

A GÊNESE DO ESTADO E SEU CONCEITO EM NIETZSCHE

THE GENESIS OF THE STATE AND ITS CONCEPT IN NIETZSCHE

Luciano Olavo da Silva¹

RESUMO: Muitos filósofos dedicaram seus melhores esforços para explicar a gênese do Estado. Entre eles está Nietzsche, cujo pensamento político é altamente polêmico e disruptivo. O presente artigo assume a tarefa de demonstrar que o pensamento nietzschiano acerca da gênese do Estado é original e não se enquadra em nenhuma das escolas tradicionalmente estudadas acerca do assunto (teoria da força, teoria da origem natural e teoria contratualista), o que gera profundas implicações teóricas em relação à sustentabilidade e possibilidades das relações humanas (sociais e políticas) que se desenvolvem em seu território, assim como em relação ao próprio conceito de Estado.

Palavras-chave: Origem do Estado. Conceito de Estado. Nietzsche.

2101

ABSTRACT: Many philosophers have devoted their best efforts to explaining the genesis of the state. Among them is Nietzsche, whose political thought is highly polemical and disruptive. This article undertakes the task of demonstrating that Nietzsche's thinking about the genesis of the State is original and does not fit into any of the schools traditionally studied about the subject (theory of force, theory of natural origin and contractualist theory), which generates profound theoretical implications in relation to the sustainability and possibilities of human relations (social and political) that develop in its territory, as well as in relation to the very concept of the State.

Keywords: State origin. State concept. Nietzsche.

INTRODUÇÃO

Normalmente, a gênese do Estado é explicada a partir de uma das três teorias clássicas acerca do assunto: Teoria do Contrato Social (Teoria Contratualista), Teoria da Força ou Teoria Naturalista.

¹Mestre em Filosofia pela Unesp - Campus Marília. ORCID: 0000-0003-1634-1910.

Adiante essas teorias serão apresentadas com o nível de detalhamento necessário a este trabalho e, na sequência, indicaremos em que pontos há convergência ou divergência com a filosofia política de Nietzsche, a fim de que se possa compreender o que há de ímpar em seu pensamento.

A pretensão desse esforço é demonstrar que da singular teoria apresentada por Nietzsche decorrem relevantes consequências para o modo como consideramos o Estado e as relações humanas e políticas que se dão em seu território.

Teoria naturalista

A teoria da origem natural, ou naturalista, defende que a condição gregária da natureza humana levou ao necessário surgimento do Estado. Há várias teorias naturalistas, “não havendo entre elas uma coincidência quanto à causa [da condição gregária], mas tendo todas em comum a afirmação de que o Estado se formou naturalmente, não por um ato puramente voluntário” (DALLARI, 2009, p. 54).

Aristóteles, um dos expoentes dessa corrente, entende que as sociedades familiares se reúnem em aldeias, que, por sua vez, se reúnem em cidades, sempre buscando dividir trabalhos, comungar esforços e, com isso, satisfazer a contento as necessidades humanas e superar as dificuldades impostas pelo meio:

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

Observemos que, na teoria naturalista, o que motivou os agrupamentos humanos a se elevarem do nível familiar às aldeias foi, nas palavras de Aristóteles, aspirar a “mais do que as necessidades cotidianas” (ARISTÓTELES, 1999, p. 145), ou, em outras palavras, desejar os benefícios de uma cultura: lazer, arte, religião, política e outras joias do espírito.

O objetivo, portanto, era avançar além da concretude da simples sobrevivência material, para, com isso, tomar posse dos bens imateriais disponíveis no âmbito de

possibilidades exclusivas da natureza humana, e que antes não eram acessados, já que todas as forças se esvaíam na cotidiana manutenção física da vida, o que nos remete à condição que Nietzsche descreveu como o predomínio da má Eris, em *A disputa de Homero*².

Quando as famílias se revelaram agrupamentos capazes de garantirem a sobrevivência em seu sentido mais elementar e material, os humanos buscaram nas aldeias caminhos para transformarem a mera sobrevivência em uma vida enriquecida de aspectos culturais, avançando na construção de um ambiente apto ao desenvolvimento de suas potencialidades.

O Estado é, nessa teoria, resultado do aprofundamento da busca por melhores condições culturais. É no Estado que o “viver bem” iniciado nas aldeias alcança autossuficiência, ou se aproxima dela.

É pertinente trazer à luz que, ao considerar o Estado algo natural e necessário, Aristóteles entende que suas relações internas de poder e dominação ocorrem segundo a mesma naturalidade e necessidade, razão pela qual seria antinatural, insustentável, afastá-las e substituí-las por outras.

