

Convergências e divergências entre Nietzsche e a tradição contratualista moderna: a noção nietzschiana de “Estado” nas seções 16 e 17 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*

João Evangelista Tude de Melo Neto*
Antonio Carlos de Oliveira Santos**

Resumo: o presente artigo tem por objetivo tentar elucidar as relações entre a tradição contratualista moderna e a noção nietzschiana de “Estado” que está presente na obra *Genealogia da moral*. Para realizar essa tarefa, iniciaremos pelo exame do argumento de Nietzsche acerca do aparecimento do “Estado”, apresentado nas seções 16 e 17 da segunda dissertação do livro citado. Num segundo momento, trazemos um breve resumo dos argumentos de três contratualistas clássicos, a saber, Hobbes, Rousseau e Locke. Essas duas primeiras partes do nosso trabalho servirão como premissas a partir das quais iremos promover a confrontação entre Nietzsche e os contratualistas. Esse procedimento nos dará oportunidade para apresentarmos uma problemática secundária, qual seja, a questão da “sociedade” das “bestas louras” pensada à luz da noção contratualista de pacto.

Palavras-chave: Contratualismo, sujeito, vontade de potência, má consciência, besta loura, Estado.

* Professor da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Correio eletrônico: joaonetofilosofia@gmail.com

** Professor da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Correio eletrônico: acarlossant@yahoo.com.br

O aparecimento da má consciência e a fundação do “Estado”

Nas seções 16 e 17 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche propõe uma hipótese acerca da origem da má consciência – isto é, da consciência de culpa ou consciência moral – vinculando o surgimento desta ao momento em que o homem teria fundado o “Estado”¹. Tentemos destrinchar o argumento nietzschiano. No contexto das seções mencionadas, o “Estado” é compreendido, grosso modo, como uma organização coercitiva que, através da força e da ameaça dos castigos, controla e submete populações humanas à norma e ao “âmbito da sociedade e da paz” (GM/GM II, 16, KSA 5.322)². Antes da vida regida pelo “Estado”, o homem estaria inserido num estágio selvagem no qual descarregaria todos os seus impulsos violentos, de maneira livre, contra adversários externos. Nesse sentido, nesse estado “pré-político”, o homem seria uma espécie de besta feroz que, existindo no ermo selvagem, exerceria seus impulsos violentos sem nenhum tipo de barreira moral ou legal. Desimpedido de exteriorizar sua agressividade contra presas e inimigos, esse bicho-homem gozava livremente do “prazer na perseguição” e na destruição. O estabelecimento do “Estado” teria, portanto, provocado uma mudança radical nesse ambiente, pois para promover a “sociedade de paz”, esta instituição teve de coibir a livre expressão dos impulsos violentos. Logo, o prazer da perseguição, da crueldade e da violência, antes tão livres e úteis no modo de vida selvagem, foram reprimidos e se tornaram inúteis e condenáveis no novo ambiente de paz. Em suma, com essa mudança de contexto

1 É bem verdade que o filósofo apresenta essa hipótese como sendo “provisória e incompleta”. Nas seções 21 e 22 da mesma dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche retoma, contudo, o argumento da seção 16 e passa a relacionar a má consciência com uma apropriação promovida pela moralidade religiosa. No entanto, não é nosso objetivo, neste texto, aprofundar essa questão.

2 Para as obras publicadas de Nietzsche, utilizamos a tradução de Paulo Cesar de Sousa.

“o homem foi inibido em sua descarga para fora” (GM/GM II, 16, KSA 5.322).

Quando passou de uma *condição selvagem* a um *estado pacífico* assegurado pela coerção das barreiras sociais, o homem, contudo, não deixou repentinamente de ser um animal. Seus impulsos violentos e cruéis continuaram a reclamar por satisfação: “os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências!” (GM/GM II, 16, KSA 5.322). Nesse ambiente de serenidade regulado por normas coercitivas, teríamos, por conseguinte, um impasse, já que a satisfação dos impulsos se tornou cada vez mais difícil e rara. O que teria acontecido então com essas exigências impulsivas que não deixaram de existir de uma hora para outra? Qual foi o resultado do impedimento da exteriorização dos instintos? A resposta de Nietzsche é direta: os instintos tiveram de buscar uma nova maneira de satisfação, se voltando contra o próprio homem; pois, no entender do filósofo, todos “os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro” (GM/GM II, 16, KSA 5.322). Toda aquela energia violenta que, numa vida selvagem, era utilizada na perseguição da caça, na violência contra o oponente externo e no prazer de destruir teria, conseqüentemente, se voltado contra o próprio homem.

