

O lugar da política no pensamento de Nietzsche sobre a cultura

Adriana Delbó Lopes¹

Resumo

Nas análises de Nietzsche da política há algo nada habitual ao tratamento que a Filosofia faz do tema: a idéia de que domínio, exploração, controle e violência, são ímpetos humanos que não se desvinculam do agir político. O Estado é compreendido por Nietzsche como resultado de tais forças e instrumento para sublimá-las, ao invés de ser explicado como resultado da racionalidade a fim de proteção da vida. A versão jusnaturalista de Estado é, segundo ele, um engano moderno que impede o desenvolvimento de cultura, e, portanto, de transfiguração artística da existência, condição para que a vida humana não se reduza à luta pela sobrevivência e às satisfações com bem-estar e saciedade. Nietzsche avalia que a escravidão é essência de toda cultura, e que na modernidade ela está acobertada pelo valor atribuído ao trabalho. Os seus ataques à política alvejam principalmente a meta da política moderna democrática, reivindicadora de liberdade, justiça e igualdade. Ele julga que tais bandeiras são frutos da moralidade herdada do pensamento socrático-cristão e da conseqüente fraqueza na forma de lidar com a vida. À medida que a moralidade moderna adoce o humano, pela recriminação de ímpetos que o constituem, a política moderna, graças à interferência da moral de rebanho, debilita a humanidade. Nas considerações de Nietzsche a respeito da política não encontramos modelos de Estado e de governo. Entretanto, isso não mitiga a relevância de sua ocupação com a política, se analisada a partir das noções de vida que a amparam – vida como Vontade (schopenhaueriana) e, posteriormente, vida como Vontade de Poder.

Introdução e justificativa:

Desde os escritos sobre estética, Nietzsche alega haver um misterioso vínculo entre tragédia e Estado gregos. Apenas considerando a influência da idéia de Vontade schopenhaueriana em seus primeiros escritos, esse mistério pode ser esclarecido. Posteriormente, a partir da idéia de vida enquanto vontade de poder, a política continua sendo foco de atenção, quando Nietzsche, preocupado com o enfraquecimento da vida provocado pela moralidade, identifica traços do movimento cristão na democracia moderna. Faz-se necessário investigar o que Nietzsche compreende por política, quais tarefas ele lhe atribui, a que ele julga que a política deve se colocar a serviço, e no que ela se relaciona com sua preocupação maior – com a cultura.

Em vista das polêmicas considerações de Nietzsche a respeito da política, ele geralmente permanece fora dos estudos filosóficos dessa área. A exclusão de Nietzsche

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com pesquisa apoiada pela FAPESP.

do rol dos teóricos da Filosofia Política poderia ser justificada por não se encontrar uma filosofia política em suas obras, nos moldes daquelas dos clássicos da área, ou ainda pela associação de suas posições a respeito da política com regimes totalitários, devida a publicações póstumas elaboradas com parcialidade – pouco filosóficos e pouco filológicos a um só tempo –, notadamente a obra *A vontade de poder*. Não obstante, julgamos que não se pode desprezar ou ignorar que, na forma como Nietzsche se dedica à análise de sua época, a política aparece como uma fonte de problemas e que suas críticas portam questionamentos dignos de atenção. À primeira vista, e mesmo à segunda vista, podem até ser desconfortáveis muitas de suas considerações. A escravidão é por ele admitida como necessária à sociedade, bem como a guerra. Nietzsche não levanta a bandeira da justiça, da igualdade de direitos e constantemente deprecia aqueles que, em sua época, se dedicam à política como políticos profissionais. Uma análise mais aprofundada de tais considerações, porém, mostra o quanto Nietzsche é um pensador preocupado com uma determinada forma de valorização do que é humano e do modo de organização da vida social e política. Ademais, a ácida crítica nietzscheana não deixa de poder representar um desafio aos fundamentos da política moderna. A forma como a política é compreendida e conduzida na modernidade é um assunto sempre presente nas obras de Nietzsche, por ser, a seus olhos, uma das principais razões da incapacidade moderna para a edificação de cultura. Em vista disso, seus posicionamentos acerca da política não podem ser considerados isoladamente, como assunto à parte, desvinculado de outras preocupações maiores que marcam seu pensamento – é necessário, acima de tudo, compreender o lugar que a política ocupa na preocupação de Nietzsche com a cultura. Somente considerando-se a relevância atribuída por ele à política, enquanto instrumento para a cultura, pode-se compreender sua crítica à política moderna – um obstáculo, em sua avaliação, para o cultivo de

ímpetus grandiosos entre os homens. A política que gira em torno de seus próprios problemas ou que visa tão somente a manutenção da vida ou o aumento da sua comodidade deve ser rechaçada e combatida.

Nietzsche pode ser visto como um precursor da filosofia política contemporânea, não por propor uma filosofia política, nos moldes dos pensadores da modernidade, tal como Hobbes, Locke, Rousseau, mas por suas análises dos fundamentos da vida política de sua época. Antes de Foucault, ele já havia revelado a violência que acompanha todo poder político e está na origem do direito. Antes de Hannah Arendt, ele já havia sustentado que a política seria conduzida à ruína pelas mãos da democracia moderna e já havia combatido o tipo humano criado e reverenciado na modernidade – o homem que tem como ideal mais alto o trabalho. Suas críticas ao Estado moderno se amparam no seu diagnóstico das deficiências dessa instituição para a própria atividade política. Com isso, sustentamos não haver, no pensamento de Nietzsche, uma recusa da política ou um despreço por ela. Antes o contrário: tal tema ocupa relevante lugar para a compreensão da sua filosofia no que tange a sua preocupação com as condições de promoção de cultura, de cultivo, fortalecimento e engrandecimento do que é humano. Em sua proposta de transvaloração dos valores não deixa de haver uma preocupação com o mundo da política.