Então, para que o Estado não se desfizesse e com isso fosse perdido, ao menos temporariamente, o espaço onde os caracteres humanos se desenvolvem em sua máxima potencialidade, as relações de hierarquia social e escravidão eram desejáveis e justificadas como naturais, sem que isso representasse um problema, já que para Aristóteles é evidente “que alguns homens são livres por natureza, enquanto outros são escravos, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa” (ARISTÓTELES, 1999, p. 151).

Em Aristóteles, “Há o escravo e a escravidão por natureza, assim como há por convenção. Esta última nasce do acordo de que todos os homens capturados em guerra tornam-se, legalmente, propriedade do captor” (ARISTÓTELES, 151, p. 151). A escravidão com a qual Aristóteles anui é a dita “por natureza”, que, segundo ele, decorre da condição espiritual própria de cada indivíduo.

Assim, seria absurdo usar Aristóteles para tentar legitimar, por exemplo, a escravidão violenta de negros durante o período de colonialismo europeu na América, ou o trabalho escravo contemporâneo. Não se trata disso. Fala-se aqui de pretensas propensões naturais

² CV/CP *A disputa de Homero*. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV5>>. NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. p. 64-6

do espírito para o mando ou para obediência, e da instrumentalização dos que obedecem, operada pelos que mandam.

Essa dinâmica aristotélica permitiria que os escravos suportassem em seus ombros o peso das tarefas cotidianas destinadas à subsistência material do Estado, enquanto os senhores, desonerados de labutar pela subsistência, concentrariam esforços nas diversas manifestações culturais próprias do espírito humano: arte, política, educação e religião.

Vemos na teoria naturalista apresentada por Aristóteles fortes paralelos com as ideias nietzschianas acerca do Estado, pois Nietzsche é simpático, por exemplo, à concepção de que há homens de duas estirpes: uns naturalmente aptos ao mando, outros à obediência.

Na filosofia política do alemão, assim como na de Aristóteles, é injusto pretender que os papéis sociais das duas estirpes sejam intercambiados, pois “Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjulgar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM/GM I, 13)³. Ademais, Nietzsche considera que os homens possuem um natural “instinto de Estado”, o que leva à “inevitabilidade do Estado” (CV/CP *O Estado grego*)⁴, ou à sua condição necessária e natural, tal como aventado por Aristóteles.

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

Quem não pode refletir sem melancolia sobre a configuração da realidade, quem aprendeu a compreendê-la como sendo o nascimento contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo o resto tem de consumir-se, também não será mais enganado pelo brilho mentiroso que os modernos estendem sobre a origem e o significado do estado. (CV/CP *O Estado grego*)⁵

Apesar das convergências acima apontadas, há significativas divergências entre o naturalismo aristotélico e as posições adotadas por Nietzsche. A primeira delas é que, segundo Aristóteles, “O Estado tem, por natureza, mais importância que a família e o indivíduo, uma vez que o conjunto é necessariamente mais importante que as partes”

³NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Primeira dissertação. § 13. p. 36. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-13>>.

⁴NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. p. 44. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

⁵Ibidem. p. 42-43. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

(ARISTÓTELES, 1999, p. 146), mas em Nietzsche o Estado não goza de tamanho enobrecimento.

O Estado Nietzscheano só se justifica como organizador da sociedade, e esta como substrato do gênio, de modo que o gênio individual é o fim para o qual Estado e sociedade são meios, e não se pode considerar os meios mais importantes do que o fim ao qual se destinam.

Outra destacada diferença entre o naturalismo aristotélico e Nietzsche é que, como dito, em Aristóteles o Estado tem a finalidade de promover o “viver bem”, afastando os desconfortos e durezas da vida cotidiana e elevando o bem-estar das pessoas, tudo em consonância com valores ideais previamente fixados ou descobertos pela razão. O Estado nietzscheano, no entanto, está a serviço da formação do gênio, e isso nada tem a ver com elevar o bem-estar do maior número de pessoas, ou afastar os desconfortos cotidianos.

Nietzsche considera que há uma contradição entre o Estado regido por idealismos (com bem, mal etc) e o gênio (fim da cultura), pois criar um ambiente excessivamente protegido das previsíveis dificuldades da vida é nocivo à elevação da cultura e ao fortalecimento dos indivíduos, razão pela qual também é nocivo à seleção e cultivo do gênio. A passagem abaixo é um exemplo de como Nietzsche se coloca contrário às ideias de preponderância do Estado sobre o indivíduo e eliminação irrestrita das agruras cotidianas:

O gênio e o Estado ideal em contradição. Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia. A humanidade se tornaria fraca demais para produzir o gênio, se esse Estado fosse alcançado. Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas? [...] — O Estado é uma prudente organização que visa proteger os indivíduos uns dos outros: se exagerarmos no seu enobrecimento, o indivíduo será enfim debilitado e mesmo dissolvido por ele — e então o objetivo original do Estado será radicalmente frustrado. (MA I/ HH I 235)⁶

