

Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche

Adriana Delbó*

Resumo: O objetivo deste texto é analisar, à luz de escritos contemporâneos a *O nascimento da tragédia*, as posições aparentemente ambíguas de Nietzsche em relação à política, que têm como pano de fundo o tipo de intervenção do Estado na promoção do que ele considera a verdadeira cultura: *unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo*, tal como sustenta na *Segunda Consideração Extemporânea*. Para Nietzsche, o Estado, além de não se separar da natureza, é apenas instrumento para que ela continue a fazer parte, transfigurada, da vida dos homens em sociedade. Nas considerações políticas do jovem Nietzsche estão as bases da relação entre arte, Estado, cultura e natureza.

Palavras-chave: Estado – natureza – cultura – política

As posições aparentemente ambíguas de Nietzsche em relação à política, em que ora é valorizada, ora desprezada, têm como pano de fundo a forma como ele avalia a relação do Estado para com a verdadeira cultura: *unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo*, tal como sustenta na *Segunda Consideração Extemporânea*. É em vista desta concepção de cultura que se deve compreender por que o Estado grego guerreiro e escravocrata foi por ele considerado instrumento para a cultura, e o Estado demo-

* Professora da Universidade Católica de Goiás.

crático moderno, um empecilho. É pela forma como cada instituição política promove e garante circunstâncias agonísticas que ela se responsabiliza pela constante sucessão do brilho entre os homens, evento indispensável para que a sociedade reflita tal luminosidade e satisfaça a vontade da própria natureza por configuração, cor, brilho, beleza.

O que move a vontade política do grego, aos olhos de Nietzsche, é a vontade de beleza. O Estado grego também alimenta a vontade de arte, a mobilizadora de toda cultura grega. O mérito específico do impulso político está em ser um meio através do qual a vontade de arte da cultura helênica se serve para sua auto-exaltação. Nietzsche situa, dessa forma, a instituição estatal e os homens a serviço de uma vontade que está para além da satisfação de suas próprias vontades individuais (cf. VII, 5 [112]). O impulso político atende, portanto, a uma vontade maior do que a vontade helênica para a vida na *pólis*. A relação entre arte e política, afirmada em *O nascimento da tragédia* é assim evidenciada: o ímpeto político é um instrumento forjado também pela vontade de arte, é uma forma de canalização do impulso artístico entre os gregos, o mesmo impulso que os levou a criar suas obras de arte.

Voltar-se para as questões políticas, para a vida coletiva da cidade, a dedicação a questões públicas, é, então, essencial na formação de uma cultura. Em um fragmento é possível reconhecer a relevância que Nietzsche atribui à vida política, quando ele afirma que “a rigorosa noção de pátria nos helenos é necessária para um grande mundo da cultura”, sem recair na defesa do domínio exclusivo da pátria em detrimento de outras noções e impulsos. E essa ponderação pode ser percebida na conclusão deste mesmo fragmento, quando Nietzsche escreve: “Ai do Estado absoluto!” (XII, 7 [6]).

A noção de pátria, a dedicação de um indivíduo a seu povo, a seu Estado, desempenha para o jovem Nietzsche um papel central na elevação da cultura. Uma cultura não se fortalece quando cada

indivíduo se ocupa apenas consigo mesmo; é necessário “o impulso político para tranquilizar o egoísmo”¹, como assinala em um importante fragmento póstumo. Entre os gregos, entretanto, tal como ele julga, a dedicação ao Estado, às guerras, à vida pública, representava também a busca por um brilho individual, sem que isso atraísse o risco de uma tendência egoísta. A condição para o heroísmo era uma grande ação para sua comunidade e não para benefício próprio. Com efeito, Nietzsche sustenta que não eram apenas os homens cujas vidas se voltavam especificamente para questões políticas que mantinham um elo com o Estado – isto ocorria também com o artista.

O agon no Estado grego

Arte e política estão atreladas, nos primeiros escritos de Nietzsche, momento em que ele apresenta a sua interpretação do povo grego, por estarem a serviço de uma vontade de grandeza, de glória, de enaltecimento da cultura. De qualquer modo, a política se mostra sempre como um instrumento a serviço de uma Vontade maior do que uma vontade estritamente política. Ao longo dos escritos “O Estado grego” e “A disputa em Homero” Nietzsche torna mais evidente a relação entre arte e Estado grego inscrita em *O nascimento da tragédia*. Em tais escritos, a contribuição do Estado grego para a arte se torna mais clara, na medida em que ele promove a guerra e viabiliza, assim, a exteriorização de toda ira e ódio entre os gregos². O Estado grego equilibrou, portanto, a vontade destrutiva do povo. O Estado institucionalizou a não-repressão aos instintos humanos. Entre as guerras, davam-se as condições ótimas para a inspiração artística, porquanto nos helenos a força de seus impulsos não foi interiorizada, mas transfigurada em criação. O Estado foi, por fim, criado e mantido pelo mesmo ímpeto que também criou

e moveu a criação artística. O Estado grego esteve a serviço de uma cultura; esta foi a sua grandeza e o que explica a admiração de Nietzsche pela instituição estatal e pela atividade política da Grécia antiga. Compreender que entre os homens a diferença é fonte de riqueza cultural, e que existem – e devem existir – aqueles que se mostram os melhores, equivale a não temer e mesmo estimular o ímpeto para o brilho e a aparência heróica.

Nietzsche reconhece a necessidade da instituição estatal para que os homens possam se organizar em um grau mais elevado que a vida familiar, tal como afirma em “O Estado grego”³. Defende, sobretudo, que o Estado, ao comandar um ímpeto guerreiro, afasta o homem da sua preocupação consigo mesmo e impede a excessiva e infértil atenção que a vida exige cotidianamente. Nesse sentido, o Estado é mais que o espaço para a mera fuga dos homens à condição de barbárie. Dele provém exatamente o que há de fértil, inclusive, no ímpeto dominador e não civilizado do homem.

Para Nietzsche, nas guerras promovidas pelo Estado é que ficam expostos os impulsos que o mobilizam. Ao fazer guerra e conceder às sociedades um átimo de barbárie, o Estado, momentaneamente, admite o direito à disputa dilaceradora, ao ataque, ao assassinato; enfim, ele permite, por um período, o extravasamento de todo ímpeto violento do homem. Nesse sentido, o Estado canaliza instintos próprios da natureza humana, insuperáveis se não forem expandidos. Do mesmo modo, afrouxa os liames da socialização e permite que brote uma excelência não-domesticada, que ultrapasse as fronteiras da civilidade e desafie os limites do humano. Em tal circunstância, quando se faz espaço para o brilho do homem singular, o Estado é avaliado por Nietzsche como uma instituição que promove a saúde de um povo, visto regular seu ímpeto violento em vez de soterrá-lo ou de buscar suprimi-lo.