Síntese da bibliografia fundamental:

Quando Nietzsche louva a cultura grega, nos escritos contemporâneos a *O nascimento da tragédia*, tece também elogios à política grega, mostrando-se preocupado mais do que somente com estética. Preocupado com a forma de vida dos povos, com o quanto de força cada povo tem para lidar com a vida em sua totalidade, em suas dores e alegrias, Nietzsche visualizou no povo grego antigo a capacidade para transfigurar o sofrimento da existência em arte. E, para tanto, ele reconheceu no Estado grego méritos

pelas condições propiciadas ao povo grego de criar a tragédia, gênero avaliado por Nietzsche como o que mais justifica esteticamente a existência.

Contudo, o Estado grego fora aristocrático, escravocrata, e cruelmente guerreiro. Este foi o Estado exaltado pelo jovem Nietzsche, quando autor de *O nascimento da tragédia*. Por outro lado, seus escritos políticos da época já estão repletos de ácida crítica ao Estado democrático moderno em função do impedimento que, a seus olhos, ele representa para a vida, a humanidade, a arte. Mas ao mesmo tempo comportam o louvor à sociedade que exigiu o heroísmo e que, por ter nos mitos a fonte de explicação da existência, engendrou uma arte transfiguradora da vida. Os gregos fizeram do Estado a fonte de escoamento do ódio e, assim, de sublimação dos ímpetos destrutivos. Se a visão mítica permeou a aceitação de um Estado, aos olhos modernos, cruel, Nietzsche reconhece um problema maior ao Estado moderno, explicado como fruto da racionalidade, graças à lógica jusnaturalista de que a vida política se serve para resolver os conflitos próprios da existência.

Analisando *O nascimento da tragédia*, junto a outros escritos da época, reconhecemos um vigoroso pano de fundo comum às análises nietzscheanas da arte, da religião, e do Estado: a preocupação com as condições para a cultura. O jovem Nietzsche entende que cultura, autêntica, seja a capacidade de um povo de configurar uma unidade de estilo artístico, estético, em todas as instâncias de sua vida². Religião, arte, Estado, são, neste sentido, satisfações de ímpetos artísticos que mobilizam toda a vida de um povo e o enobrecem. Sob influência de Jacob Burckhardt, Nietzsche considera que elaboração de cultura significa muito mais que criar estratégias de sobrevivência, por mais elaboradas e evoluídas que sejam e por mais confortáveis que elas tornem a vida – não é outra a razão de o período moderno ser julgado por Nietzsche

² F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida), 4, KSA 1, p. 274.

o mais decadente. Somente um povo instigado pelo ímpeto de grandiosidade é capaz de transcender, em suas criações, a utilidade e o conforto imediatos. Em vista disso, Nietzsche não reconhece na modernidade a possibilidade de engendramento de cultura, visto que Estado, arte e religião têm relevância pelas vantagens e utilidades oferecidas, e a moralidade torna “mau” tudo aquilo que não julga válido para a domesticação do humano. A modernidade, portanto, é herdeira e é também responsável por criações que adoecem e enfraquecem a humanidade, em vez de permitir e instigar fortalecimento e intensificação de seus impulsos. O diagnóstico nietzscheano do espírito da modernidade constata a força de um ímpeto frágil e doentio mobilizando as criações de um povo, quando a meta a ser alcançada é a mera satisfação de necessidades urgentes, em vista apenas da manutenção da vida.

Com efeito, não se pode compreender que o bom Estado seja, nesta perspectiva, aquele que fora criado para preservar a vida, ou para garantir felicidade e bem estar. O Estado, para o jovem Nietzsche, é o instrumento forjado para dar condições ao ordenamento social para a vida da humanidade – e ordenamento significa, fundamentalmente, diferenças admitidas, ordenadas, organizadas, seccionadas. De modo que hierarquias e classes não são produtos da injustiça, mas condição de ordenamento social. “Entendemos por Estado – diz Nietzsche – a mola de ferro que impele o processo social”³.

Nietzsche não compartilha da compreensão moderna, “romantizada”, segundo ele, de que o Estado seja fruto da racionalidade humana para garantir a justiça, a igualdade e a liberdade não asseguradas pela vida na natureza. Ao contrário, ele vê na criação do Estado um ímpeto cumulativo, que irrompe velozmente entre os homens, “uma vontade mágica”, em que “forças mais fracas se aderem velozmente, de modo

³ Idem, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, O Estado grego, KSA 1, p. 772, trad. Pedro Süsskind, p. 49.

enigmático, e é miraculosa a sua transformação em uma afinidade que até então não existia, na presença daquela avalanche de violência que de repente ganha volume”⁴. O Estado se dirige à massa, não por querer atendê-la, mas por ser impossível existir sem uma massa a quem ordenar, organizar. Tal como uma avalanche, ele não se mobiliza em direção ao que lhe faz volume, a fim de atender a tal matéria. Portanto, os povos não são a finalidade do Estado. É por ímpeto próprio, pela necessidade de volume, que é sua condição de existência, que o Estado se dirige aos povos.

Em suma, o Estado – para o jovem Nietzsche ainda sob a influência da idéia schopenhaueriana do mundo enquanto Vontade – foi a forma como a humanidade, mobilizada por uma vontade de existência grandiosa, a fim de satisfazer uma vontade artística, criadora, que move o mundo, criou um instrumento de poder para transfigurar a condição de vida já dada pela natureza. Estado é, portanto, meio para criação de cultura.

Em vista de tais considerações, já elaboradas na época de *O nascimento da tragédia*, o Estado cuja meta é promover a paz, o cessar guerras, o bem estar e a proteção, não permite que a humanidade se transporte para além das exigências já feitas pela natureza para a manutenção da vida. O Estado moderno é, portanto, empecilho para criação de cultura. As defesas do Estado como o garantidor de igualdade, trabalho, direitos, traduzem, para Nietzsche, mentiras teóricas, fórmulas alucinatórias de engano para o homem moderno:

“Agora ele tem que se entreter dia após dia com tais mentiras transparentes, que todo bom observador reconhece na pretensa ‘igualdade para todos’ e nos chamados ‘direitos do homem’, do homem como tal, ou na dignidade do trabalho. Ele não pode nem de longe compreender em que nível e em que altura é possível falar de ‘dignidade’, onde o indivíduo se ultrapasse totalmente e não precisa mais trabalhar nem depor a serviço de sua sobrevivência individual”⁵.