A conclusão, então, é que embora alguns traços da teoria naturalista de Aristóteles, como a naturalidade do Estado e da hierarquia de castas, estejam presentes na filosofia de Nietzsche, ele não pode ser tomado como filiado a esta corrente, haja vista os motivos já expostos, que ora sintetizamos: a) Nietzsche não concede ao Estado o mesmo protagonismo social e centralidade vislumbrados por Aristóteles; b) o fim do Estado é, em Aristóteles, o

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 235. p. 149. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/MA-235>>.

bem comum, que para Nietzsche nem mesmo existe; c) o Estado é um dado da natureza, e, em Nietzsche, mero instrumento de sustentação e organização da sociedade, para que, assim, haja cultura afirmadora da vida: “somente por meio do Estado há cultura” (JASPER, 2015, 439).

Teoria contratualista

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

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

Os homens são, como já foi dito, todos livres, iguais e independentes por sua natureza; nenhum homem pode ser demovido dessa condição, e sujeito ao poder político de outro, sem o seu consentimento. A única forma pela qual alguém pode recusar sua própria liberdade natural e prender-se às limitações da sociedade civil é aceitando fazer parte de uma comunidade, com outros homens; para que juntos possam buscar uma vida mais confortável e pacífica, que permita que desfrutem de seus bens, e que proporcione uma maior segurança contra aqueles que não façam parte dela. (LOCKE, 2014, p. 85)

2106

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

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

Embora parta da premissa de que a “liberdade humana” é um dado da natureza e ensejou a fundação do Estado, o contratualismo apresentou como prova dessa concepção apenas argumentos retóricos, tais como “O homem nasceu livre” ou a “liberdade comum é uma consequência da natureza do homem” (ROUSSEAU, 2011, p. 17-18), e, mais tarde, essas afirmações foram tomadas como “verdades autoevidentes”⁷, tal como ocorreu na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 1776.

⁷ “Consideramos estas verdades autoevidentes: que todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu Criador de certos Direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade” (JEFFERSON, 2009).

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

A liberdade é o direito de poder fazer tudo o que não prejudique o outro: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem outros limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o desfrute dos mesmos direitos. Esses limites só podem ser determinados pela lei.⁸ (Assembleia Nacional Constituinte Francesa, 1789)⁹

Em que pese a fragilidade empírica de sua base teórica, as implicações políticas da teoria contratualista são as mais revolucionárias para a ordem social, pois, sendo o Estado uma convenção, suas relações internas de poder e dominação haveriam de também ser convencionais, de modo que poderíamos reconstruí-las com ampla liberdade, eliminando, por exemplo, a escravidão, ou criando sistemas igualitários, como é o caso da democracia e do socialismo.

A plasticidade desses eventuais horizontes políticos faz com que o contratualismo consista “na forma mais bem-acabada de justificação do chamado Estado moderno” (GAMBA, 2019, p. 17), que se pretende liberal e igualitário. É por engendrar essa justificação que a teoria contratualista é a mais rebatida por Nietzsche. Ele a vê como fonte da política igualitarista de enfraquecimento cultural (democracia, social-democracia, socialismo).

2107

Mesmo na fase mais madura de sua produção intelectual, Nietzsche não aceita a concepção, necessária ao contratualismo, de uma vontade que causa efeitos segundo a deliberada intenção do sujeito, tal como ocorre quando há anuência contratual para formação do Estado.

Para usar uma linguagem figurada, podemos dizer que o filósofo alemão aborda o que chamamos de “vontade livre” como a ponta de um iceberg que nos aflora à consciência, mas cuja gênese inconsciente decorre das involuntárias e inafastáveis relações interiores de nossos muitos afetos.

Em Nietzsche, o que chamamos de livre ação volitiva é a resultante de um vasto processo interno sobre o qual não temos gestão: “O velho termo “vontade” serve apenas para

⁸ Essa concepção tem sido adotada, com pequenas variações, em todas as constituições liberais e nos tratados internacionais sobre direitos humanos. À guisa de exemplo, a Constituição brasileira adota, em seu art. 5º, II, a fórmula “Ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei”; a declaração Universal dos Direitos do Homem (ONU-1948), em seu art. XXIX, 2., afirma que “No exercício deste direito e no gozo destas liberdades ninguém está sujeito senão às limitações estabelecidas pela lei com vista exclusivamente a promover o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades dos outros e a fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática.

⁹ Assembleia Nacional Constituinte Francesa (1789). Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – Item 4. In: HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: — a vontade não “atua” mais, não “move” mais... (AC/AC 14)¹⁰.