Em todas as crenças que envolvem a formação do Estado, Nietzsche nota a manifestação de um ardil: a força plástica e de

configuração da natureza que o constitui exige sempre o véu de ilusão. É como se houvesse uma cegueira voluntária em relação ao lado terrível deste monstro que conquista os homens.

Nietzsche julga ser fundamental contrapor à sedução apolínea do Estado a violência de sua origem. Debruçar-se sobre o surgimento do Estado significa, antes de tudo, contemplar “terras que ficaram devastadas, cidades que foram destruídas e homens que voltaram a ser selvagens, ódio ardente entre povos”⁴. Em sua avaliação é fundamental que se reconheça a violência com que qualquer Estado se forma, ainda que, depois dele, a ordem pareça estar estabelecida. Nesse contexto se compreende a preferência de Nietzsche pelos gregos, “em seu instinto de direito popular” (*völkerrechtlichen Instinkte*), porque “mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade, jamais deixaram de pronunciar palavras como: ‘O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência’”⁵.

Os gregos, protegidos por seus mitos, puderam admitir a eterna “fonte de fadiga” que é o Estado e reconhecer que, em períodos de irrupções mais violentas – que retornam constantemente devorando a espécie humana, como tocha de fogo – o Estado exige dos homens a árdua dedicação que tende a exaurir a resistência, a energia humana. Em meio a tais circunscrições, não obstante, os gregos vivenciaram nas guerras o momento “mais elevado e digno”⁶ do Estado. Não é outra a razão de Nietzsche ao afirmar que “a guerra é uma necessidade para o Estado, tanto quanto o escravo é para a sociedade”⁷.

Compreender o juízo favorável de Nietzsche sobre o Estado grego guerreiro implica considerar a sua formação como outro fruto contraditório da dilaceração de um todo indiviso que, aspirando a se redimir, delinea a configuração de um todo. A organização dos

homens em sociedade também desponta entre eles como um resultado deste processo. Reconhecer isto, para Nietzsche, é alcançar refletir sobre a sociedade admitindo o quanto o momento presente depende da destruição do precedente e que cada nascimento depende de incalculáveis seres que morrem; “gerar, viver e morrer são uma unidade”⁸.

Considerados “os homens mais humanos” dos tempos Antigos, em comparação com os bárbaros, ainda assim, e talvez por isso, os gregos são, para Nietzsche, os que possuem traços de crueldade e de vontade destrutiva incomparáveis. Em uma sociedade constantemente em conflito, pode-se deixar “escoar” todo o ódio, e mesmo a produção artística pode ter como tema a guerra e seus horrores⁹. Uma sociedade guerreira que educa seus indivíduos segundo um princípio agonístico, que encontra nos mitos uma justificação divina para a inveja entre os homens e mantém, mesmo na arte, a guerra como tema, desde Homero, tem como fruto a tranquilidade ante o derramamento de sangue, inclusive o promovido pelo Estado. Como nota Henning Ottmann, “o *agon* desempenha um duplo papel, para Nietzsche: um reconhecimento da natureza do homem, mas também sua regulação. Ele se torna o elo de ligação com uma nova aceitação da natureza, que através da competição se torna purificada para a humanidade”¹⁰. O *agon* dissolve, por assim dizer, a oposição entre natureza e cultura.

O Estado, enquanto promotor da cultura, é fonte de descarga dos impulsos bárbaros dilaceradores; ordenamento da vida de ócio necessária à elevação da cultura, da arte e à promoção do gênio; deflagrador de impulsos primevos que promovem a criatividade artística; regulador do *agon*, da *hybris*; rechaçador da *stásis* (da luta fratricida aniquiladora); estimulador da disputa; e inibidor da atenção egoísta aos afazeres cotidianos. O Estado, como promotor da guerra, é fonte de permanente instabilidade e excesso de força. Entretanto, na medida em que sempre busca a estabilização, o Estado

também é uma ameaça à cultura, pois “tende a não admitir história ou devir na cultura”. Por conseguinte, atua também como inibidor da aparição do gênio. Por isso, para Nietzsche, a guerra, promovida pelo Estado, opera como antídoto contra o “instinto básico” do próprio Estado, a buscar sua perpétua conservação. Enquanto entre os indivíduos o desaparecimento da disputa redundava em seu apequenamento ou em sua dilaceração, o desaparecimento da guerra faz com que o Estado se cristalice e passe a atuar não mais como meio para a elevação da cultura e a promoção da arte, mas como obstáculo. Um Estado já estabelecido e que não é ao mesmo tempo guerreiro, representa a morte do grande indivíduo, e não pode mais ser reconhecido, portanto, como “a mola de ferro que impele o processo social”¹¹ em que vencidos pertencem aos vencedores.

Como “eterna fonte de fadiga” tal como Nietzsche define o Estado em “*O Estado grego*”, também é eterna a relação de dependência do Estado para com um vultoso número de homens em torno de si. Ademais, se ocorre de a relação dos indivíduos para com o Estado parecer invertida, como se o Estado estivesse a serviço das necessidades e vontades da enorme massa da qual ele depende, isto, aos olhos de Nietzsche, não passa de um ardil da natureza. Como sinais da inevitável monstruosidade do Estado, Nietzsche proclama o que julga serem seus engodos. Ao examinar o Estado grego, ele tem os olhos voltados para sua própria época, para manifestações em que reconhece perigo para a esfera política e artística. É o Estado burguês o verdadeiro alvo da crítica de Nietzsche. A compreensão de que o direito natural individual funda a legitimidade do poder do Estado, concebido este como artifício, traduz uma inversão da relação saudável entre indivíduo e Estado no que tange à elevação da cultura. Se a meta é a proteção da vida individual e do processo de acumulação, de satisfação de metas egoístas, o Estado converte-se em obstáculo à geração do grande indivíduo e, por conseguinte, ao fortalecimento da cultura.