Sem poder ferir inimigos exteriores, o homem teve de maltratar a si mesmo. Eis aqui a explicação nietzschiana acerca do surgimento da má consciência, da consciência de culpa que acompanha e fere constantemente o homem. Sem poder exteriorizar seus instintos violentos, o homem violenta a si mesmo através da má consciência. Na verdade, podemos resumir o argumento de Nietzsche da seguinte forma: 1) o homem é um animal e, como tal, é caracterizado por uma natureza instintiva; 2) num *estado selvagem* ele exterioriza livremente esses instintos; 3) a instituição do “Estado” provoca uma mudança radical na história do “bicho homem”, pois promove uma barreira que impede a livre satisfação dos seus instintos; 4) os instintos, entretanto, têm de ser satisfeitos de alguma forma, pois o homem

não aniquila sua natureza animal ao entrar na *sociedade de paz*; 5) os instintos buscam um meio alternativo de satisfação através da má consciência; 6) a má consciência violenta o próprio homem.

Nietzsche e os contratualistas modernos

A posição de três contratualistas

Como foi possível acompanhar, a hipótese de Nietzsche sugere que a história da humanidade estaria dividida em dois momentos distintos: o *estado selvagem* (“natureza selvagem”) de franca exteriorização da violência e o *estado de paz* (“da sociedade e da paz”) promovido pela coerção do “Estado”. Ora, neste ponto é difícil não comparar as conjecturas nietzschianas com as teorias políticas do Contratualismo moderno que, de uma maneira geral, vão partir do pressuposto de uma divisão entre o *estado de natureza* e a *sociedade civil*. Conforme essa tradição da Filosofia Política, seria por meio de um *contrato* que o *estado de natureza* teria sido superado e a *sociedade civil* teria sido instituída³.

Para Hobbes, por exemplo, o *estado de natureza* é caracterizado por uma situação de belicosidade que ameaça a vida de todos os homens: “E dado que a condição do homem (...) é uma condição de guerra de todos contra todos (...) segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros”⁴. Por ser um átomo de egoísmo que possui um direito natural ilimitado sobre tudo e sobre todos, o homem tende a satisfazer seus desejos de forma indiscriminada. Essa total liberdade traria, contudo, um *estado de guerra* e insegurança, pois os desejos de cada homem conflitariam com os desejos dos demais, que também possuem direito sobre tudo. Nesse contexto calamitoso, os homens

3 Ver, por exemplo, “O modelo jusnaturalista”. In: Bobbio, Norberto; Bovero, Michelangelo, 1987. pp. 13-100.

4 Hobbes, 1979, Cap. XIV, p. 78.

decidem, através de um pacto, abdicar de sua liberdade ilimitada em favor de um soberano absoluto que passará a ser o depositário de todos os direitos dos súditos. Esse soberano deverá, através da lei e da sua força de polícia, promover a paz entre os homens. Nesse sentido, é para sair do *estado selvagem* de “guerra de todos contra todos” que os homens decidem, por meio de sua vontade e deliberação, instituir um Estado absoluto que vai defender e conservar a vida através de uma força coercitiva comum:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente (...) é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade⁵.

Contestando as teses hobbesianas do conflito natural entre os homens (*homo homini Lupus*) e da necessidade de um poder absoluto, encontramos Locke afirmando que o *estado de natureza* não é um estado inicialmente belicoso, mas de paz e harmonia.⁶ Em outros termos, o *estado natural* não se caracterizaria por uma guerra de todos contra todos, uma vez que o homem não seria naturalmente um átomo de egoísmo que almeja, a todo o momento, exercer seus desejos de poder sobre os outros. Ao contrário, Locke pressupõe um estado pacífico marcado pela capacidade humana de, por intermédio da razão, observar a lei natural. Nesse sentido, o homem seria um ser racional capaz de compreender que existem direitos naturais – isto é, o direito à vida, à liberdade, à propriedade e à defesa dos três