Vemos então que a interpretação dos assuntos políticos em Nietzsche ocorre de

⁴ Ibidem, KSA 1, p. 770, trad. Pedro Sússekind, p. 46-7.

⁵ Ibidem, KSA 1, p. 766, trad. Pedro Sússekind, p. 41.

modo muito diverso do que comumente se compreende. Há critérios considerados na avaliação da política – como o que sejam vida e cultura, e a relação que a política mantém com ambas – que o levam constantemente a questionar e até se opor ao que, regra geral, é defendido e reivindicado no campo da política. Nietzsche não integra a luta por igualdade, liberdade, trabalho, não demanda que a política se volte ainda mais para o alcance de tais metas. Sua maneira de pensar a política coloca em xeque tais reivindicações. Sobre o trabalho, seus últimos escritos confirmam suas idéias de juventude: o valor atribuído ao trabalho na modernidade é a forma de manter a escravidão necessária à sociedade: “(...) a benção do trabalho – assim discursa sempre a maldita dinastia quando ela necessita de g[ente]. Que depois se coloque diante dos canhões tal seleção de vigor e juventude e poder é *loucura*.”⁶

Em *Humano, demasiado humano* encontramos a tarefa da política moderna como a razão fundamental dos freqüentes ataques de Nietzsche a ela:

“se em toda política a questão é tornar suportável a vida para o maior número de pessoas, que esse maior número defina o que entende por uma vida suportável; se confiam que o seu intelecto achará também os meios certos para alcançar este fim, de que serve duvidar disso? Eles *querem* ser os forjadores da própria felicidade ou infelicidade; e se este sentimento de autodeterminação, o orgulho pelas cinco ou seis noções que a sua mente abriga e manifesta, realmente lhes torna a vida agradável a ponto de suportarem com gosto as fatais conseqüências de sua estreiteza: então não há muito a objetar, desde que a estreiteza não vá ao cúmulo de exigir que *tudo* deve se tornar política nesse sentido, que todos devem viver e agir conforme esse critério. Pois antes de tudo é preciso permitir a alguns, mais do que nunca, que se abstenham da política e se coloquem um pouco à parte (...)”⁷.

Nietzsche se orgulha por ser parte dos poucos que se decidem afastar-se do que é louvado e operado na política moderna, por não querer compartilhar com todos aqueles que são, para ele, o *populacho*, aqueles que ocupam todo o cenário político de sua época. Sua oposição à política se justifica aqui pela insistência que ele reconhece entre aqueles que a ela se voltam, simplesmente para tornar a vida suportável. Nietzsche se

⁶ Idem, *Nachgelassene Fragmente*, 25 (15), *Dezember 1888-Anfang Januar 1889*, KSA 13, p. 645, trad. Flávio R. Kothe, p. 45.

⁷ Idem, *Humano Demasiado Humano*, 438, KSA 2, p. 285-6, trad. Paulo C. de Souza, p. 237-8.

mantém na oposição à política compreendida como meio de manutenção de vida, resultado da atividade racional de cálculo de meios eficientes para alcance de metas, e satisfação da vontade de auto-determinação, de controle do que se é e do que se quer ser, por meio de noções desenvolvidas pela mentalidade moderna, exigente de proteção da vida e do enriquecimento econômico.

Nietzsche justifica suas duras posições e assume não compartilhar com a preocupação com a felicidade geral, colocada como meta para a política. Nisto, ele não reconhece seriedade na relação com a política, pelas intenções pessoais e egoístas que são atribuídas a ela. São noções de política que estão em questão, e não a existência e a relevância da política:

“Depois é preciso perdoar esses poucos, se eles não levaram muito a sério a felicidade dos muitos, sejam povos ou camadas da população; pois sua seriedade reside em outro canto, sua felicidade é um outro conceito, seu objetivo não pode ser abarcado por uma mão canhestra que dispõe apenas de cinco dedos. Por fim, de quando em quando chega – o que sem dúvida é o mais difícil de lhes conceder, mais tem de lhes ser concedido – um instante em que eles saem de seu taciturno isolamento e de novo experimentam a força de seus pulmões: então gritam uns para os outros, como gente perdida numa floresta, para se dar a conhecer e se encorajar mutuamente; e é certo que então se ouvem coisas que soam mal aos ouvidos para os quais não foram dirigidas”⁸.

Das considerações nietzscheanas sobre a política na obra *Aurora* também depreendem motivos para suas críticas, novamente a partir do vínculo que ele reconhece ter sido estabelecido entre os propósitos políticos e alcance de felicidade. Comparando o modo de Ulisses suportar mesmo situações vergonhosas, e o modo como, com Sócrates, a felicidade passa a ser a expectativa para a ação humana virtuosa, Nietzsche coloca em questão a idéia de felicidade como objetivo final da ação, a expectativa da felicidade como mobilizadora de atividades humanas, e a decorrente ausência de reconhecimento dos estreitos vínculos da política com o poder, o domínio, a luta, a usurpação, o controle. É como se a política se descaracterizasse, porque somente o que é considerado “bom” pudesse se associar a ela. São analisadas e questionadas as alterações na

⁸ Ibidem, KSA 2, p. 286, trad. Paulo C. de Souza, p. 238.

valorização da moralidade, que interferem diretamente nos objetivos e rumos da política. *Aurora* permite identificar que o motivo da oposição de Nietzsche à política está no reconhecimento do objetivo da política moderna no que ele compreende como empecilho à dedicação necessária ao Estado: a busca por felicidade, compreendida, ademais, como saciedade.