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

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

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

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

Para o filósofo do martelo, a responsabilidade foi inserida na cultura como justificativa para punir os desvios em relação aos padrões estabelecidas pelo poder dominante. Como só é razoável punir quem é livre para agir de modo diferente, “os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, punidos – ser culpados” (GD/CI Os quatro grandes erro, 7)¹¹, e, com isso, disciplinados de modo a se enquadrarem na tábua de valores que lhes foi imposta pelas forças de dominação, razão pela qual “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (MA I/ HH I 39)¹².

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 19, § 14. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-14>>.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza. p. 38. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Irrthuemer-7>>.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 235. p. 45. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-39>>.

Assim, para que o Estado promova “a inserção de uma população sem normas e sem freio em uma forma estável” (GM/GM II, 17)¹³, para que crie unidade estética, precisa disciplinar, criar memória e capacidade de fazer promessas, o que ocorre por intermédio da punição e da crueldade, que só faz sentido se o homem tiver “liberdade” de ação para tornar-se responsável pelas escolhas que levam à punição.

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

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado. (MA I/ HH I 106)¹⁴

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

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

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda Dissertação. § 17. p. 74. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/GM-II-17>>.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de: Paulo César de Souza. § 106. p. 76. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/MA-106>>.

Não obstante, deve-se ter em mente que o “caminho” acima descrito não está aberto indistintamente a todos os membros da humanidade, mas apenas àqueles dotados de força para desnudar-se dos valores de seu tempo, cerceadores da busca pela natureza individual. É uma liberdade do espírito (espírito livre), não da vontade, que fica sempre restrita segundo conformações apolíneas. Trata-se do indivíduo que, “sendo exceção, pensa de maneira diferente do que se poderia esperar considerando sua proveniência e situação” (CORBANEZI, 2016, p. 203), pois o autoconhecimento permite que exclua de si os elementos tradicionais e crenças que não considera compatíveis com sua natureza, e, desse modo, é capaz de se tornar quem de fato é. Torna-se parecido consigo.

Em sua fase madura Nietzsche arremata as ideias acerca da liberdade que já deixava transparecer desde *Humano, demasiado humano*, demonstrando que em sua filosofia a liberdade nada tem a ver com arbítrio para realização preordenada de contratos. É, isso sim, a possibilidade de o indivíduo ser igual à sua natureza, expurgando de si tudo que não tenha ele mesmo identificado como sua natureza: “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza” (EH/EH *Humano, demasiado humano*, 1)¹⁵.

A transformação decorrente do processo de conhecer-se para tornar-se quem se é não se dá, em Nietzsche, segundo a livre escolha da vontade acerca do que se deseja ser, mas de acordo com a constatação do que se é efetivamente, no íntimo da própria natureza, não havendo, portanto, deliberação da vontade em relação ao que se virá a ser, mas apenas acerca da conformação apolínea do que se é desde sempre, e que não está posto para o indivíduo segundo uma forma perene, mas sim maleável, haja vista sua inserção no fluxo do devir.

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

Do que foi exposto acima, é forçoso concluir que, em Nietzsche, a liberdade possível nada tem a ver com a liberdade contratual universalmente apregoada pela modernidade e

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de: Paulo César de Souza. *Humano, demasiado humano*, § 1. p. 69. eKGBW: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGBW/EH-MA-1>>.

utilizada como parâmetro para a teoria contratualista acerca da gênese do Estado. É aplicável apenas à casta instalada no topo da hierarquia social vislumbrada pelo alemão. Apenas seus membros teriam condições de seguir a própria natureza a despeito de quaisquer cerceamentos valorativos de seu tempo, pois como criadores das tábuas de valores, eles é que imporiam esses cerceamentos valorativos a todos que não são espíritos livres.

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

Dentre os mais conhecidos contratualistas, apenas John Locke apresenta a ideia do contrato social como possível realidade histórica ao mencionar a formação de Roma e Veneza por homens livres, a formação de Esparta por livre assentimento e, ainda, a ideia de que “os governos do mundo começados em paz tiveram o princípio estabelecido nessa base, tendo sido formados mediante o consentimento do povo”¹⁶. (GAMBA, 2019, p. 17)

De fato, Locke acreditava na historicidade do contratualismo, apesar da ausência de evidências. Afirmava que “o governo antecede, em toda parte, quaisquer registros; sendo impossível o aparecimento de constituições antes que uma duradoura sociedade civil tenha, por meio de outras artes mais precisas, garantido sua segurança, facilidade e abundância” (LOCKE, 2014, p. 87-88).