O otimismo racional do homem moderno impede que ele reconheça o contínuo e doloroso engendramento do homem cultural emancipado. Para Nietzsche, no entanto, a sociedade, a organização dos indivíduos, o ímpeto da natureza para a organização institucionalizada deve suplantar qualquer vontade particular de um grupo específico de indivíduos. A sociedade é movida pelo mesmo ímpeto da natureza que mobiliza o Estado. A explicação fornecida por Nietzsche para a origem e a natureza do Estado não distingue o Estado moderno de qualquer outro; por conseguinte, a impiedade é ainda a mesma. Ele compreende, contudo, consoante a explicação dos homens modernos para o Estado, que este é impedido de promover e satisfazer a vontade de arte e pode servir apenas a interesses de proteção e manutenção da vida: “tais homens inevitavelmente haverão de imaginar como meta última do Estado a mais imperturbável vida em conjunto de grandes comunidades políticas, nas quais seria permitido que *eles* perseguissem antes de tudo as próprias intenções, sem limites”¹².

A contraposição entre o Estado grego antigo e o Estado moderno deve-se à tarefa que o Estado moderno passa a assumir em vista do tipo de vontade que o guia. Por um lado, a vida política da Grécia antiga é movida por um impulso poderoso. O mesmo impulso que move a arte se dirige também ao Estado, e não é outra a razão de na Antigüidade grega ter havido um forte “instinto de Estado”. Por outro lado, ainda na avaliação de Nietzsche, tal força está totalmente ausente entre os homens de seu tempo. Isto porque, a seu ver, a relação desses últimos com o Estado está baseada na satisfação dos próprios interesses: eles buscam o enriquecimento e somente em nome disso o Estado é levado em consideração. A modernidade imagina para o Estado uma única meta: prolongar uma vida cômoda de acúmulo e usufruto das riquezas. Em suma, o Estado moderno se instaura em vista do bem-estar privado, da “imperturbável vida em conjunto de grandes comunidades políticas”¹³. Neste sentido, a

modernidade burguesa traduz um movimento em que política e cultura operam em um recíproco entrave.

A problemática examinada por Nietzsche, em relação ao Estado moderno, reporta ao contexto de seu nascimento e das justificativas para sua existência: o Estado gerado para proteger a sociedade contra a guerra, por ser esta um empecilho ao acúmulo de riquezas. Assim, o direcionamento egoísta monetário consiste na exigência de “podar e abrandar o máximo possível os impulsos políticos particulares”, impossibilitar “o êxito de uma guerra de ofensiva e guerra em geral” – tudo o que se opõe ao impulso político, à dedicação ao Estado e à sociedade que faz um indivíduo de brilho. Em nome da busca de proteção, e não mais de grandeza, ocorre a fabricação de “grandes corpos estatais *equilibrados* e com garantias mútuas de segurança entre eles”. Os homens não mais se voltam para o Estado de forma que sejam meios para sua finalidade na natureza, para o brilho da sociedade.

No escrito “O Estado grego”, o contratualismo moderno, operando como fundamento explicativo, aparece como um dos engodos associados à monstruosidade do Estado:

Quem não pode refletir sem melancolia sobre a configuração da sociedade, quem aprendeu a compreendê-la como sendo o nascimento contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo o resto tem de consumir-se, também não será enganado pelo brilho mentiroso que os modernos estendem sobre a origem e o significado do Estado¹⁴.

Em tal “brilho mentiroso”, Nietzsche avista o Estado em movimento vigoroso e desimpedido, a envolver a massa conservada na ignorância enquanto continua a ser subjugada¹⁵. A crença excessiva na justificação racional para a origem do Estado é um engodo que possibilita ao Estado continuar ativo como “fonte de fadiga”,

enquanto se reconhece nele um substituto justo do domínio de um homem sobre outro.

Quem considera a grandeza e poder indefiníveis deste conquistador nota que se trata apenas de meios para uma intenção, que se evidencia neles, mas também se oculta. Como se uma vontade mágica emanasse deles, as forças mais fracas aderem-se velozmente, de modo enigmático, e é miraculosa sua transformação em afinidade que até então não existia, na presença daquela avalanche de violência que de repente ganha volume, e sob o encanto daquele núcleo criador¹⁶.

O Estado, o núcleo criador, forma a avalanche que carrega sempre a massa de homens em torno de si, as quais, como “forças mais fracas”, aderem e rolam em afinidade com ele. Se da natureza não se pode depreender racionalidade alguma que explique e promova a superação do que se chamou de domínio injusto, a racionalidade que a modernidade enxerga no domínio exercido pelo Estado é, aos olhos de Nietzsche, um engano. O Estado não deixa de ser domínio e destruição pela própria força originária que remonta à natureza, de modo que, enquanto os subjugados pouco se preocupam com a origem terrificante do Estado, continuam a ser envolvidos por ele. Nisto Nietzsche julga identificar a trama do Estado moderno e aponta a inabilidade da historiografia para explicitar as usurpações súbitas e violentas que remontam à própria formação do Estado. Ensinar que o Estado é uma conquista do uso da razão entre os homens, que é fruto de um consenso a impedir a *guerra de todos contra todos* é, para Nietzsche, um erro historiográfico – ou uma manifestação do defeito hereditário dos filósofos, “a falta de sentido histórico”¹⁷.

Todo o velamento da origem do Estado é avaliado por Nietzsche como uma expressão de sua própria monstruosidade. No período moderno, a explicação dada para essa instituição se vale da igno-

rância de uma massa que assimila a idéia de Estado enquanto adição de forças e não reconhece a violência que o acompanha, porque toda a compreensão moderna do Estado é enredada por um entendimento calculador. Pelo cálculo de benefícios, o Estado então passa a ser compreendido como aquele que vem regular e sanar a *guerra de todos contra todos*. Dessa forma, o nascimento do Estado é associado à redenção, à regularização da concessão dos direitos mútuos, obstando a disputa aniquiladora pela posse da mesma coisa. Nietzsche assevera que o Estado não deixa de ser domínio e força, ainda que esteja sob a égide da justiça. Para ele, “o Estado não se fundamenta no medo do demônio da guerra, como instituição protetora dos homens egoístas”¹⁸.

Assim, Nietzsche inaugura em “O Estado grego”, embora sem mencionar um teórico específico, sua contundente crítica ao jusnaturalismo como idéia fundadora do Estado. Em vez de um governo soberano instaurado pelo contrato social, a instaurar a igualdade de todos sob a lei, Nietzsche julga que a permanente auto-superação da moral e do ordenamento social é não apenas inevitável, mas desejável¹⁹.

