eficácia cogente na representação máxima de uma assembleia ou de um soberano. É como se legitima, então, o estado hobbesiano, que é absoluto uma vez que se

fundamenta nos direitos absolutos daqueles que o evocaram e a sua função primordial é instituir e estabelecer a ordem social sob qualquer circunstância. Desse modo, o Estado nasce com o objetivo de controlar os instintos humanos, que são em sua origem violentos e egoísticos. O Estado hobbesiano nasce para que os homens possam conviver em sociedade sem se destruir uns aos outros.

Muito embora o pensamento de Nietzsche a respeito do surgimento do estado moderno traga semelhanças com o pensamento de Hobbes, em especial pela compreensão que ambos os autores formulam a respeito do “estado de natureza”, e a condição do homem como um ser naturalmente violento e egoísta, elas ainda apresentam pontos de divergência. Nesse sentido, Nietzsche apresenta uma crítica ao “contratualismo” de modo amplo, e ataca a própria compreensão da existência de um “contrato” como elemento legitimador para a formação de uma nova ordem social “civil”.

Para Nietzsche, a formulação de um suposto contrato como fonte legítima para o surgimento do Estado moderno, nada mais é do que a expressão de um sentimentalismo político e, em termos rousseauianos, não passa de idealismo político. Posto que, como analisa historicamente, as formas com as quais se deram as passagens de uma ordem social para outra não poderiam ocorrer de forma gradual nem voluntária, mas, somente através de “uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento” (GM/GM. Segunda dissertação, § 17). No mesmo sentido, em sua *Genealogia da Moral*, acredita no fim do sentimentalismo que pregava o surgimento do Estado a partir de um “contrato”. Do ponto de vista genealógico, o surgimento do Estado se dá por meio da violência e da força. Para que não nos deixemos enganar com idealismos, o Estado não foi convencionado, mas sim, imposto por aqueles que detinham os meios e a força para tal empreendimento.

E assim descreve tal episódio:

[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo 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 tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. 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 população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra (GM/GM. Segunda dissertação, § 17).

Portanto, o Estado nietzschiano se dá pela coerção e imposição da força de um tipo homem “nobre” e forte o bastante para alcançar o determinado fim a que se propõe. Assim, a ideia de que o Estado nasce de uma necessidade natural humana, decorrente da sua tendência natural a se organizar socialmente é rejeitada, uma vez que a noção de necessidade de um Estado foi “apreendida” e “moldada” por “uma maquinaria esmagadora e implacável”. Desse modo, aprendemos a crer na necessidade do Estado, o naturalizamos a ponto de não mais conseguir perceber a sua genealogia violenta e avassaladora.

Mais à frente, Nietzsche ainda ressalta que aquele que pode dar ordens, e é “senhor” por natureza, pouco se ocupa com contratos, tese que poderíamos usar para pôr um ponto final na discussão de que Nietzsche rejeita por completo o contratualismo, mas não é tão simples assim.

Gonçalves (2021) defende que Nietzsche não rejeita por completo a concepção contratualista, o que ele faz é uma ressignificação de conceito, pela qual o contrato estabelecido é celebrado apenas entre os pares nobres, aqueles violentos e que podem exercer sua violência e assim impor tal contrato à “massa ainda informe e nômade”. É nesse ponto em especial que uma possível ideia de contratualismo em Nietzsche muito se distinguiria das concepções apresentadas por Rousseau e Hobbes.

Muito embora Hobbes e Nietzsche tenham pontos convergentes em suas teorias sobre o surgimento do Estado, como o exemplo das compreensões sobre a condição do homem antes da figura do Estado, em o seu “estado de natureza”, a forma como Hobbes fundamenta o “pacto” político ainda parte de uma ideia que Nietzsche denomina como sentimentalista. Seja por temor ou instinto de preservação da própria vida, todos os homens do estado de natureza de Hobbes têm, em igual medida, uma vontade livre para celebrar o pacto político. De modo que é a partir de sua vontade que o povo delega ao “Leviatã” a legitimidade para agir sobre ele. Já Nietzsche entende de outro modo, para ele, o Estado teve a sua instituição a partir da imposição de um grupo, um grupo forte, organizado e violento, ao qual se refere como “bando de bestas louras” ou ainda “raça de conquistadores e senhores”. Nesse sentido, foi a vontade deles que prevaleceu sobre os mais fracos e assim nasceu o Estado.