O argumento é que, se os registros históricos mais antigos tratam de sociedades monárquicas e desiguais, é preciso considerar as sociedades anteriores àquelas registradas, ou seja, as que retiraram os homens do estado de natureza e os levaram até o estágio histórico em que registros se tornaram possíveis:

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

¹⁶ O trecho entre aspas é uma citação que Gamba faz de LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 256. Neste trabalho utilizamos a edição LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Edipro, 2014. 175 p. Tradução de: Marsely de Marco Dantas, onde o trecho citado por Gamba consta da p. 89 (§ 104), com a seguinte redação: “Resumindo, e com a razão claramente do nosso lado, os homens são naturalmente livres, e os exemplos da história mostram que todos os governos do mundo, pelo menos aqueles que tiveram uma origem pacífica, foram edificados sobre essa base, e criados com consentimento do povo; há pouco espaço para qualquer dúvida, tanto em relação ao que é correto quanto à opinião ou à atuação da humanidade na formação inicial dos governos.”

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

Utilizei a palavra "Estado": está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o "Estado" na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um "contrato". Quem pode dar ordens, quem por natureza é "senhor", quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos! (GM/GM II, 17)¹⁷

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

Teoria da força: a posição de Nietzsche?

Há mais de uma teoria da força para justificar o surgimento do Estado, e, de modo geral, podemos afirmar que, “com pequenas variantes, essas teorias sustentam, em síntese, que a superioridade de força de um grupo social permitiu-lhe submeter um grupo mais fraco, nascendo o Estado dessa conjunção de dominantes e dominados” (DALLARI, 2009, p. 54).

2112

Gamba (2019, p. 18) nos indica que a teoria da força é a que se apresenta com maior realismo, pois fixa a gênese do Estado na simples dominação que os fortes impõem aos fracos:

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

A partir dessa constatação, Gamba (2019, p. 18) situa Nietzsche como adepto da teoria da força, fato com o qual, respeitosamente, assentimos apenas de modo parcial, em que pese a máxima deferência que temos pela obra do Professor Gamba.

Na doutrina existem autores que explicam a teoria da força a partir da dominação advinda de um “tendência natural” e “inevitável”, de modo que dão à aplicação da força formadora do Estado um aspecto naturalístico e necessário que falta à explicação de Gamba,

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

e que, como demonstraremos, é mais consentâneo com a posição de Nietzsche. Este é o caso, por exemplo, de Acquaviva (2010):

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

Logo, não se trata de uma escolha casuística entre dominar ou não dominar, usar ou não usar a força, mas da manifestação inevitável de uma inclinação natural à dominação, razão pela qual a teoria da força, vista deste modo, é uma variação da teoria naturalista aristotélica.

A diferença está no fato de que, em Aristóteles, os laços naturais que levam ao Estado se formam em ambiente pacífico, segundo a conveniência de grupos menores que, por agregação, formaram grupos maiores, sempre guiados pelo interesse comum de elevar a qualidade de vida de todos os envolvidos. Por outro lado, na teoria da força nietzschiana, apesar de a natureza também agir, ela o faz por intermédio da força e da violência, de modo que os fortes, conscientes da vantagem que possuem, naturalmente a utilizam para instrumentalizar os fracos, ainda que isso possa gerar servidão, ou propriamente para que gere servidão.

Como demonstraremos adiante, essa posição pode ser observada em textos mais maduros da filosofia nietzschiana, como *A genealogia da moral*, mas a ideia já estava presente em textos de sua juventude, como *O Estado grego*, sendo mais um exemplo da continuidade e coerência do pensamento político de Nietzsche ao longo de seu amadurecimento filosófico.

Assim, nossa posição é no sentido de que Nietzsche é adepto de uma particular teoria naturalista, onde a força utilizada na dominação do fraco é um elemento natural agindo de modo igualmente natural, e, portanto, necessário.

A origem do Estado segundo Nietzsche: posição eclética entre a origem pela força e o naturalismo

Certamente Nietzsche concorda, desde sua juventude e até sua fase madura, com a ideia central da teoria da força, segundo a qual o Estado nasceu da dominação exercida pelos fortes sobre os fracos. O que legitima essa natural dominação é a necessidade de instrumentalizar os mais fracos, organizando e arregimentando suas forças outrora

dispersas, para que, assim, seja possível acumular energias em favor de propósitos mais elevados do que a mera sobrevivência orgânica. Nesse sentido, vemos em *O Estado grego*:

A monstruosa inevitabilidade do estado, sem o qual a natureza não conseguiria se redimir pela sociedade, no brilho e no espelho do gênio, exprime-se quando vemos como os que foram submetidos pouco se preocupam com a origem assustadora do estado, tanto que não há no fundo nenhum acontecimento que a historiografia ensine de maneira pior do que a realização daquelas usurpações súbitas, violentas e, pelo menos em um ponto, não esclarecidas. (CV/CP *O Estado grego*)¹⁸

Depois, em *A genealogia da moral*, Nietzsche retoma o tema do surgimento do Estado por intermédio da força violenta direcionada à submissão das massas:

[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios em uma forma estável, assim como tivera início com ato de violência, foi levada a termos somente com atos de violência, - que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que a matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. (GM/GM II, 17)¹⁹

Ademais, conforme foi salientado quando tratamos da teoria contratualista, Nietzsche entende que a formação violenta do Estado é uma fato histórico, tanto que, ao explicar sua posição, sustentou categoricamente que “deste modo começa a surgir o ‘Estado’ na terra” (GM/GM II, 17)²⁰.