O problema indicado por Nietzsche, ante a incapacidade de o mundo político moderno reconhecer a necessária violência do Estado, é ainda o efeito sobre o mundo artístico: “não quero ocultar em quais manifestações do presente acredito reconhecer perturbações perigosas da esfera política, tão críticas para a arte quanto para a sociedade”²⁰. Um “pensamento calculador” enxerga na “magia do Estado em geração”²¹ uma adição de forças em benefício de toda a humanidade. Relação invertida, resultado também invertido. Na análise nietzschiana do Estado estabelece-se um paralelismo: o envolvimento do povo grego antigo com o Estado aristocrático e o envolvimento da modernidade com o Estado liberal jamais se tocam, porque a dedicação ao Estado e a motivação para tal dedicação atuam como antípodas.

A busca de racionalização do fundamento do Estado, por seu turno, acaba por distanciá-lo demasiadamente do impulso natural que move qualquer povo a dedicar-se a ele, na interpretação de Nietzsche. Neste sentido, em “O Estado grego”, salienta a relevância para o Estado moderno da expansão generalizada da concepção de mundo liberal e otimista, cujas raízes estão fincadas nas doutrinas do Iluminismo e da Revolução Francesa. Ele defende que o Estado moderno se assenta em concepções teóricas, cujo fundamento deve ser entendido como uma reação de descontentamento de uma massa desprivilegiada, que vê no Estado um empecilho para sua ascensão. A rebelião da burguesia é um posicionamento da sociedade contra o Estado, e cada novo Estado constituído é uma reação contra o anterior.

Assim, quando Nietzsche indica como característica danosa da política de seu tempo a “mudança do pensamento revolucionário a serviço de uma aristocracia monetária egoísta e desestatizada”²², quando compreende a marcante expansão do otimismo liberal como resultado da economia monetária moderna – e julga que todos os males da sociedade, incluindo a decadência necessária da arte, nascerem daquela raiz ou crescerem junto dela – ele entoa um louvor à guerra por julgar que, em seu tempo, o cessar da guerra resulta de vozes egoístas, de homens que se preocupam meramente com seus próprios interesses. É nesse sentido que a guerra é, para Nietzsche, um antídoto. Em situação de guerra e na condição de soldado aparece uma imagem ante os olhos: “o modelo original do Estado”²³.

Com efeito, a análise nietzschiana da política da Antigüidade grega e da política da modernidade não resulta na defesa de um modelo político específico, mas no diagnóstico do quanto, em cada época, a política foi ou não instrumento para o crescimento do homem, aumentando sua força através da cultura, para que pudesse, então, assumir sua própria natureza e, a partir disto, criar. Na mo-

dermidade, entretanto, Nietzsche julga que o Estado passou a garantir apenas o enfraquecimento e a transformação do humano em mero instrumento para a civilização, o adestramento e o apequena-mento do que é o homem. Com efeito, a partir do momento em que o combate e a medição permanente entre os homens passam a ser coibidos pelo Estado, ele atua como inibidor da criação e promotor do conflito entre política e cultura. Quando a capacidade artística do homem foi soterrada, conseqüentemente, a imensa maioria que move o Estado também deixou de ser instigada por uma intensa força que a impele sem temor. Se o Estado produz esse tipo de catástrofe na constituição do homem moderno, ele assim o faz porque carece de um elemento que lhe é constitutivo, consoante a interpretação nietzschiana: a noção de que ele é também um elo na relação com a natureza, com os impulsos criativos e destrutivos da natureza.

No escrito “O Estado grego”, Nietzsche almeja retirar do Estado o caráter exclusivamente social e econômico que lhe é atribuído na modernidade, como se resultasse de um pacto – sob este ângulo, o Estado pode ser apenas prejudicial à vida cultural de um povo. Nietzsche avista o fundamento da relação entre os homens e o Estado, na modernidade, no cálculo do que “querem do Estado e o que esse pode conceder-lhes”, sendo assim impossível imaginar que façam qualquer sacrifício “à tendência estatal”. É esta relação que converte o Estado moderno em um obstáculo à cultura, visto ser admitido somente em função do que oferece em termos de segurança, comodidade e bem-estar. Os interesses privados e a tendência monetária que Nietzsche reconhece no envolvimento dos homens modernos com o Estado traduzem uma prostração à atividade do Estado reguladora do egoísmo entre os homens. Para que tais interesses sejam contemplados, tornou-se necessário vencer outras forças que representam entraves a este percurso: evitar a propensão à guerra, alimentada pelo que chama de tendência monárquica.

No movimento nacionalista dominante hoje em dia e na expansão do direito do voto universal, não posso deixar de ver antes de tudo os efeitos do medo da guerra, sim, e enxergo no fundo deste movimento que quem propriamente tem medo são aqueles eremitas monetários, internacionalistas, despatriados, que, por falta natural do instinto (Instinktes) estatal, aprenderam a utilizar abusivamente a política e os Estados e a sociedade como aparatos de seu próprio enriquecimento, por meio da bolsa²⁴.

O Estado moderno: trabalho e dignidade do homem

Quando Nietzsche sustenta, em *O nascimento da tragédia* e em escritos da mesma época, que a cultura grega antiga foi conduzida por um ímpeto artístico, ele reconhece nela um Estado que promove a guerra, e uma sociedade que garante a escravidão. Em vista disso, no escrito, “O Estado grego”, ele estabelece uma contraposição entre Estado grego e Estado moderno. Em suas considerações iniciais, Nietzsche reconhece uma verdade que considera insuperável: não se faz cultura apartando totalmente o homem da natureza, antagonizando a constituição da cultura com as exigências próprias da natureza para a vida. A cultura, não importa quão idealista e racionalizada seja, não rompe a linha tênue e persistente que a vincula à crueldade.

Por isso, podemos comparar até mesmo uma cultura magnífica com um vencedor manchado de sangue, que em seu desfile triunfal arrasta os vencidos como escravos, amarrados a seu carro: e eles, a quem um poder benfeitor deixou cegos, continuam gritando, quase esmagados pelas rodas do carro: “Dignidade do trabalho!”, “Dignidade do homem!”²⁵.

Em “O Estado grego”, a crítica nietzschiana à modernidade deve-se ao enfraquecimento do homem moderno, por ter boa parte de si amaldiçoada e brutalmente corrompida por sua dissimulada e pacífica racionalidade, amparada no Estado moderno, o “poder benfeitor” que atuou junto à natureza e o deixou cego. Seguramente, para Nietzsche, de qualquer modo, antes o terrível espetáculo de Aquiles, arrastando em seu desfile o corpo do herói Heitor, à cultura moderna arrastando seus homens que clamam por suas vidas submetidas à escravidão.