Nietzsche imputa a Sócrates, no aforismo 199, a responsabilidade pelo início do processo de tornar a felicidade um valor, um objetivo a ser perseguido pelo homem virtuoso, acusando-o de ser responsável pela alteração de valores nobres que vigorava entre os gregos, por equiparar, em seu ensinamento, virtude e felicidade. Nietzsche julga diagnosticar, dessa forma, a fragilidade da humanidade iniciada no terreno dos valores: quando a ação é mobilizada pela busca da felicidade e quando o homem virtuoso passa a ser reconhecido naquele cujas ações decorrem em felicidade, a dedicação à cidade-pátria é alterada. A preocupação com a felicidade contamina o gosto pelo poder, contamina a atividade política. Nietzsche recorda a mentalidade dos mais nobres gregos mencionando as “palavras de consolo que Ulisses tem para si mesmo em situações vergonhosas: ‘suporta-o meu caro coração! Já suportaste coisas bem piores, como um cão!’”⁹. A injúria, ao contrário, é insuportável para a modernidade, que tem como única compreensão de nobreza a “lealdade, a magnanimidade, o pudor da boa reputação”, valores, para Nietzsche, resultantes da “nobreza ainda cavalheiresca e feudal”, do “herdado espírito de aventura cavalheiresco e gosto por sacrifício”¹⁰, valores que colocam a satisfação pessoal acima de qualquer satisfação maior do todo.

A dedicação ao Estado não é legítima por ocorrer em nome de interesses pessoais, tais como disputas pela honra individual, busca de felicidade. Que os gregos tivessem no valor agonístico próprio da época, nas várias ocasiões para a disputa, a

⁹ Idem, *Aurora*, 3º livro, 199, KSA 3, p. 173, trad. Paulo C. de Souza, p. 142-3.

¹⁰ Ibidem, KSA 3, p. 173, trad. Paulo C. de Souza, p. 143.

forma de alcançar o heroísmo – tal como Nietzsche admira nos escritos políticos da época de *O nascimento da tragédia*¹¹ –, não implicava colocar a vida em risco, em vista de motivos banais, estritamente individuais.

“Entre os indivíduos que fantasiavam secretamente acerca de tal felicidade, a veneração do Estado não podia ser profundamente arraigada – mas acho que homens cujo apetite de poder não mais reina cegamente como o daqueles nobres gregos também não necessitam mais daquela idolatria do conceito de Estado, com a qual esse apetite foi então refreado.”¹²

Em *Além de bem e mal*, 201, Nietzsche avalia que já houve período, o melhor de Roma, em que era o temor ao próximo, e não o amor ao próximo, que criava novas perspectivas de valoração moral, de forma que “impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio”, eram respeitáveis, socialmente úteis, cultivados e acentuados¹³. As relações da política com a vontade de domínio, de poder, comando, ordenação, ainda não haviam sido moralizadas e, portanto, tornadas erro. Somente quando faltam canais de escoamento para tais impulsos e quando eles passam a ser caluniados e julgados imorais, quando “impulsos e pendores opostos alcançam honras morais” e “tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtém fama e honra morais.”¹⁴. Somente então teve início um longo e vitorioso processo de unificação da “boa” imagem do humano no que se aproxima somente de suas fragilidades. Jamais teria havido, doravante, condições para que o sentimento fosse educado para o rigor e a dureza. Cresce em consideração o que se opõe ao rigor que perturba a consciência: viceja o homem “cordeiro”, “ovelha”. Nietzsche avalia que a sociedade se colocou então a favor do que a prejudica, do que representa uma infração

¹¹ Trata-se do texto sobre a disputa em Homero, in: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (KSA1).

¹² Idem, *Aurora*, 3º livro, 199, KSA 3, p. 174, trad. Paulo C. de Souza, p. 143.

¹³ Idem, *Além de bem e mal*, § 201, KSA 5, p. 122, trad. Paulo C. de Souza, p. 99.

¹⁴ Ibidem, KSA 5, p. 123, trad. Paulo C. de Souza, p. 100.

às suas condições necessárias, porque a partir de então ela buscou recusar e recriminar exatamente o que são suas condições de possibilidade: ordenamento da diferença, da hierarquia, do domínio de uns sobre outros. A busca por uma sociedade igualitária traduz a recusa do que é próprio à sociedade, para Nietzsche.

A cultura na modernidade, tão somente domesticação do humano¹⁵, quando levada a fundo, promove a degeneração, de que o Cristianismo é responsável, ao arruinar e difamar o que é força no homem. Nietzsche acusa o Cristianismo de ter inoculado tal instinto na vida política: “com o auxílio de uma religião que fazia a vontade dos mais sublimes apetites de animal-de-rebanho, e os adulava, chegou o ponto em que, mesmo nas instituições políticas e sociais, encontramos uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do cristão.”¹⁶.

Nessa perspectiva estão amparadas as críticas de Nietzsche ao que se chama anarquismo, socialismo e à Revolução Francesa, o que, para ele, representa a unanimidade contra qualquer forma de sociedade que não seja a do rebanho *autônomo*, que não admita pretensões especiais, direitos e privilégios particulares, e que recuse a existência do sofrimento, pois crêem na comunidade *redentora*¹⁷. Contudo, o que Nietzsche avista em toda as pretensões socialistas é a

“*degeneração geral do homem*, até chegar àquilo que hoje aparece aos brancos e cabeças rasas do socialismo como seu ‘homem do futuro’, como seu ideal! – essa degeneração e apequenamento do homem em completo animal-de-rebanho (ou como dizem, em homem da ‘sociedade livre’), essa animalização do homem em animal anão dos direitos e pretensões iguais é *possível*, não há dúvida nenhuma! Quem pensou uma vez essa possibilidade até o fim, conhece um nojo a mais do que os outros homens – e talvez também uma *nova tarefa!* – ¹⁸”.

A nova tarefa a que Nietzsche se refere aqui não diz respeito a uma nova

¹⁵ “die Domestikation (‘die Cultur’) des Menschen”, Cf.: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 14 (133), Frühjahrs 1888, KSA 13, p. 317, trad. Flávio R. Kothe, p. 40.

¹⁶ Idem, *Além de bem e mal*, § 202, KSA 5, p. 124-5, trad. Rubens R. T. Filho, p. 289, (trad. Paulo C. de Souza, p. 101-2).

¹⁷ A respeito da crítica de Nietzsche ao socialismo, cf BÜNGER, 1997, obra que esclarece o alvo da crítica de Nietzsche (Lassalle) e as fontes por ele utilizadas: teóricos ligados à Social Democracia.