Ocorre que, se é verdade que Nietzsche vê a força da violência como geradora e formatadora do Estado, assim como afirma Gamba (2019, p. 18), também é verdade que, para ele, essa violência é uma manifestação vital da natureza, não uma escolha casuística do arbítrio: “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos!” (GM/GM II, 17)²¹.

À luz da filosofia nietzschiana, os homens são considerados naturalmente desiguais e violentos. Aliás, nem poderíamos cogitar de modo diferente se considerarmos que a violência é, para Nietzsche, parte das funções básicas da vida:

Falar do justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. (GM/GM II, 11)²².

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süssekind. p. 44. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²⁰ *Ibidem*. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²¹ *Ibidem*. § 17. p. 75. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²² *Ibidem*. § 11. p. 64-65. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-11>>.

Valendo-se das diferenças naturais, uma horda de homens superiores em violência e vontade de poder utilizou de força para interromper a guerra de todos contra todos e formar uma massa humana regular da qual pudesse se servir, no intento de alcançar algo mais elevado do que a conservação individual. Desse modo, “quem considera a guerra e sua uniforme possibilidade, a condição de soldado, com relação à essência do Estado descrito até aqui, deve concluir que, pela guerra e na condição de soldado, uma imagem é colocada diante dos nossos olhos, talvez o modelo original do Estado” (CV/CP *O Estado grego*)²³.

Considerando que o poder da violência é algo natural na filosofia nietzschiana, e que a distribuição desigual desse poder também o é, a dominação dos fracos pelos fortes, que em Nietzsche gerou o Estado, é natural e necessária.

Conclui-se, então, que o alemão segue uma teoria naturalista própria, diferente da teoria naturalista capitaneada por Aristóteles, pois incorpora a dominação violenta e a usurpação das forças dos vencidos como parte da natureza humana e dos processos sociais que levaram ao Estado, enquanto Aristóteles entendia que a natureza fazia os homens se unirem de modo pacífico em estruturas sociais gradualmente mais complexas, pois estavam todos motivados pela busca do bem comum.

Melhor, contudo, é dar espaço às palavras do próprio Nietzsche:

O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”. Aqui vemos novamente a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do estado – aquele conquistador com mão de ferro, que nada mais é do que a objetificação do instinto²⁴ mencionado. (CV/CP *O Estado grego*)²⁵

O conceito de Estado em Nietzsche

Compreendido como Nietzsche percebe a gênese do Estado, resta saber o que ele é em sua filosofia.

Aos dezessete anos, Nietzsche escreveu “*Fatum e história*”, um ensaio apresentado à sociedade lítero-musical Germânia, fundada por ele mesmo. Há quem diga que “é surpreendente encontrar - em forma embrionária, naturalmente – os temas e preocupações

²³ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Sússekind. p. 48. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

²⁴ Nietzsche está a falar do “instinto de direito popular”, que não tem a ver, no contexto, com direito popular democrático, mas com o direito que o Estado impõe à população por intermédio da violência, o direito que organiza a sociedade na forma da pirâmide em cuja base está o escravo, ou a “toupeira cega da cultura”.

²⁵ Ibidem. p. 43. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

centrais do seu pensamento adulto, as questões que encontrariam sua formulação mais acabada em obras como *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*” (SOUZA, 1998, p. 163).

No referido ensaio Nietzsche sustenta que os povos são influenciados de modos diferentes pelos mesmos problemas, razão pela qual “é estupidez querer impor como estereótipos a toda a sociedade qualquer forma específica de Estado ou sociedade; todas as ideias sociais e comunistas padecem desse equívoco (NIETZSCHE Apud JANS, 2015, p. 90)²⁶.

Em que pese a tenra idade de Nietzsche ao expressar a ideia acima, entendemos que ela ecoa na fase madura de sua filosofia, pois o Estado, como ferramenta que é, deve adaptar-se ao trabalho que lhe cabe, e embora seja possível elaborar em termos gerais que trabalho é esse, é preciso considerar que as condições existenciais, tal como Nietzsche as vê, sempre cambiantes e imersas no devir, continuamente demandarão ferramentas adaptadas às novas determinações e desafios da vida.

Um Estado atrelado ao estereótipo de uma “ideia moderna” qualquer (democracia, socialismo, social-democracia, sindicalismo etc), ainda que tenha êxito no início, enfraquecerá conforme o estereótipo adotado deixar de responder às novas condições existenciais que se sucedem ao longo da história, e que o devir jamais cessa produzir.