Destarte, quando comparado o pensamento de Nietzsche ao de Rousseau, a distinção é bem maior. Rousseau compreende o ser humano em seu estado de natureza como bondoso, justo e piedoso, sentido totalmente diverso daqueles expostos por Hobbes e Nietzsche, que visualizam neste estado um contexto essencialmente violento. O filósofo genebrino fundamenta a origem do Estado na convenção das vontades, de modo que, o estado surge a

partir do consentimento dos homens livres por sua vontade unida. Para ele, relembramos que, qualquer ato que parta da força é ilegítimo, a força só se sustenta pela própria força, por isso não há direito que se legitime apenas por ela. A própria lei para ser legítima deve partir de uma “vontade geral”. Por esse sentido, Rousseau é ainda mais romântico na sua teoria geral do Estado do que Hobbes, contudo, segundo Nietzsche, nenhuma das duas posições é capaz de se sustentar pelos crivos dos métodos genealógico e historiográfico, pois, como é demonstrado em *Genealogia da moral*, somente a força, sobretudo, entre os iguais é capaz de fundamentar o Estado e gerar direitos.

Assim sendo, acreditamos que o Estado, diferentemente do que prega a tradição contratualista, nos expoentes de Rousseau e Hobbes, não surge de um contrato firmado entre todos os indivíduos de livre vontade. Nesse sentido, o método genealógico oferecido por Nietzsche na *Genealogia da Moral* nos traz uma alternativa um tanto mais concreta do ponto de vista histórico.

O Estado surge a partir de um ato de violência. As teorias que dizem que antes do Estado havia a humanidade em seu estado natural, que era de justiça, bondade, e piedade são sentimentalista e, escondem um cenário muito mais plausível e pouco romântico. Um cenário de violência, agressão, usurpação e exploração, no qual imperava o “direito” dos mais fortes. Desse modo, o surgimento do Estado se deu pela imposição de força de um grupo violento e estrategicamente organizado, que fez impor a sua vontade sobre uma parcela humana mais fraca.

Dessa discussão, defendemos também, que Nietzsche não apenas rejeita a hipótese idealista do contrato originário, ele a reformula de acordo com a sua investigação. A ideia de livres vontades não se sustenta do ponto de vista histórico, visto que a vontade só poderia ser exercida proporcionalmente à força que o indivíduo dispunha para se fazer exercê-la. Do mesmo modo, não seria suficiente para legitimar a origem do Estado. Uma estrutura tão cogente e impositiva como a estatal só poderia se sustentar por meio de vontades que dispusessem de uma grande força para serem respeitadas. É apenas nesse sentido que Nietzsche aceita a hipótese de ter havido um “pacto” para a fundamentação do Estado, entretanto, tal “pacto” foi celebrado apenas por aqueles que detinham a força e, apenas, entre si. Isto é, foi a casta de guerreiros a que Nietzsche se refere como “bestas louras”, ou “a raça de conquistadores e senhores”, que impuseram sobre a massa mais fraca, a lógica de uma organização social a que nos referimos hoje como Estado, como ato de expressão de sua vontade.

Entretanto, ao longo do processo histórico, esse acontecimento foi naturalizado e incorporado à cultura de modo que aprendemos a crer em uma inclinação natural para se organizar socialmente sob a estrutura do Estado. Logo, o que Nietzsche traz de novo na sua crítica ao contratualismo é a possibilidade de uma nova alternativa legitimadora da consolidação do Estado como forma de organização política. A sua alternativa rompe com mitos fundadores sentimentais e, por meio dela, se abre a oportunidade para que a teoria geral do Estado possa ser abordada de uma outra perspectiva, uma que permita criticar toda uma tradição política moderna fundamentada na metafísica e no idealismo e, quiçá, superá-la.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na estrada até aqui, discurremos sobre o contexto histórico no qual Nietzsche estava inserido, e como, dentro desse contexto, surgiram as suas ideias, especialmente, aquelas que aqui abordamos enquanto uma teoria política *sui generis*. Vimos, então, que em sua vida e por grande parte de sua obra, o filósofo de Röcken pode se contrapor às expressões de forças políticas da Europa, sobretudo, da Alemanha recém unificada, que mais tarde culminariam no movimento nazista. Entretanto, como também foi visto, após a morte de Nietzsche, o seu *animus* foi desonestamente corrompido por todo um projeto de deturpação que buscava, na sua obra, pretensões de legitimação de uma doutrina genocida e racista. E, assim, esse projeto acabou sendo responsável pela sua terrível má interpretação que durou quase todo o século XX, que, neste trabalho, foi combatida e esclarecida nos termos aos quais se propunha.