¹⁸ Ibidem, § 203, KSA 5, p. 127-8, trad. Rubens R. T. Filho, p. 291, (trad. Paulo C. de Souza, p. 104).

proposta de forma de governo que se oponha às já existentes: ele reconhece que são os valores que carecem de avaliação e alteração. É a transfiguração de valores que precisa ser efetivada. Em vista disso, a alteração da forma de governo tocara apenas na superfície do problema que é o Estado.

“Nós, que somos de uma outra crença, - nós, para quem o movimento democrático não é meramente uma forma de degradação da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde temos *nós* de apontar nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não resta escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos e estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter ‘valores eternos’”¹⁹.

Sobre a exigência por justiça, por distribuição igual de direitos, reivindicações comuns entre os socialistas, tal como Nietzsche os compreende, ele ironicamente pergunta, no aforismo 451 de *Humano, Demasiado Humano*: “se alguém mostra pedaços de carne sangrenta a uma fera e depois os retira, até que afinal ela ruga: vocês acham que esse rugido significa justiça?”. Para ele, a política que tem como meta a justiça se mantém mobilizada por ímpetos invejosos e vingativos, travestidos de projetos políticos igualitários e altruístas.

Nietzsche se opõe à política moderna por julgar que ela está atrelada a uma moral que condena a vida, de modo que, para ele, é necessário reconhecer que:

“abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre os indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação da vida*, princípio de dissolução e decadência”²⁰.

O que é necessário, na avaliação de Nietzsche, “não são novas distribuições pela força, mas graduais transformações do pensamento”²¹. O aforismo 2 (179), escrito entre 1885 e 1886, traduz de modo claro a perspectiva da análise nietzscheana da política:

¹⁹ Ibidem, § 203, KSA 5, p. 123, trad. Rubens R. T. Filho, p. 290, (trad. Paulo C. de Souza, p. 103).

²⁰ Ibidem, § 259, KSA 5, p. 207, trad. Paulo C. de Souza, p. 170.

²¹ Idem, *Humano, Demasiado Humano*, 452, KSA 2, p. 294, trad. Paulo C. de Souza, p. 244.

“Partindo de uma concepção de vida (que não é um querer-sobreviver, porém um querer crescer), dei uma olhada nos instintos fundamentais do nosso modelo político espiritual social da Europa”²². Desse olhar, que tem a vida como preocupação maior – as condições para o crescimento e não meramente para a manutenção da vida –, Nietzsche reconhece no Cristianismo uma “preparação da maneira democrática de pensar”. E por tal maneira de pensar ter sido politicamente bem sucedida, ele analisa “que a Europa democrática se dirige apenas para um adestramento sublimado da escravidão, a qual precisa ser comandada por uma raça forte para suportar a si mesma”²³.

Também em *Além de bem e mal*, encontramos a compreensão do que é vida como o ponto de partida para análise nietzscheana da política: “Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”²⁴.

A busca da causa da miserabilidade nas camadas *dominantes*, tal como Nietzsche acusa ter sido feito por Rousseau,²⁵ é moralização de ímpetos que constituem o humano e que mobilizam suas criações, tais como a criação do Estado. E por avaliar que há condenação do que é vida, do que constitui a totalidade da vida, Nietzsche se coloca contra tais considerações.

Acreditar que o Estado seja uma instituição que derive de acordos, é, para Nietzsche, um erro, uma fraqueza do espírito moderno. Em *Genealogia da Moral* ele nomeia “sentimentalismo” a noção de que o Estado nasce de um contrato. Ao contrário, em sua compreensão, a capacidade e a condição para organizar todos os homens na

²² Idem, *Nachgelassene Fragmente*, 2(179), Herbst 1885 - Herbst 1886, p. 155, KSA 12, trad. Flávio R. Kothe, p. 30.

²³ Ibidem.

²⁴ Idem, *Além de bem e mal*, § 259, KSA 5, p. 207, trad. Paulo C. de Souza, p. 171.

²⁵ Idem, *Nachgelassene Fragmente*, 9 (146), Herbst 1887, p. 155, KSA 12, trad. Flávio R. Kothe, p. 33-4.

forma de sociedade e mantê-la sempre funcionando, jamais pode resultar de acordos mútuos entre os vários indivíduos que dela tomam parte. O mais antigo Estado só pode ter surgido, para ele, de uma força impetuosa, incontrolável, tal como a força de uma tirania, “uma maquinaria esmagadora e implacável”, a única capaz de dar forma estável a uma população sem normas e sem freios, tal como se encontravam os homens antes da vida regida pelo Estado.

Nietzsche recusa a condenação, pela moral moderna, do domínio, da exploração, da crueldade, próprios de ímpetos, para ele, propriamente humanos – por isso ele não compreende a política como uma cura do terrível no humano ou como o restabelecimento de uma pureza humana originária. Antes ao contrário, encontramos em sua obra o rechaço do que ele julga ser uma fraqueza propriamente moderna, manifesta nas mentiras acalentadoras que vêm no acordo a origem do Estado. Enquanto os modernos, e ele tem em vista notadamente os contratualistas, alegam justamente o amansamento do humano como ato fundador do Estado – o acordo de renúncia aos direitos e à liberdade que geram hostilidade entre os homens –, Nietzsche reconhece na origem do Estado a ação de forças violentas, pois somente uma violência vigorosa seria capaz de amansar, tornar maleável e dar forma a uma matéria-prima humana, mas semi-animal, tal como deveriam se encontrar os homens antes da civilização.