Assim, a vitória do otimismo socrático-euripediano-alexandrino, de que Nietzsche trata em *O nascimento da tragédia*, para explicar a decadência da cultura grega, assume proporções ainda maiores na modernidade. O inflado otimismo teórico moderno, confiante em que a correção e o aperfeiçoamento da existência são possíveis através da razão, desencadeia consequências desastrosas para a tarefa da política e para a arte. Todo o espaço da ilusão artística, da bela aparência e da configuração apolínea para a verdade dionisíaca da existência é ocupado pela ilusão de que as contradições da existência são resolvidas no âmbito teórico. Nietzsche sustenta, contudo, que “devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obra de arte – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente”²⁶.

É esta suprema dignidade, tal como aparece no trecho citado acima, que Nietzsche admite como única possível ao homem. Somente pelo reconhecimento de si próprio como *obra de arte da natureza* é que o homem pode sentir-se digno.

Nietzsche rechaça também a modernidade por nela perceber a oposição à capacidade, já que a atividade, que entre os modernos confere dignidade ao homem, não é mais a arte, mas sim o trabalho. Esta é a ilusão do homem moderno que se opõe à ilusão artística

dos gregos antigos. A atividade artística ficou relegada ao entretenimento para uma vida voltada ao trabalho, ou à infértil tentativa de corrigir o cotidiano. A apaziguadora noção de dignidade do trabalho, no entanto, é, para Nietzsche, um entorpecimento inibidor de cultura.

Note-se o seguinte: a cultura (Cultur) alexandrina necessita de uma classe de escravos para existir de forma duradoura; mas ela nega, na sua consideração otimista da existência, a necessidade de uma tal classe, e, por isso, uma vez gasto o efeito de suas belas palavras transviadoras e tranqüilizadoras acerca da “dignidade da pessoa humana” e da “dignidade do trabalho”, vai pouco a pouco ao encontro de uma horripilante destruição²⁷.

Em vista disso, a unidade de estilo artístico próprio de uma verdadeira cultura²⁸, não se sustém, porque, afinal, não é a vontade de arte o impulso condutor na modernidade, em que há tão-somente “uma classe bárbara de escravos que aprendeu a considerar a sua existência como uma injustiça e se dispõe a tirar vingança não apenas por si, mas por todas as gerações”²⁹. Tais belas palavras são indispensáveis para que o homem da modernidade lograsse se consolar em seu mundo – que nutre horror à palavra escravo, mas em “tudo conduz à escravidão”. O que Nietzsche reconhece estar presente entre os modernos é uma vontade destrutiva – “tudo se atormenta para perpetuar miseravelmente uma vida miserável; este medonho esforço inevitável obriga ao trabalho exaustivo que agora, seduzido pela ‘vontade’, o homem, ou melhor, o intelecto humano muitas vezes olha admirado como algo cheio de dignidade”³⁰.

Se, para Nietzsche, o Estado guerreiro da Antigüidade grega, cuja crueldade se inocenta no mito, justifica inclusive a escravização dos povos derrotados nas guerras, o Estado moderno, pelo contrário, assume noções teóricas para justificar a dedicação integral de

um povo a uma vida reduzida ao trabalho – e, em termos da elevação da cultura, nada poderia ser pior: “quando a classe trabalhadora se der conta de que agora pode superar-nos facilmente em cultura (*Bildung*) e virtude”, diz Nietzsche, “estaremos acabados. Mas, se isso não acontecer, tanto mais acabados estaremos”³¹. Assim, em “O Estado Grego” sua contundente crítica ao Estado Moderno deve-se ao valor atribuído ao trabalho e pelo quanto isto representa a decadência dos valores que marcaram o Estado grego: coragem, busca de honra e imortalidade. À derrocada de valores corresponde a decadência do tipo humano moldado pela modernidade. Neste sentido, “O Estado grego” é um início da história do homem moderno de personalidade enfraquecida, caracterizado por Nietzsche, no mesmo período, também na *Segunda consideração extemporânea*, como o animal que aniquilou e perdeu seu instinto – em vista disso,

*o indivíduo torna-se covarde e inseguro, não podendo mais acreditar em si mesmo: ele afunda em si mesmo, no seu interior, que aqui não significa apenas: confusão acumulada do que foi aprendido – não se produz efeito nenhum no exterior, a instrução não se torna vida. Lançando-se o olhar mais uma vez para o exterior, nota-se então como a expulsão dos instintos pela história quase transformou os homens em lauter abstractis e sombras: ninguém mais ousa aparecer como é, mas se mascara com um homem culto, como erudito, como poeta, como político*³².

Sendo assim, diz ele, “eu expulsaria do meu Estado ideal os chamados ‘homens cultos’, como Platão expulsou os poetas: esse é meu terrorismo” (VII, 7 [113]). Se Apolo é o deus formador de Estados na Antiguidade grega, os eruditos são os formadores do Estado moderno. E um erudito, um catedrático da universidade, como “operário de uma fábrica”, conta para a cultura apenas em um aspecto, “como obstáculo”³³. Assim, diz Nietzsche, “o saber muitas coisas e o ter aprendido muitas coisas não são, no entanto, nem um

meio necessário à cultura nem tampouco um sinal de cultura e são perfeitamente compatíveis, se é preciso, com a antítese da cultura, com a barbárie, ou seja, com a carência de estilo e com a mescla caótica de todos os estilos”³⁴. O que não sabe o “filisteu da cultura” (*Kulturphilister*) é que a cultura é “unidade de estilo”, e não uma separação entre vida e negócios, por um lado, e o esparecimento na cultura, por outro³⁵. Tal cultura só pode ser artificial, na medida em que cinde o homem em duas partes. Por sua vez, como nota Sarah Kofman,

*o excesso de artificialidade é o sintoma de uma cultura decadente e de uma natureza enferma, mas que simula saúde e alegria através de um falso turbilhão e de um conjunto de embelezamentos destinados a tornar a vida divertida e a retirar o homem de seu tédio. Uma tal cultura, feita de peças e fragmentos, é necessariamente efêmera e cética: ela carece de fé no porvir, nela mesma; ela é orientada para o passado e a morte. Ela confunde cultura e cultura histórica, cultura e acumulação desordenada de conhecimentos*³⁶.

A “mola de ferro” na modernidade oprime “as massas mais numerosas” de tal forma que a “separação química entre os homens precisa ser novamente produzida, acompanhando sua nova construção piramidal”³⁷. Desde sua origem, pensa Nietzsche, o Estado surge para estruturar a sociedade em forma de pirâmide. E, segundo Nietzsche, este poder do Estado não deriva do egoísmo do homem singular ou da vontade de uma minoria privilegiada, ele é gerado porque é eterna a luta pela existência.