5 Hobbes, 1979, XVII, p. 105 (grifo nosso).

6 Locke parece sugerir que o estado de natureza é constituído por dois estágios anteriores à implantação da sociedade civil. Isto é, no estado de natureza, haveria um primeiro estágio primitivo caracterizado por uma espécie de economia comunitária de subsistência que teria se desenvolvido a uma etapa posterior em que já haveria o comércio, a moeda e o início da acumulação. Seriam essas modificações econômicas que teriam provocado a necessidade da lei e da sociedade política, uma vez que, só por meio desses recursos, os homens poderiam defender a propriedade. Acerca dessa questão, conferir o comentário de Ashcraft, 2011. pp. 296 à 305.

primeiros – e que tais direitos são invioláveis.

O estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses⁷.

No entanto, embora racionais, nem todos os homens se pautam pela razão e pelo respeito a esses direitos naturais. Por isso, o *estado de natureza* lockeano, apesar de não consistir numa guerra de todos contra todos, é caracterizado pela instabilidade. Ou seja, fora do Estado de direito o homem sempre estará preocupado com a possibilidade de ter seus direitos naturais violados por homens que, abdicando do uso da razão, podem investir contra esses direitos⁸. No entender de Locke, a *sociedade civil* surge, justamente, como uma maneira de proteger os direitos naturais do homem. Através de um *contrato*, estabelecido na base do consentimento⁹, o homem decide transferir para o Estado a tarefa de proteção da vida, da propriedade e da liberdade. Consequentemente, quem passa a ter a obrigação de defender os direitos naturais do homem é o Estado. Apesar das divergências em relação às teses de Hobbes, Locke mantém como princípio legitimador da instituição do Estado a ideia de decisão voluntária e contratual.

Opondo-se ainda mais ao ponto de vista hobbesiano, encontramos Rousseau que propõe que o *estado de natureza* é caracterizado pela

7 Locke, 1998, § 06, p. 384.

8 Para Locke, este *estado de natureza* deve ser abandonado devido a três grandes limitações que podem levar os homens a ferir os direitos naturais, a saber: primeiro, a falta de uma lei (positiva) estabelecida, fixada, conhecida e admitida na base de um acordo geral sobre o critério de bem e de mal; segundo, a ausência de um juiz competente e imparcial para aplicar essa lei; por fim, a inexistência de uma força coercitiva para impor a execução das sentenças desse juiz.

9 Cf. “Sendo todos os homens, como já foi dito, naturalmente livres, e iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem o seu próprio *consentimento*” (Locke, 1998, § 95, p. 468).

felicidade e não pela guerra e pelo desejo de dominação. Para o filósofo genebrino, o homem do *estado de natureza* seria íntegro, biologicamente sadio, livre e feliz. O ser humano teria se corrompido e perdido esse equilíbrio no momento em que começou a viver em sociedade e, principalmente, quando instituiu a propriedade privada:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estarei perdidos se esqueceres que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’¹⁰.

Na verdade, de forma mais explícita do que os seus antecessores contratualistas, Rousseau utiliza a noção de *estado de natureza* como uma hipótese de trabalho.¹¹ Em outras palavras, o *estado de natureza* rousseauiano consiste numa espécie de ferramenta conceitual¹² que serve, ao mesmo tempo, para criticar o modelo político moderno e para promover a demarcação de um paradigma que viria a nortear uma possível mudança social. Podemos, portanto, afirmar que, ao contrário dos outros contratualistas, Rousseau não apenas propõe uma hipótese acerca do surgimento do Estado, mas também critica

10 Rousseau, 1978, p. 259.

11 No que diz respeito a Hobbes, é possível afirmar que não há consenso acerca do estatuto do estado de natureza. Há quem defenda que o filósofo compreende este estado como um “fato histórico” ou, até mesmo, como um “perigo permanente”. Hobbes entenderia que os índios americanos de sua época viviam em estado de natureza e, no mesmo sentido, os habitantes da Bretanha teriam experimentado este estado durante a guerra civil (Cf. Ryan, 2011, p. 266). Por outro lado, outros comentaristas defendem que o estado de natureza de Hobbes não passa de um “estado hipotético” (Cf. Finn, Stephen, 2007, p. 120). No que concerne a Locke, há indicações de que a sua noção de estado de natureza tem como ponto de partida um pressuposto teológico que será desenvolvido como uma espécie de descrição histórica acerca do desenvolvimento político e econômico da comunidade humana (Cf. Ashcraft, 2011, pp. 296-305).