Identificar na criação do Estado a atuação da violência e da tirania, de ímpetos cruéis, e não de ímpetos pacificadores, não implica, no entanto, condenar a instituição estatal, atrelá-la ao que se avalia como “mau”; implica reconhecer que somente um poder muito forte, atrevido, furioso, seria capaz de retirar os semi-animais humanos da condição de vida estritamente animalesca, sem regras e sem intenções maiores do que a preservação da vida, para levá-los a viver em sociedade, permitindo, assim, que um enorme *quantum* de liberdade fosse eliminado do mundo. Deixar de viver regido pela

força da necessidade de sobrevivência, tal como no Estado de natureza, para passar a viver regido pela vontade e força de uma sociedade, resulta de força e de vontade de uns e não de pacto de paz entre todos. O Estado não surge, assim, do que a modernidade considera “bom”. Em *Genealogia da moral* Nietzsche rechaça a relação comumente estabelecida, na modernidade, entre poder dar ordens, ser senhor, ser violento em atos e gestos, com fazer contratos. Não havia condições para contratos quando a vida de todos ainda não era comandada por nenhuma força para além das forças divergentes de cada um. A genealogia do Estado deve ser remetida a “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 imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade”²⁶.

A civilização não se deu por meios civilizados. Ao invés de julgar tal violência condenável, Nietzsche a compara à criação de um artista, que como “organizadores natos”, “não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo do artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho.”²⁷.

Apesar da já distante da concepção schopenhaueriana do *mundo como Vontade*, a idéia de vida como Vontade de poder não altera a identificação da política moderna como debilitadora da vida. Como na arte, os criadores de Estado, também foram mobilizados por um instinto inconsciente de criar formas, imprimir formas. O Estado, como resultado de um ato de criação mobilizado por ímpetos involuntários, de vontade de forjar uma obra a partir de uma matéria-prima disponível, distancia-se da imagem do Estado promotor da paz e protetor da vida de todos. A noção de Vontade de poder se mostra, então, indispensável para a compreensão das interpretações da política no

²⁶ Idem, *Genealogia da Moral*, II, 17, KSA 5, p. 324, trad. Paulo C. de Souza, 74-5.

²⁷ Ibidem, KSA 5, p. 325, trad. Paulo C. de Souza, p. 75.

pensamento de Nietzsche e da sua contraposição à interpretação jusnaturalista. Se os semi-animais humanos, antes da civilização, sob condições de nomadismo, sem ordem, sem freios, tal como uma manada que segue adiante à procura de comida e abrigo, foram a matéria-prima para forjar a organização estatal, o originário domínio de um sobre o outro, a formação do Estado não deve ser julgada pela moralidade moderna, que visa acrescentar suas necessidades e seus valores à origem e ao significado da vida política. Falta aos homens modernos capacidade para reconhecer o quanto de força plástica, de vontade criadora e de domínio violento direcionaram a criação do Estado.

A *Genealogia da moral* reverbera o que Nietzsche já defendia no período de *O nascimento da tragédia*: a criação do Estado decorre de ímpetos de homens ainda presos à natureza, não impulsionados por vontades e necessidades humanas conscientes e posteriores à civilização. A modernidade, contudo, traduz a culminância do que fora iniciado por Sócrates e fortalecido pelo Cristianismo: o adoecimento do homem pela condenação dos seus ímpetos naturais, internalizados pelo ressentimento.

Contra a política de sua época, que visava o estabelecimento da paz em vista da aquisição de riqueza, Nietzsche defende uma nova compreensão da política, enquanto uma “Grande Política”. Isto, a seu ver, amplia a preocupação da pequena política, retirando-a do movimento de retorno em que ela permanece em torno de si mesma e das promessas de bem-estar, distribuição “justa” de bem-estar, proteção, apequenamento. As atividades humanas e modo de vida, de governo e de política, mobilizadas por força e poder, não podem, na perspectiva em questão, serem reduzidas ao cuidado de sentimentos como comodidade, vingança e inveja. Contra isso, diz ele,

“eu anuncio a guerra. Não entre povo e povo: não tenho palavras para expressar o meu desprezo pela maldita política de interesses das dinastias européias, a qual, atizando o egoísmo dos povos uns contra os outros, faz da arrogância um princípio e quase uma obrigação. Não entre classes sociais. Pois não temos classes superiores, portanto também não inferiores: o que hoje se encontra por cima na sociedade está fisiologicamente condenado (...).

Eu anuncio a guerra indiscriminadamente através de todos os absurdos acasos de povo,

classe, raça, profissão, educação, formação escolar: uma guerra como entre ascensão e queda, entre vontade de viver e *rancor vingativo* contra a vida, entre honestidade e pérfido engodo...”²⁸.

Compreende-se aqui, como parte dessa honestidade, o que em *Aurora*, aforismo 189, Nietzsche atribui à *grande política*: que os juízos morais a interferir na política sejam reconhecidos por nomes e avaliações atribuídas à força de poder, para autorizá-la, justificá-la, torná-la “boa”; o que não retira o quanto de força há na atividade política. De modo que as noções “bom” e “mau”, precisam ser compreendidas como perspectivas que dependem da posição ocupada por quem avalia, e não como algo inerente à ação política. Daí a relevância da idéia nietzscheana de transvaloração dos valores também para a compreensão de suas idéias a respeito da política. Nietzsche alega que da *grande política* também fazem parte “o proveito e a vaidade, tanto de indivíduos como de povos”, que ela não se diferencia da pequena política por sentimentos de poder mobilizadores. Contudo, “a corrente mais forte que a impele é a *necessidade do desenvolvimento do poder*, que não apenas nas almas de príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo brota de vez em quando, de fontes inesgotáveis”.

Tal tese se opõe à concepção moderna de que o poder do Estado não difere do poder do povo, de que o Estado é apenas o representante do poder do povo, apenas órgão do povo, cujo poder está, por isso, justificado, purificado. Na idéia de *grande política* a noção de poder é admitida como força atuante que rege as relações sociais, sem mascarar no governo sua arbitrariedade e no poder a distinção entre governo e povo.

“Sempre retorna o momento em que a massa está *disposta* a empenhar sua vida, seus bens, sua consciência, sua virtude, para dar a si mesma tal fruição suprema e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações (ou acreditar-se dominante). Então os sentimentos esbanjadores, sacrificadores, esperançosos,

²⁸ Idem, *Nachgelassene Fragmente*, 25 (1), Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, KSA 13, p. 637, trad. Flávio R. Kothe, p. 41.

confiantes, fantasiosos, mais-que-temerários, emanam em tal profusão que um príncipe ambicioso ou astutamente precavido pode deslanchar uma guerra e atribuir seu crime à boa consciência do povo. Os grandes conquistadores sempre tiveram nos lábios a patética linguagem da virtude: sempre tiveram à sua volta massas em estado de exaltação, que queriam escutar apenas a linguagem mais exaltada. Estranha loucura dos juízos morais! Quando o homem está com o sentimento de poder, ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam!”²⁹.