Ao adentrarmos nos caminhos que a formulação da “grande política” toma como o projeto filosófico e político de Nietzsche, pudemos visualizar, na contraposição ao que entendia como “pequena política”, toda uma crítica às formas de se fazer política e à postura autoritária da maquinaria do Estado sobre os cidadãos.

As constatações de Nietzsche sobre a política de sua época nunca o deixaram satisfeito. Por várias passagens de sua obra, a denominou por “pequena política”, no sentido de um modo de se fazer política que não engrandecia em nada a humanidade, muito pelo contrário, a deixava doente. O nacionalismo reacionário, o antissemitismo e o expansionismo e militarização do Estado característicos dessa política, significaram, para Nietzsche, uma neurose, uma doença que acometia a Alemanha e os Estados nacionais da Europa de seu tempo.

Nesse sentido, pudemos trabalhar a sua “grande política” como um projeto de superação a tudo aquilo que representava um sentido de apequenamento e de decadência, tanto no campo da política como no campo da moral. Já que Nietzsche traça, no seu projeto da “grande política”, estratégias de combate a tudo que parte dessas forças ou valores decadentes de vida. Desse modo, abordamos, através da exposição filosófica do projeto da “grande política”, a política como possibilidade de um processo de transvaloração moral e superação do tipo homem moderno. Ou seja, a “grande política” como um empreendimento de superação às formas de niilismo a partir da resignificação dos valores.

Nesse trajeto, pode-se abordar a metafísica platônica e a compreensão dual de mundo pela qual se encontram as bases do idealismo platônico, como também foi possível a abordagem do cristianismo como um movimento de renovação e expansão do pensamento

metafísico. Através dessa viagem nesses grandes problemas pudemos trabalhar uma forma de se entender a política como uma resposta à decadência da civilização ocidental já denunciada.

Ademais, apresentamos o conceito de “transvaloração dos valores” como uma etapa importante do empreendimento da “grande política”, uma vez que a proposta dessa transvaloração diz respeito um projeto que pretende romper com os valores decadentes responsáveis pelas formas de niilismo e também fundar um novo panorama moral que tenham por princípios os valores de afirmação da vida e auto-superação do homem comum. Logo, pudemos abordar o conceito nietzschiano de “além-do-homem” como uma perspectiva transfigurativa do homem para consigo próprio.

Reservamos a última parte do nosso trabalho para abordar, a partir da obra *Genealogia da Moral*, uma nova perspectiva em relação à origem e legitimação do Estado moderno. Pudemos então, nesse espaço, debater com a teoria contratualista, tomando como recortes as ideias de Rousseau e Hobbes, sobretudo, as suas concepções de “estado de natureza”, “livre vontade” e “contrato social”.

Nesse sentido, chegamos à conclusão de que Nietzsche oferece, a partir das suas investigações, que em muito se pautam na historicidade, uma alternativa mais convincente, do ponto de vista histórico, ao surgimento do Estado do que aquelas que foram tradicionalmente oferecidas pelos teóricos contratualistas. Nietzsche faz uma verdadeira genealogia do surgimento do Estado e encontra em um ato de violência a sua origem. Por isso, a teoria do surgimento do Estado em Nietzsche traz um realismo histórico especial, de modo que, dá ao estudo da teoria geral do Estado uma riqueza própria.