12 Cf. “Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem” (Rousseau, 1978, p. 236).

a sociedade civil efetiva e discorre sobre a implementação de um contrato verdadeiramente legítimo¹³. Vejamos como este contrato seria estruturado. Por intermédio de um pacto consensual os homens deveriam renunciar aos seus interesses próprios em favor de uma vontade geral que visaria ao bem comum:

só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe em comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada¹⁴.

Nesse contexto político rousseauiano, o povo seria, ao mesmo tempo, súdito e soberano. Súdito, enquanto submisso ao Estado; soberano, enquanto fundamento da autoridade do Estado: “O governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo copensado, haja igualdade entre o produto ou poder do Governo, tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos”¹⁵. Para Rousseau, esse contrato verdadeiramente legítimo poderia levar o homem a se reaproximar daquele estado de natureza caracterizado pela saúde e pela felicidade.

13 A teoria política de Rousseau constitui, sobretudo, uma crítica à sociedade civil tal como ela se caracterizava na modernidade. Como nos apresenta Rawls: “Rousseau assume o papel de crítico do Iluminismo: das ideias iluministas de progresso, das promessas de felicidade humana trazidas pelos avanços nas artes e ciências e das possibilidades de desenvolvimento social através da educação mais ampliada”. Rawls, 2012. p. 210.

14 Rousseau, 1973. p. 50 (grifo nosso).

15 Ibidem. p. 81.

Convergências e divergências pontuais entre Nietzsche e a tradição contratualista

Do exposto até aqui, poderíamos perguntar: estaria Nietzsche inserido nessa tradição Contratualista?¹⁶ Ora, já na seção 17 da mesma dissertação de *Genealogia da moral*, nosso filósofo se preocupa em afastar essa plausível conclusão. Nesse trecho, Nietzsche apresenta uma crítica direta à hipótese contratualista acerca do surgimento do “Estado”. Para ele, imaginar que o “Estado” tenha sido engendrado a partir de um contrato voluntário entre indivíduos livres consiste numa espécie de preconceito sentimentalista. No entender do filósofo alemão, a origem do “Estado” não teria sido “gradual nem voluntária”, mas resultado de um “ato de violência” repentino que obrigou populações interias a se submeterem a uma classe de senhores dominantes, que ele nomeia de o “bando de bestas louras”.

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, KSA 5.324).

16 Em seus respectivos estudos sobre a *Genealogia da moral*, Hatab e Leiter já haviam levantado, de maneira transversa, questões semelhantes no que concerne à relação Nietzsche e contratualismo. Contudo, em nenhum dos dois trabalhos, o problema foi, realmente, desenvolvido (Cf. Leiter, 2015. pp. 185-188; e Hatab, 2008. p. 244). Por outro lado, Keith Ansell-Pearson deu um pouco mais de atenção ao tema. Em *An introduction to Nietzsche as Political Thinker*, no capítulo dedicado a *Genealogia da moral*, o comentador desenvolve algumas reflexões acerca das possíveis divergências e convergências entre Nietzsche e o contratualismo. Entre outros pontos, Ansell-Pearson ressalta que Nietzsche não pode ser aproximado dos contratualistas, uma vez que ele pensaria o surgimento do Estado à luz de uma ânsia por “conquista”. A ideia de contrato proveniente de acordo entre indivíduos estaria, portanto, fora de questão (Ansell-Pearson, 1997. pp.153-154). Entendemos, contudo, que Ansell-Pearson está longe de esgotar a questão.

Em outras palavras, o “Estado” seria fruto da “coerção” dos fortes sobre os fracos e não de uma decisão consensual e amigável entre homens que resolveram abdicar de uma parcela de sua liberdade em benefício da vida em sociedade. Enfim, o “Estado” seria sinônimo de uma imposição violenta dos “senhores” sobre os “escravos”. Nesse sentido, se, por um lado, Nietzsche se aproxima do Contratualismo ao admitir a tese de um *estado selvagem* anterior à instituição da sociedade civil, por outro lado, ele se afasta desta mesma tradição política ao não concordar que a passagem de um estado a outro tenha acontecido de forma voluntária e contratual. Para ele, “a mudança” não foi “gradual nem voluntária, (...), mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável” (GM/GM II, 17, KSA 5.324). Isso porque o “Estado” seria o resultado de “um ato de violência” que insere “uma população sem normas e sem freios numa forma estável” (GM/GM II, 17, KSA 5.324). Enfim, o “mais antigo ‘Estado’ (...) apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma” (GM/GM II, 17, KSA 5.324).