Apesar de a modernidade atribuir à política o poder de proteção, pactos de paz, acordos mútuos, sufrágio universal, vontade de conquista, crescimento, de seguir adiante, enfim, sentimentos de poder, mobilizadores das atuações dos povos, não são extintos da vida política. Porém, aquele que governa, aquele que pode decidir, que pode dar prosseguimento a sentimentos de poder, não faz senão lançar mão do sentimento de poder da massa, para autorizar o seu próprio poder. Tal como alega em *Humano, Demasiado Humano*, o estadista é um “timoneiro das paixões”³⁰, ele provoca paixões públicas para tirar proveito delas, ou do oposto a elas, se assim for necessário. Daí a necessidade, vista por Nietzsche, do alargamento da compreensão da política, do combate à pequena política, e da compreensão de que:

“(…) a grande política pretende fazer da fisiologia a soberana em relação a todas as demais questões; ela quer gerar um poder suficientemente forte para forçar a humanidade a ser uma totalidade superior, com impiedosa dureza contra o degenerado e o parasítico na vida, – contra aquilo que arruína, envenena, difama destrói até o fim... e que vê no aniquilamento da vida a insígnia de uma espécie superior de almas”³¹.

Portanto, com a noção de ‘grande política’ Nietzsche vincula à reflexão sobre assuntos políticos a análise das perspectivas morais debilitadoras da vida e da humanidade, que são, a seu ver, inaugurais da política moderna.

Objetivos:

1. Investigar a compreensão nietzscheana da política de seu tempo
- 1.1 A democracia, o socialismo, e o anarquismo

²⁹ Idem, *Aurora*, 3º livro, 189, KSA 3, p. 162, trad. Paulo C. de Souza, p. 133.

³⁰ *Der Steuermann der Leidenschaften*, Cf.: F. Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, 453, KSA 2, p. 294, trad. Paulo C. de Souza, p. 244.

³¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 25 (1), Dezember 1888, KSA 13, p. 638, trad. Flávio R. Kothe, p. 42.

- 1.2 A política de Otto von Bismarck
- 1.3 Crítica ao nacionalismo

2. Discutir as críticas de Nietzsche à política a partir da interferência da moralidade no âmbito político:
 - 2.1 A moralidade moderna como herdeira de Sócrates
 - 2.2 A moralidade moderna como herdeira do Cristianismo
 - 2.3 O problema da interpretação jusnaturalista do Estado
 - 2.4 O problema de Rousseau e da Revolução Francesa

3. Investigar as análises políticas de Nietzsche a partir de noções metafísicas, tais como Vontade (na concepção schopenhaueriana) e Vontade de poder;
 - 3.1 A noção de Estado em Nietzsche em sua relação com ímpetos humanos naturais
 - 3.2 A compreensão de Estado nas obras iniciais
 - 3.3 A compreensão de Estado na obra de maturidade

4. A partir da análise nietzscheana da política, avaliar a relevância da política para a sua preocupação com a cultura.
 - 4.1 Os vínculos entre política e cultura
 - 4.2 A contribuição do Estado grego para a cultura grega antiga
 - 4.3 Proximidade e distância da compreensão platônica de Estado
 - 4.4 O Estado moderno como obstáculo para a criação de cultura na modernidade

Plano de trabalho, cronograma de sua execução e resultados:

Primeiro ano:

Mês 1 a 4: Leitura e análise bibliográfica sobre os vínculos estabelecidos por Nietzsche entre moral e política.

Mês 5 a 8: Sistematização das idéias investigadas.

Mês 9 a 12: Escrita do primeiro artigo atendendo aos dois primeiros objetivos acima apresentados.

Segundo ano:

Mês 1 a 3: Leitura e análise bibliográfica sobre elos e rupturas diagnosticados por Nietzsche entre cultura e política.

Mês 4 a 6: Sistematização das idéias investigadas e escrita do segundo artigo atendendo aos dois últimos objetivos acima apresentados.

Mês 7 a 12: Elaboração de um livro a partir da reunião dos resultados da pesquisa de pós-doutorado com os resultados da pesquisa realizada no mestrado (Entrelaçamentos entre moral e política em Nietzsche) e no doutorado (Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche).

Levantamento bibliográfico preliminar

I- Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Studienausgabe* [KSA] (15 volumes). Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.

————— *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

————— *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mario da Silva. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

————— *Aurora: reflexões sobre pensamentos morais*, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

————— *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 2ª ed., Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

————— *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor*. Trad. e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza, 2000.

————— *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Trad. e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza, 1997.

————— *Fragmentos Finais*. Trad. e seleção Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

————— *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

————— *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

————— *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

————— *Obras incompletas*. Col. Os Pensadores. 1ª ed., Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, seleção de Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1974.

————— “Ursprung und Ziel der Tragoedie. Eine aesthetische Abhandlung, mit einem Vorwort an Richard Wagner”. *Nietzsche Werke - Kritische Gesamtausgabe*, Band 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, p. 142-203.

II- Obras de comentadores

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político – uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BLONDEL, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture _ la philosophie comme généalogie philologique*. Paris: PUF, 1986.

BÜNGER, P. *Nietzsche als Kritiker des Sozialismus*. Archen: Shaker Verlag, 1997.

CHAVES, Ernani. *No limiar do moderno – estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

————— “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt”. *Cadernos Nietzsche*9, 2000, p. 41-6.

————— “Ética e Estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte”. *Ethica*, vol. 11, nº 1 e 2, tomo 1, 2004, p. 45-66.

DIAS, Rosa Maria. “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*”. *Cadernos Nietzsche*3, 1997, p. 07-21.

GHEDINI, Francesco. *Il Platone di Nietzsche _ Genesi e motivi di un símbolo controverso (1864-1879)*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Laberintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.