O pensamento político de Nietzsche é inovador e complexo pois não só inaugura uma forma de se pensar a política que se preocupa com a perda do sentido da existência, mas além disso, objetiva fundar uma política que tenha na afirmação da vida o princípio norteador, ou seja, uma política que visa restaurar a humanidade em sua máxima potência. Dito isto, consideramos que, na nova perspectiva que apresenta às origens do Estado frente aos contratualistas, Nietzsche supera o idealismo político e abre a possibilidade para se conceber uma legitimação política para o Estado através prisma histórico e cultural, como expressão das mais propriamente humanas formas de violência, para além de qualquer mito, posto que, o seu compromisso é com a história e com a vida.

REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução* / Keith Ansell-Pearson; tradução, Mauro Gama, Cláudia Martinelli; consultoria, Fernando Salis. – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

AZAMBUJA, Celso Cândido. *Introdução ao método genealógico de Nietzsche*. ethic@ - Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 127 – 142, jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2013v12n1p127/25233>. Acesso em: 2 jun. 2021.

A BÍBLIA. (2015). *Jesus prega o sermão da montanha – Seus ensinamentos substituem e transcendem alguns aspectos*. (P. J. Almeida, Trad.) Salt Lake City, Utah, EUA: Intellectual Reserve, Inc. Disponível em: <https://media.ldscdn.org/pdf/lds-scriptures/holy-bible/holy-bible-83800-por.pdf>.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política* / Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. Trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de filosofia*, organizado com a colaboração do corpo docente do Colégio Berchmans de Pullach, Munique, e outros professores; tradução brasileira por Antônio Pinto de Carvalho. 3. Ed. São Paulo, EPU, 1977.

CONILL-SANCHO, Jesús. *A "grande política"*. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, p. 83-116, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/6HnPV5FtWXVmsyY7kFkjfDH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jun. 2021.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia* / Gilles Deleuze; traduzido por Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder* / Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado – Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª ed. 1984.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Para a genealogia da moral* / Nietzsche; adaptação de Oswaldo Giacóia Júnior. – São Paulo: Scipione, 2001. (Série Reencontro filosofia).

GONÇALVES, Luiz Felipe Xavier. *Genealogia do Estado e do Direito em Nietzsche*. 1. ed. Curitiba: EDITORA CRV, 2021.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JUNGES, Márcia Rosane. *Nietzsche contra a democracia: a grande política como tentativa de superação do niilismo*. 2006. 149 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, 2006.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias, ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. Ed. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a crítica da democracia*. Revista Dissertatio de Filosofia, [S.L.], v. 33, p. 17, 1 jul. 2011. Universidade Federal de Pelotas. <http://dx.doi.org/10.15210/dissertatio.v33i0.8715>. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/8715/5758>. Acesso em: 28 jun. 2021.

MONTINARI, Mazzino. *Interpretações nazistas*. Cad. Nietzsche, [s. l], v. 7 (1999), n. 4, p. 55-77, 06 mar. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7888/5428>. Acesso em: 28 jun. 2021.

NIETZSCHE, Frederico. *A Gaia Ciência* / Frederico Nietzsche; tradução, Alfredo Margarido. – Lisboa, Guimarães Editores, quinta edição, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* / Friedrich Nietzsche; tradução e prefácio Pedro Süsskind. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: 7 letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com um martelo* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: maldição ao cristianismo : Ditirambos de Dionísio* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1^a ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia: ou Os gregos e o pessimismo Dionísio* / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1^a ed. – São Paulo: Companhia de bolso, 2020

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre a verdade e a mentira* / Friedrich Nietzsche; tradução e organização Fernando de Moraes Barros. – São Paulo: Editora Hedra, 2007.

PLATÃO. *Fédon*. In: Diálogos: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon. São Paulo – SP: Nova Cultural, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SCAPINO, João. *Nietzsche, o filósofo da Alemanha nazista*. Cadernos Nietzsche, [S.L.], v. 36, n. 1, p. 219-224, jun. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/tfNB3TmdtH6mjnJwbs5Mh3c/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 28 jun. 2021.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Algumas reflexões sobre a crítica de Nietzsche a Rousseau*. In: II Colóquio Rousseau - Origens, 2005, Campinas. Anais do II Colóquio Rousseau: Origens.. Campinas: IFCH-Unicamp, 2005. p. 45-46.