Ora, se compararmos a hipótese de Nietzsche com o pensamento dos três contratualistas acima elencados, poderemos afirmar o seguinte: no que diz respeito a Locke, Nietzsche deste se afasta quando ele defende direitos naturais e invioláveis do homem já existentes no estágio pré-estatal. Distancia-se mais ainda da ideia lockeana de que haveria uma espécie de consciência racional inerente ao homem, a qual teria a capacidade de mostrar-lhe que é injusto violar os direitos naturais. Em outras palavras, o que está pressuposto em Locke é uma tese da qual o pensamento maduro de Nietzsche se esforça incessantemente em se afastar, isto é, a tese da ordem moral do mundo e da possibilidade de compreensão racional dessa ordem. Na verdade, Locke sustenta suas posições acerca da legitimidade do Estado numa espécie de princípio teológico que seria autoevidente

ao homem, a saber: a natureza, fruto da obra de Deus, é regida por uma lei divina que deveria ser observada e respeitada pelo homem, uma vez que a razão deste pode comungar e entender essa lei¹⁷.

No que se refere a Rousseau, poderíamos concluir, talvez apressadamente, que Nietzsche concordaria com a hipótese rousseauiana que defende a ideia de que o homem selvagem era saudável e que adoeceu por conta, entre outras razões, da instituição do “Estado”. De fato, na seção 16, o filósofo alemão afirma o seguinte: “a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu”, a saber, a mudança provocada pelo surgimento do “Estado” (GM/GM II, 16, KSA 5.322). Contudo, a noção de Nietzsche acerca da saúde e da doença é quase inversa em relação à posição de Rousseau. Para este, o homem adoece porque é levado, pela instituição da sociedade e da propriedade, à competição e ao desejo de domínio sobre os outros homens. Para aquele, a vida em sociedade adoece o homem justamente por bloquear seus instintos naturais de violência e conquista¹⁸.

No que concerne à relação entre Nietzsche e Hobbes, é possível dizer que existe, aqui, uma certa afinidade teórica, visto que ambos pensadores compreendem o homem como um animal naturalmente constituído por desejos violentos de conquista e poder. Também haveria concordância acerca da tese de que, num estado selvagem, o homem exerce esses instintos violentos de forma livre. Todavia, para o filósofo alemão, não faria sentido compreender que homens fortes se submeteriam a um contrato com os fracos para promover a saída desse estado selvagem: “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!”. Em outros termos, quando Nietzsche elege a

17 Acerca deste pressuposto teológico de Locke, conferir: Ashcraft, 2011, p. 292.

18 Além disso, poderíamos afirmar que Rousseau toma como premissa uma espécie de preconceito cristão, uma vez que, por meio de sua hipótese contratualista, seculariza valores da moral cristã como, por exemplo, a ideia da igualdade original dos homens frente a Deus. A esse respeito, conferir a posição de Ansell-Pearson, 1997, p. 138.

comunidade aristocrática de guerreiros como o grupo fundador do “Estado”, ele vai nos levar a concluir que este “Estado” não é fruto de um contrato, mas sim da violência e da dominação dos fortes sobre os fracos. Enfim, Nietzsche se afasta da ideia hobbesiana de que as bases de legitimação do Estado estão fundadas sobre um consentimento universal entre iguais.¹⁹

Um pacto entre as “bestas louras”?

Na seção 11 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche parece sugerir uma espécie de pacto “*inter pares*” entre os senhores. Esse pacto seria pautado pela “consideração”, “autocontrole”, “lealdade” e “delicadeza” entre aquelas “bestas louras” da seção 17 da segunda dissertação. Acompanhemos o trecho:

e os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme *inter pares* [entre iguais], que por outro lado se mostram tão pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, nas relações entre si – para fora, ali onde começa o que é estranho, o *estrangeiro*, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta. Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, retornam à inocente consciência de animais de rapina (GM/GM I, 11, KSA 5.274. Grifo nosso).