————— “Crítica da moral como política em Nietzsche”. *Coleção Documentos*. São Paulo: Instituto de estudos avançados/USP, Série Teoria Política, 22, setembro 1996, p. 1-13.

————— “O Platão de Nietzsche/ O Nietzsche de Platão”. *Cadernos Nietzsche*, vol. 3, GEN/Departamento de filosofia da USP, 1997.

HAVAS, Randall. “Socratism and the question of aesthetic justification”. In: KEMAL, S., GASKELL, I., CONWAY, D. W. *Nietzsche, philosophy and the arts*. Cambridge: Cambridge University Press, s/d, p. 92-127.

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.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biografia. 2. Los diez años de Basilea - 1869/1879*. Madri: Alianza, 1981.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KLEIN, Wayne. “Truth and illusion in *The birth of tragedy*”. *International Studies in Philosophy*, XXVI/3, p. 137-144.

KOFMAN, Sarah. “Le/les ‘concepts’ de culture dans les *Intempestives* ou *La double dissimulation*”. *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: Galilée, 1986.

LARGE, Duncan. “‘Nosso maior mestre’: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura”. *Cadernos Nietzsche*, 2000, p. 3-39.

LÓPEZ, Héctor Julio Pérez. “A la búsqueda del genuino origen arcaico de la tragedia – La filología amiga del wagnerismo nietzscheano”. *Il saggiaiore Musicale*, anno VII, 2000, n° 1, p. 79-93.

LOPEZ, H. J. P. Hacia el nacimiento de la tragedia – un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche. Res Publica, s/d.

LÖWITH, Karl. “Burckhardt und Nietzsche”. In: *Samtliche Schriften*. Band 7 (Jacob Burckhardt). Stuttgart: Metzler, 1984.

McGINN, Robert. “Culture as Prophylactic: Nietzsche’s Birth of Tragedy as Culture Criticism”. *Nietzsche-Studien* 4, 1975, p. 75-138.

MARTIN, Alfred v. *Nietzsche und Burckhardt*. Basel: Ernst Reinhardt: 1945.

MARTON, Scarlett. . Nietzsche e a Revolução Francesa. *Discurso*, São Paulo, v. 18, p. 85-96, 1991.

MARTON, Scarlett. . Lobos, cordeiros e aves de rapina. Diagnóstico de nossos valores morais. *Revista Filosofia*. Curitiba, v. 12, p. 13-22, 2001.

MICHAELIS, Lorealea. “Politics and the art of suffering in Hölderlin and Nietzsche”. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 27, n° 5, 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Introd. Scarlett Marton, 1ª ed., São Paulo: Annablume, 1997.

MONTINARI, Mazzino. *Che cosa ha detto Nietzsche*. Milão: Adelphi, 1999.

NABAIS, N. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio D’água, 1997.

NUSSBAUM, Martha C. “The transfiguration of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus”. In: CONWAY, D. W. e GROFF, Peter S. *Nietzsche: critical assessments - Incipit Zarathustra, incipit tragoedia: art, music, representation, and style* (vol. 1). Londres: Routledge, p. 331-59.

OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.

PATTON, Paul. “Nietzsche and Hobbes”. *International Studies in Philosophy*, 33: 3, p. 99-116.

REIBNITZ, Barbara von. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1-12)*. Weimar: J. B. Metzler Stuttgart, 1992.

————— “Nietzsche ‘Griechische Staat’ und das Deutsche Kaiserreich. *Der Altsprachliche Unterricht*, XXX, Heft 3, 1987, 76-89.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. Vernatürlichung des Menschen: *da síntese artística trágica para a totalidade ao ascetismo da moral – uma parábola acerca da ‘desnaturalização do humano’ narrada pela filosofia da arte trágica de Friedrich Nietzsche*. Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2002.

SAX, Benjamin C. “Cultural agonistics: Nietzsche, the Greeks, Eternal Recurrence”, in: LUNGSTRUM, Janet e SAUER, Elizabeth (ed.). *Agonistics: arenas of creative contests*. State University of New York Press, 1997, p. 46-69.

SIEMENS, Herman. “Agonal configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, mimesis and the *Übertragung* of cultures in Nietzsche’s early thought”. *Nietzsche Studien*, Band 30, 2001, p. 80-106.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. “Nietzsche como pensador da política”. *Revista Portuguesa de filosofia*. Abril-Junho 2001, vol. 57, fasc. 2, p. 247-267.

TAMINIAUX, Jacques. *Le théâtre des philosophes - la tragédie, l’être, l’action*. Genoble: J. Million, 1995 (Cap. III: La mise en œuvre de la volonté - Platon et Schopenhauer dans *La naissance de la tragédie*).

VV. AA. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Edição de Roberto Machado; tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WHITE, Richard. “Art and the individual in Nietzsche’s *Birth of tragedy*”, *British Journal of Aesthetics*, vol. 28, nº 1, 1988.

III- Outras obras

BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*. Tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks/Liberty Fund, 2003.

————— *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

————— *Historia de la cultura griega* (5. volumes). Trad. Germán J. Fons. Barcelona: Editorial Iberia, 1947.

—————. *Reflexões sobre a história*. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

CACCIOLA *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

LLOYD, Geoffrey E. R. “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote”. In: AUBENQUE, Pierre e TORDESILLAS, Alonso (eds.). *Aristote politique – Études sur la Politique d’Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 135-159.

LORAUX, Nicole. “A cidade grega pensa o um e o dois”, in: CASSIN, Bárbara, LORAUX, Nicole e PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros – a cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

ROMILLY, J. de. *La Grèce Antique contre la violence*. Paris: Ed. de Fallois, 2000.

————— *La tragédie grecque*. 6ª ed. Paris: Quadrige/PUF, 1997.

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.

————— *Parerga e paralipomena*. Seleção e tradução de Wolfgang Leo Maar. Col. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

TAMINIAUX, Jacques *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. Trad. Michael Gendre. State University of New York Press, 1997.

TRABUSKI, J. A. Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade*. Belo Horizonte: Ed. Ufmg, 2004.