Há duas variáveis a determinar as particularidades da ferramenta Estado em cada caso concreto: a) em primeiro lugar, a constante mudança das condições existenciais, o que, por si só, não permitiria ao Estado manter-se congelado em sua instrumentalidade; b) em segundo lugar, as divergentes leituras que cada povo realiza a partir de análogas mudanças nas condições existenciais (perspectivas singulares, próprias de cada cultura), o que demandaria o emprego de ferramentas adaptadas às específicas interpretações produzidas por essas leituras.

Por essa razão, o Estado nietzschiano é incompatível com todos os estereótipos clássicos, concebidos segundo uma doutrina política pré-estabelecida. Ademais, considerando que Nietzsche entende o Estado como um instrumento para alcançar fins naturais, não poderia ser diferente, pois nada é perene ou estereotipado na natureza. Logo, o

²⁶ Trata-se de um trecho do ensaio “*Fatum e História*”, que foi transcrito integralmente e comentado na clássica biografia JANS, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude, anos em Basileia. Petrópolis: Vozes, 2016. Tradução de: Markus A. Hediger. p. 88-92.

Estado precisa ser uma ferramenta fluida para que se preste a trabalhar na persecução de objetivos fluidos, razão pela qual não pode estar vinculado a modelos fixos.

Apesar de ser inviável chegar a uma forma estática, granítica, indistintamente aplicável a todas as sociedades, podemos caracterizar o Estado em Nietzsche. Destacando sua instrumentalidade, comecemos por dizer que “O Estado é, portanto, o meio de que se serve a natureza a fim de sustar seu aspecto imediato para dar nascimento à sociedade (civilização)” (BARROS, 2021, p. 97), sem perder de vista que esse “meio”, como já foi dito, pode ser diferente de caso a caso em função das específicas providências necessárias para “sustar o aspecto imediato” da natureza.

O conceito empregado por Barros (2021, p. 97) para apresentar o Estado em Nietzsche foi extraído da filosofia de sua fase jovem e utiliza a ideia de “sustar o aspecto imediato” da natureza, o que, indiretamente, remete às palavras do próprio Nietzsche em fase mais madura, quando em *A genealogia da Moral* afirma que “as bestas louras” promovem “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável” (GM/GM II, 17)²⁷, retirando a massa humana da condição natural de guerra de todos contra todos (logo, sustando a primitiva e caótica condição natural), onde cada qual visava impor o seu poder ao outro de modo desordenado, individualista e improdutivo para o acúmulo de energias sociais.

Portanto, apesar de ser ele mesmo manifestação da natureza, o Estado é um instrumento, ou meio, para sustar, ao menos parcialmente, a natureza da qual faz parte:

É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os Estados de direito não podem senão ser Estados de exceção, enquanto restrições da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder. (GM/GM II, II)²⁸.

Percebe-se que em Nietzsche o Estado excepciona e restringe a “vontade de vida” de uma maioria: eis o aspecto natural que ele “susta”. Essa maioria, podada em sua vontade de vida e, portanto, podada no livre curso de sua busca por poder, é disciplinada e instrumentalizada em favor de fins gerais mais elevados: a criação de “maiores unidades de poder”. Logo, apesar de ser ele mesmo um instrumento, o Estado é uma fábrica de outros instrumentos.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza. Segunda dissertação. § 17. p. 74. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-17>>.

²⁸ Ibidem. Segunda dissertação. § II. p. 65. eKGWB: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-II>>.

Quem manobra a ferramenta Estado são os gênios da cultura, mas não quaisquer deles, e sim o espírito livre, filósofo e legislador do futuro. A ideia de Nietzsche não é no sentido de que eles o façam de modo direto, como integrantes formais da administração estatal, ao estilo de um governante ou agente público (para Nietzsche é péssimo que os melhores homens sejam postos a serviço do Estado), mas sim de modo oblíquo, criando os valores que balizarão a cultura e, portanto, a ação do Estado, que deve garantir os meios de fortalecê-la e reproduzi-la, sem, contudo, torná-la estática.

Os gênios são exteriores ao Estado, tal como os artistas são exteriores às ferramentas que manejam e às obras que produzem. Não são eles que servem ou pertencem à burocracia estatal, mas o Estado que serve a eles como meio de realização (instrumento) do programa cultural que empreendem.

A instrumentalização do Estado ocorre porque os gênios, “por nascimento, situam-se fora dos instintos do povo e do Estado, deixando o Estado prevalecer apenas quando o tomam em seu próprio interesse” (CV/CP *O Estado grego*)²⁹, mais ou menos como o pincel que só “age” quando manobrado pelas mãos do artista cujo interesse é trazer à luz sua concepção estética.