O trecho parece sugerir que entre os senhores também há algum tipo de repressão dos impulsos violentos, pois essas bestas louras também são “contidas” e “autocontroladas” por meio de uma “coerção social”. Além disso, também é possível observar que a “paz da comunidade” desses poderosos se dá em meio ao “cerceamento” e ao “confinamento”. Ora, haveria, nesse sentido, uma espécie de contratualismo restrito às “bestas louras”? Não podemos

19 Alan Ryan trata da confrontação entre a noção hobbesiana de consentimento universal e a ideia aristotélica de hierarquia natural. A análise do comentador acerca desta questão foi relevante para compreendermos o afastamento entre Hobbes e Nietzsche (Cf. Ryan, 2011, p. 265).

responder a essa questão de maneira definitiva. Contudo, parece que, no âmbito das relações comunitárias entre os senhores, não teríamos propriamente o “Estado” do qual Nietzsche faz referência na seção 16 da segunda dissertação, mas sim uma organização hierarquizada pautada no respeito, na consideração e na tensão da disputa. Teríamos aí uma sociedade aristocrática mais primordial, uma espécie de comunidade “organizada guerreiramente e com força para organizar” que teria instituído, posteriormente, por meio da força, o “Estado” propriamente dito (GM/GM II, 17, KSA 5.324).

Este “Estado” que controla as massas humanas submetidas a ele teria sido, portanto, engendrado a partir de uma imposição de um povo forte sobre um povo fraco. Nesse sentido, no momento em que o “Estado” é instaurado, temos uma violenta coerção para controlar e organizar os fracos subjugados pelos fortes. Por outro lado, na comunidade dos aristocratas parece que há um equilíbrio de forças entre os senhores, mas não propriamente uma coerção estatal à maneira do “Estado” que organiza e controla uma população de dominados. Na “sociedade das bestas louras”, como se pode ler acima, os impulsos não são barrados pela repressão de uma autoridade estatal amparada pelo expediente do castigo. Ao contrário, nesse contexto pré-estatal, os impulsos são contidos por uma “vigilância mútua” caracterizada pelo “respeito”, pela “gratidão” e pelo “ciúme *inter pares*”. A relação entre as bestas louras é, por conseguinte, pautada pela “delicadeza”, “lealdade”, “orgulho” e “amizade”. Se essa relação entre guerreiros pode ser chamada de pacto ou contrato, não sabemos responder com convicção. Contudo, desconfiamos que estaríamos autorizados a afirmar que: 1) essa comunidade é caracterizada por uma espécie de equilíbrio de forças “entre pares” e não pela imposição de um povo sobre outro. Assim, poderíamos dizer – utilizando a terminologia nietzschiana – que haveria uma tensão “estabilizada” de *vontades de potência* (mais adiante, iremos esmiuçar a relação entre a noção de vontade de potência e a concepção nietzschiana de

Estado); 2) essa comunidade seria anterior ao “Estado” propriamente dito.

Neste ponto, um outro questionamento ainda vem à tona. Ora, se levarmos em conta o próprio argumento nietzschiano acerca da formação da má consciência, parece não ficar claro como a organização dos senhores pode se sustentar sem produzir algum tipo de má consciência, uma vez que esta sociedade aristocrata também está pautada por certa repressão dos impulsos violentos. Em outros termos, na medida em que as bestas louras também estão encerradas em um determinado tipo de “coerção social” que impede a completa exteriorização da violência, seria possível afirmar que há nessas bestas louras algum tipo de má consciência?²⁰ Nietzsche responde de maneira taxativa: “Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos (...) *Neles* não nasce a má consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* eles, ela não teria nascido, essa planta hedionda” (GM/GM II, 17, KSA 5.325). Como, então, esses conquistadores plasmadores de “Estados” que se encontram sob uma coerção social conseguiriam ficar livres dessa “planta hedionda”? A resposta, clara e chocante, também pode ser lida no trecho citado acima: “para fora, ali onde começa o que é estranho, o *estrangeiro*, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta. Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, retornam à inocente consciência de animais de rapina” (GM/GM I, 11, KSA 5.274. Grifo nosso). Enfim, a besta loura consegue se livrar da má consciência ao exercer sua agressividade fora do espaço das relações

20 Até porque no “fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito” (...) cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem vontade de potência)” (GM/GM II, 18, KSA 5.325, tradução com pequena modificação).

de respeito mútuo que constitui sua sociedade aristocrática²¹. Ao dominar e violentar tudo que é “estrangeiro”, a besta loura dá vazão a sua violência e recupera sua “inocente consciência” de animal de rapina.