Quando Nietzsche põe em questão o vínculo estabelecido entre trabalho e homem moderno, ele assinala como problema de fundo a vida moderna sucumbir à sedução de uma “vontade” egoísta agudamente oposta à “Vontade” que seduziu o homem grego. Assim, diz ele, “involuntariamente vem à boca as palavras *‘fábrica, merca-*

do de trabalho, oferta, utilização’ – como quer que possam se chamar os verbos auxiliares do egoísmo –, quando se querem descrever as gerações mais jovens de eruditos”³⁸. É o escravo quem forma o tipo humano e as noções gerais que guiam a modernidade.

Tais fantasmas, como a dignidade do homem e a dignidade do trabalho, são produtos indigentes da escravidão que se esconde de si mesma. Tempo funesto, em que o escravo precisa de tais conceitos, em que é incitado para a reflexão sobre si e sobre tudo aquilo que está além dele! Sedutor funesto, que aniquilou a situação de inocência do escravo com o fruto da árvore do conhecimento!³⁹.

O que Nietzsche coloca em questão é o quanto percebe em seu tempo a escravidão assolar a existência de um grande número de indivíduos que também se dedicam exclusivamente ao trabalho, o quanto há uma parcela significativa de homens que se voltam primordialmente para uma atividade que garante a satisfação de necessidades básicas para a vida de todos. Contudo, a outra parcela da sociedade, mais liberta da atividade do trabalho, não cria, não enriquece artisticamente o mundo moderno. É a geração da riqueza econômica oriunda desta atividade ultrajante que mantém a sociedade moderna viva. O problema, pensa Nietzsche, é que tanta escravidão se coloca a serviço não mais da vontade de arte, mas da compulsão à acumulação e da satisfação dos

(...) homens que, por nascimento, situam-se fora dos instintos do povo e do Estado, deixando o Estado prevalecer somente quando o tomam em seu próprio interesse: tais homens inevitavelmente haverão de imaginar como meta única do Estado a mais imperturbável vida em conjunto de grandes comunidades políticas, nas quais eles perseguissem antes de tudo as próprias intenções, sem limites. Com estas noções na cabeça, irão fomentar a política que oferece a tais intenções a maior segurança⁴⁰.

De forma semelhante, o problema da consideração otimista do trabalho é examinado também na *Segunda consideração extemporânea*, quando Nietzsche indica não só a substituição do gênio pelo homem comum, na modernidade, como detecta também o entusiástico fervor com que justamente o trabalho é louvado.

(...) como se o Estado e a opinião pública fossem responsáveis por tomar as novas moedas como tendo o gênio como supérfluo – ao mesmo tempo em que cada um deles foi rebatizado gênio: provavelmente, uma época posterior vai considerar suas edificações como tendo sido não construídas, mas ajuntadas por eles. O incansável e moderno grito de batalha e sacrifício “Divisão do trabalho! Em fila!”, deve ser dito, algum dia, de maneira clara e distinta⁴¹.

Que na modernidade os gênios sejam supérfluos – e a ausência quase que total de distinção que o trabalho exige não respeita a linha de demarcação entre genialidade e dedicação à satisfação das necessidades vitais –, não redime a existência, a pendular permanentemente sobre o abismo da dor. Assim,

aquilo que quer viver nesta constelação assustadora das coisas, ou seja, aquilo que precisa viver é, no fundo de sua essência, imagem da dor original e da contradição original, precisando vir aos nossos olhos, órgãos da medida do mundo e da terra, como ambição incessante da existência e como eterna contradição de si própria na forma do tempo, e, portanto, do devir⁴².

Nietzsche identifica o ímpeto do homem moderno à existência ao mesmo que faz com que “plantas atrofiadas” espalhem raízes mesmo sobre pedras. Se entre os helenos Nietzsche identifica a produção de um terreno fértil, de onde brotava toda arte grega, de onde brotava o melhor entre os homens, a “flor luminosa do gê-

nio”, na modernidade ele reconhece a aridez em que a vida se sustenta como impulso maximamente poderoso a fazer perdurar uma existência integralmente voltada ao trabalho, tal como o escravo da Grécia, e a ponto de manter viva uma planta em um ambiente totalmente hostil. “No esforço inevitável do trabalho de milhões, o que podemos encontrar, além do impulso de existir a qualquer preço, o mesmo impulso todo-poderoso pelo qual as plantas atrofiadas espalham suas raízes sobre a rocha nua?!”⁴³. A natureza não se apartou da modernidade, continua a movê-la com a mesma força furiosa e prenhe de contradições.

A infertilidade do solo que fundamenta a vida moderna, em vista da dignidade conferida ao trabalho, não se altera. Não obstante, faz-se necessária a concepção de uma outra idéia que a complemente – “a fim de que o trabalho tenha direito a um título honrado, é preciso, antes de tudo, que a própria existência para a qual ele é apenas um meio de tormento tenha mais dignidade e valor do que vem mostrando até agora às filosofias e às religiões”⁴⁴. Nietzsche coloca em questão não somente a atribuição de valor ao trabalho, mas, sobretudo, o tipo de homem que subjaz à invenção moderna, a nutrir um otimismo servil. A vida, em seu sentido meramente biológico, de subsistência, assume uma estatura monumental, a operar como obstáculo para uma verdadeira cultura, porque tudo o que se constrói é para ser imediatamente consumido. Tudo isto se opõe ao critério adotado por ele, de acordo com o qual o “selo do eterno” revela o valor de um povo.

E um povo – como de resto também um homem – vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra a sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida. O contrário disso acontece quando um povo começa a conceber-se de um modo histórico e a demolir a

*sua volta os baluartes míticos: com o que se liga comumente uma decidida mundanização, uma ruptura com a metafísica inconsciente de sua existência anterior, em todas as conseqüências éticas*⁴⁵.

O excessivo amor à vida, em seu mero metabolismo com a natureza, era o mais claro sinal de covardia entre os antigos, para quem “o trabalho é um ultraje porque a existência não possui valor algum em si mesma”⁴⁶. Aristóteles afirma que “à covardia é próprio o ser facilmente tomado pelo temor do risco – especialmente se relacionado à morte ou à mutilação do corpo – e o supor que a preservação, em todo caso, é melhor que uma morte nobre. Seus acompanhantes são a brandura, a efeminação, o desespero, o amor à vida (*philopsychia*)”⁴⁷. Em contraposição a isto,

*a morte e os ferimentos serão dolorosos para o homem bravo e contrários à sua vontade, mas ele os enfrentará porque é nobre fazê-lo e vil deixar de fazê-lo. E quanto mais virtuoso e feliz for, mais lhe doerá o pensamento da morte; pois é para tal homem que mais valor tem a vida, e ele conscientemente renuncia ao maior dos bens, o que é doloroso. Mas nem por isso deixa de ser bravo, e talvez o seja ainda mais por escolher, a esse custo, a prática de atos nobres na guerra*⁴⁸.