Manobrando o Estado por essa via oblíqua (a via cultural), os gênios “sustam” a tendência entrópica da natureza, criando uma sociedade sintrópica, que, como toda sintropia, decorre da imposição de uma ordem artificial, que neste caso coincide com as concepções estéticas e axiológicas dos gênios.

A ordem artificial, no entanto, é engendrada pelo gênio para persecução de objetivos naturais: afirmar a vida em sua inevitável tragicidade, para, com isso, criar maiores unidades de poder. Em outras palavras, é possível dizer que, ao disciplinar energias entrópicas para que se tornem sintrópicas, o Estado as retira da primeira e incontida condição dionisíaca e lhes dá conformação e equilíbrio apolíneos.

Sendo exteriores ao instinto de Estado e ao próprio Estado, os gênios, então, não são alcançados involuntariamente pelo Direito estatal. É que, como mera manifestação cultural dos critérios axiológicos e estéticos implantados pelo gênio, o Direito reflete suas conveniências, atuando para a geração do concerto, uniformidade e memória que lhes interessa.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süsskind. p. 46. eKGWB: <<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/CV-CV3>>.

O ordenamento jurídico institui, legitima e regulamenta a mnemotécnica da crueldade, razão pela qual o Estado é também um criador e fixador das memórias que formam o imaginário do povo e a perspectiva com a qual ele interpreta a realidade e lhe apresenta respostas.

Por fim, ante a tudo que foi visto até aqui, é possível dizer que o Estado: a) é a um meio ou instrumento artificial, mas forjado por forças naturais; b) sendo de origem natural, está imerso no devir, é fluido e necessário como tudo que advém da natureza, variando conforme as específicas demandas do devir e do fim que pretende alcançar; c) é instrumentalizado para sustar outras manifestações naturais, transformando entropia em sintropia, ou, para usar o léxico nietzschiano, é utilizado como ferramenta de inserção do elemento apolíneo, que equilibra e disciplina as forças dionisíacas; d) é um instrumento empregado para dar forma e memória a um grupo social, criando uma cultura (unidade estético-estilística) por intermédio da mnemotécnica da crueldade; e) é instrumento para fabricação de outros instrumentos, pois tanto a cultura quanto os homens que nela estão imersos – os homens com “instinto de Estado” – são instrumentalizados pelo gênio por intermédio do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Nietzsche, o Estado surge de uma necessidade da natureza, o que o aproxima, quanto a isso, da origem defendida por Aristóteles. Contudo, há também relevantes divergências em relação à teoria aristotélica: na filosofia política nietzschiana a necessidade natural está fundada na inclinação individual do homem à dominação violenta e à expansão de suas forças individuais, não na racionalização que pretensamente levou grupos menores a se organizarem em grupos maiores, sempre buscando bem-estar coletivo e superação dos desafios impostos pelo meio, tal como aventado por Aristóteles.

Por outro lado, a força da violência empregada na formação do Estado é, em Nietzsche, uma manifestação necessária da vontade de poder, indissociável da condição humana, e, por isso, não é considerada uma ação volitiva decorrente do livre arbítrio dos indivíduos, tal como ocorre na Teoria da Força clássica. Na filosofia nietzschiana a liberdade da vontade nem mesmo existe, e isso o afasta, de uma só vez, da Teoria Contratualista e da Teoria da Força.

O resultado, então, é que Nietzsche apresenta uma teoria própria para a formação do Estado, que, de modo eclético, mescla aspectos da Teoria Naturalista aristotélica com aspectos da Teoria da Força. Em sua particular proposta, como o Estado decorre de um processo natural, suas relações intrínsecas de poder e dominação são igualmente naturais e necessárias, razão pela qual não é possível substituí-las de modo sustentável por outras relações que se proponham a melhorar a existência por intermédio idealismos políticos destinados à reestruturação artificial das instituições do Estado.

Ao contrário do que se pode colher do naturalismo e do contratualismo, na filosofia política de Nietzsche o Estado não se destina a criar bem-estar coletivo por intermédio de suas instituições, mas sim a utilizar a força violenta para impor determinada disciplina das punções humanas por intermédio da mnemotécnica da crueldade, o que gera, em sua avaliação, uma cultura forte, orientada para o ganho de poder e elevação. Logo, o Estado perde o protagonismo e a dignidade reservadas a ele nas teorias clássicas que explicam sua gênese, e possui, em Nietzsche, a posição coadjuvante de mero instrumento à disposição da cultura.

REFERÊNCIAS

2120

ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Teoria Geral do Estado**. 3. ed. Barueri: Manole, 2010.

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

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

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

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

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

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

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JANS, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, anos em Basileia**. Petrópolis: Vozes, 2016. Tradução de: Markus A. Hediger.

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

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

MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. Tradução de: Pedro Süssekind.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de: Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

SOUZA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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