De modo análogo, Platão, examinando a formação dos guardiões do Estado, indaga, pela fala de Sócrates: “E para eles serem corajosos? Porventura não se lhes devem dizer palavras tais que façam com que temam a morte o menos possível? Ou julgas que jamais será corajoso alguém que albergue em si esse temor?”⁴⁹. A seguir aos textos que citamos, tanto Platão quanto Aristóteles – fazendo ressoar Sólon, para quem a escravidão era pior que a morte –, relacionam excessivo apego à vida com a covardia e a escravidão. Ainda é o mesmo espírito que mobiliza Nietzsche a identificar a existência do homem moderno com a do escravo.

O Estado só é meio para a elevação da cultura se combate permanentemente sua compulsão à cristalização e permite que sob sua tutela e através de seu impulso surjam grandes indivíduos – exatamente o oposto do que via no *Reich* de Bismarck, em seu extremo otimismo com relação à vitória e elevação da cultura alemã após a guerra Franco-prussiana, como se depreende em toda parte da primeira das *Considerações extemporâneas*. Se o Estado assume como tarefa a formação de cidadãos “devotados e úteis”⁵⁰ e admite apenas o pensamento que lhe é útil, colocando seu interesse acima da verdade, ele se converte em obstáculo à cultura. Nesta circunstância, como nota Walter Kaufmann, “Nietzsche se opõe não apenas ao Estado, mas a qualquer superestima do político”⁵¹. Do mesmo modo, Henning Ottmann assinala que Nietzsche buscou “a superação do alheamento (*Entfremdung*), a reconquista da personalidade universal e a prevalência da cultura sobre a economia e a política”⁵². Assim como todo indivíduo, o Estado só pode “*ser dignificado como meio para o gênio*”⁵³, como promotor da cultura, compreendida como “unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo”⁵⁴, como “a vida de um povo submetida ao governo (*Regiment*) da arte” (VII, 19 [298]). Em vista disto,

*o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não se esfacelar tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade*⁵⁵.

Para Nietzsche, promover a unidade e restaurar a saúde de um povo significa livrá-lo da doença do socratismo, cujos sintomas são “a perda do sentimento trágico da vida, o predomínio do otimismo e do eudaimonismo, o domínio do intelecto sobre o instinto (*Instinkt*), a hipertrofia da consciência histórica e o envelhecimento da cultura”⁵⁶. É esta a razão de ele se conceber, enquanto filósofo e grande antagonista em disputa com Sócrates, como “médico da cultura”⁵⁷.

O Estado, para Nietzsche, além de não se separar da natureza, é apenas instrumento para que ela continue a fazer parte, transfigurada, da vida dos homens em sociedade. Em termos schopenhauerianos, consoante as considerações políticas do jovem Nietzsche, o Estado é instrumento da vontade da natureza para ganhar forma, organização, configuração. A isso se deve a contraposição entre Estado da Antiguidade grega e Estado moderno, o que de modo algum permite qualquer identificação do pensamento de Nietzsche com qualquer defesa às guerras efetuadas pós período moderno e com qualquer defesa da superioridade de um povo, já que as disputas modernas não se devem à busca de geração constante da genialidade entre os homens, não há mais os melhores para participar de disputas. Assim, longe de reconhecer em Nietzsche a defesa de modelos políticos, suas considerações sobre o Estado precisam sobretudo da compreensão de sua visão estética do mundo, de seu pensamento sobre a cultura.

Abstract: This paper aims to analyze, focusing writings contemporaneous to *The birth of tragedy*, Nietzsche's apparently ambiguous positions about politics, which have as background the idea that the State must contribute with the building of a real culture: unity of artistic style in all living expression of a people, as is written in the second *Untimely Observations*. According to Nietzsche, the State cannot be separated from nature; it is only an instrument of nature. The nature continues to influence over human life in society, albeit transformed. In the observations of the young Nietzsche can be drawn the relation between State, culture and nature.

Keywords: State – nature – culture - politics

notas

¹ “Das einzelne höchst selbstsüchtige Wesen würde nie dazu kommen, die Kultur zu fördern. Darum giebt es den politischen Trieb, bei dem zunächst der Egoismus beruhigt ist. In Sorge für seine eigne Sicherheit wird er zum Frohndiener höherer Zwecke gemacht, von denen er nichts merkt” (VII, 7 [23]).

² No § 477 de MAI/HHI, p. 259-60 da tradução brasileira (ligeiramente modificada) –, intitulado “*É indispensável a guerra*”, Nietzsche julga que “é um sonho vão de belas almas ainda esperar muito (ou só então realmente muito) da humanidade, uma vez que ela tenha desaprendido de fazer a guerra. Por enquanto não conhecemos outro meio que pudesse transmitir a povos extenuados a rude energia do acampamento militar, o ódio profundo e impessoal, o sangue-frio de quem mata com boa consciência, o ardor comum em organizar o extermínio (*Vernichtung*) do inimigo, a orgulhosa indiferença ante as grandes perdas, ante a própria existência e a dos amigos, o surdo abalo sísmico das almas, de maneira tão forte e segura como faz toda

grande guerra: os regatos e torrentes que nela irrompem, embora arrastem pedras e imundícies de toda espécie e arrasem campos de tenras culturas, em circunstâncias favoráveis farão depois girar, como nova energia, as engrenagens das oficinas do espírito. A cultura não pode absolutamente dispensar as paixões, os vícios e as maldades (...) uma humanidade altamente cultivada e por isso necessariamente exausta, como a dos europeus atuais, não apenas precisa de guerras, mas das maiores e mais terríveis guerras – ou seja, de temporárias recaídas na barbárie –, para não perder, devido aos meios da cultura, sua própria cultura e existência”.

³ FV/CP, “Der grieschische Staat”, p. 772; trad. bras.: p. 54.

⁴ *Idem*, p. 771; trad. bras.: p. 53.

⁵ *Idem*, p. 770; trad. bras.: p. 51.

⁶ *Idem*, p. 771; trad. bras.: p. 53.

⁷ *Idem*, p. 774; trad. bras.: p. 58.

⁸ *Idem*, p. 768; trad. bras.: p. 49.

⁹ FV/CP, “Homer’s Wettkampf”, p. 784; trad. bras.: p. 74.

¹⁰ OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 50.

¹¹ FV/CP, “Der grieschische Staat”, p. 772; trad. bras.: p. 54.

¹² *Idem*; trad. bras.: p. 55.

¹³ *Idem*; *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, p. 769; trad. bras.: p. 50.

¹⁵ Em “Nietzsche als Provokation für die Bildungsphilosophie Versuch, den *Grieschischen Staat* zu lesen”, p. 44, Erwin Hufnagel afirma que os discursos da igualdade de direitos e do direito constitucional dos homens são, na interpreta-

ção de Nietzsche, fenômenos reativos refletidos na vida sofrida do escravo.

- ¹⁶ FV/CP, “Der grieschische Staat”, p. 770; trad. bras.: p. 51-2.
- ¹⁷ MAI/HHI § 2; trad. bras.: p. 16.
- ¹⁸ FV/CP, “Der grieschische Staat”, p. 774; trad. bras.: p. 57.
- ¹⁹ Cf. PATTON, Paul. “Nietzsche and Hobbes”, p. 99.
- ²⁰ FV/CP, “Der grieschische Staat”, p. 772; trad. bras.: p. 55.
- ²¹ *Idem*, p. 774.
- ²² *Idem*; trad. bras.: p. 57.
- ²³ *Idem*, p. 775; trad. bras.: p. 58.
- ²⁴ *Idem*, p. 773-4; trad. bras. p. 56-7.
- ²⁵ *Idem*, p. 768; trad. bras.: p. 49-50.
- ²⁶ GT/NT, § 5, p. 47; trad. bras.: p. 47.
- ²⁷ *Idem*, § 18, p. 117; trad. bras.: p. 109-110.
- ²⁸ Cf. HL/Co. Ext. II, p. 274; trad. bras.: p. 35.
- ²⁹ GT/NT, §18, p. 117; trad. bras.: p. 110.
- ³⁰ FV/CP, “Der grieschische Staat”, p. 764; trad. bras.: p. 43.
- ³¹ VII, 29 (216); trad. bras. (*Sabedoria para depois de amanhã*): p. 33.
- ³² HL/Co. Ext. II, p. 280; trad. bras.: p. 42.
- ³³ VII, 28 (1). Cf. DS/Co. Ext. I, 8, p. 203-5. Sobre a crítica à incompreensão da cultura como erudição, cf. ainda HL/Co. Ext. II, *passim*.
- ³⁴ DS/ Co. Ext. I, p. 163.

- ³⁵ VII, 27 (65). No fragmento VII, 27 (56), Nietzsche fala do filisteu como *amouso* – alheio às musas.
- ³⁶ KOFMAN, Sarah. “*Le/les ‘concepts’ de culture dans les Intempetives ou La doublé dissimulation*”, p. 298.
- ³⁷ FV/CP, “*Der grieschische Staat*”, p. 769; trad. bras.: p. 51.
- ³⁸ HL/ Co. Ext. II, p. 300-1; trad. bras.: p. 63-4 (grifos no original).
- ³⁹ FV/CP, “*Der grieschische Staat*”, p. 765; trad. bras.: p. 45.
- ⁴⁰ *Idem*, p. 773; trad. bras.: p. 55.
- ⁴¹ HL/ Co. Ext. II, 7, p. 301; trad. bras.: p. 64.
- ⁴² FV/CP, “*Der grieschische Staat*”, p. 768, trad. bras.: p. 49.
- ⁴³ *Idem*, p. 764; trad. bras.: p. 44.
- ⁴⁴ FV/CP, “*Der grieschische Staat*”, p. 764; trad. bras.: p. 43-4.
- ⁴⁵ GT/NT, § 23, p. 148; trad. bras.: p. 137.
- ⁴⁶ FV/CP, “*Der grieschische Staat*”, p. 765; trad. bras.: p. 45.
- ⁴⁷ ARISTÓTELES. *On virtues and vices. The complete works of Aristotle*, 6, 1251a18-1251a23.
- ⁴⁸ *Idem*. *Ética a Nicômaco*, III, 9, 1117b6-15; trad. bras.: p. 54-5.
- ⁴⁹ PLATÃO. *A república*, 386a; trad. port.: p. 101.
- ⁵⁰ SE/ Co. Ext. III, p. 423. Cf. p. 422.
- ⁵¹ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche : philosopher, psychologist, antichrist*, p. 165. No § 235 de MAI/HHI (trad. bras.: p. 163), Nietzsche reafirma sua posição: “O Estado é uma prudente organização que visa proteger os indivíduos uns

dos outros: se exagerarmos no seu enobrecimento, o indivíduo será enfim debilitado e mesmo dissolvido por ele – e então o objetivo original do Estado será radicalmente frustrado”.

⁵² OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 45.

⁵³ FV/CP, “Der griechische Staat”, p. 776; trad. bras.: p. 59 (grifos no original).

⁵⁴ DS/ Co. Ext. I, p. 163. Cf. HL/ Co. Ext. II, 4, p. 274; trad. bras.: p. 35.

⁵⁵ HL/ Co. Ext. II; trad. bras.: p. 35-6.

⁵⁶ OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 40-41.

⁵⁷ VII, 30 (8). Cf. OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, p. 22ss.

referências bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *On virtues and vices. The complete works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Trad. J. Solomon. Londres: Oxford University Press, 1991 [1921, 1984 (tradução revisada)].
2. _____. *Nicomachean Ethics. The complete works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Trad. W. D. Ross (revisada por J. O. Urmson). Londres: Oxford University Press, 1991 [1921, 1984 (tradução revisada)]. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores, vol. II).

3. HUFNAGEL, Erwin. “Nietzsche als Provokation für die Bildungsphilosophie. Versuch, den *Griechischen Staat* zu lesen”. In GERHRDT, Volker, RESCHKE, R. *Nietzsche Forschung*. Band 7. Berlin: Akademie Verlag, 2000, p. 37-57.
4. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4^a ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.
5. KOFMAN, Sarah. “Le/les ‘concepts’ de culture dans les *Intempestives* ou *La double dissimulation*”. *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: Galilée, 1986.
6. NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Studienausgabe* [KSA] (15 volumes). Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.
7. _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
8. _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.
9. _____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
10. _____. *Segunda consideração intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova, revisão: Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
11. _____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

12. OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.
13. PATTON, Paul. “Nietzsche and Hobbes”. *International Studies in Philosophy*, 33: 3, p. 99-116.
14. PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
15. SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: Inselverlag, s/d. *O mundo como vontade e representação*. Trad. e notas de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