A divergência fundamental entre Nietzsche e a tradição contratualista

Apesar de pertinentes, essas observações acerca das diferenças pontuais entre a hipótese de Nietzsche e as dos contratualistas modernos não tocam no cerne da crítica nietzschiana à noção de contrato. Isso porque o núcleo dessa crítica só pode ser compreendido se levarmos em conta que o ponto de partida conceitual da reflexão nietzschiana não é o mesmo dos filósofos modernos supracitados. Ao contrário dos contratualistas, Nietzsche não assume como princípio de sua argumentação a ideia de um *sujeito* livre e dotado da capacidade de fazer contratos. Para o filósofo alemão, o homem não deve ser entendido como uma unidade indivisível e portadora de uma vontade livre capaz de deliberação racional, mas sim como *vontade de potência*, isto é, como um conflito de impulsos, afetos e forças. Acompanhemos a argumentação do filósofo.

Colocando em questão o *cogito* cartesiano, Nietzsche vai afirmar que a ideia de um “eu” entendido como um sujeito substancial seria fruto da “sedução da linguagem”.²² Isso porque, quando Descartes afirma que vê “muito claramente que, para pensar, é preciso existir”²³, ele não estaria se dando conta de que essa inferência seria um mero

21 Conferir, por exemplo: “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica *besta loura* que vagueia ávida de espólio e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita de desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nessa necessidade se assemelham”. “raças nobres” (GM/GM I, 11, KSA 5.274).

22 Acerca desse tema, conferir: Wotling, 2016.

23 Descartes, 1999. p. 63.

resultado das imposições, não manifestas, das regras da sintaxe gramatical – regras que regulam as relações formais de concordância, subordinação e ordem dos elementos de uma oração. Por exemplo, o rotineiro uso gramatical que faz inferir que todo verbo de ação necessita de um sujeito agente²⁴ teria se tornado uma hipóstase metafísica que faz concluir que a realidade constituir-se-ia a partir da relação de dependência entre agente e ato²⁵.

No entender de Nietzsche, a conclusão do *cogito* estaria enraizada nesses hábitos da gramática que, introjetados pelo uso no homem ocidental, teriam levado o próprio Descartes a inferir que todo e qualquer agir seria fruto de um sujeito que age²⁶. Seduzido pela gramática, Descartes entendeu, portanto, que “pensar é uma atividade, [e que] toda atividade requer um agente, logo” deveria, necessariamente, haver um agente que pensa (JGB/BM, 17, KSA 5.31). Enfim, o costume gramatical, hipostasiado ao âmbito metafísico, teria feito com que Descartes acreditasse na necessidade da existência de uma *res cogitans* como sendo um suporte substancial para o pensar²⁷. A esse respeito, examinemos o que afirma Nietzsche em um fragmento póstumo de 1887:

‘Pensa-se: por conseguinte há um ser pensante’: nisto desemboca a *argumentatio* de Descartes. [...] – que ao pensar tem de haver algo ‘que pensa’ é, porém, formulação simplesmente de nosso hábito gramatical, que para uma ação insere um agente. Em suma, aqui já está se fazendo um postulado lógico-metafísico. [...] Pela via de Descartes não se chega

24 É interessante que o português é uma das poucas línguas ocidentais em que é possível a ocorrência de oração sem sujeito. Temos, aqui, o caso do “sujeito inexistente”.

25 A esse respeito, é válido conferir o trabalho de Onate, 2000. pp. 40 e 41.

26 Em outras palavras, no esquema lógico do *cogito, ergo sum* “se conclui segundo um hábito gramatical” (JGB/BM, 17, KSA 5.31).

27 Descartes teria concluído que é necessário um “eu” como uma espécie de causa responsável pelo efeito da ‘ação’ de pensar, por estar enredado nos usos da gramática: “antigamente [...] se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa” (JGB/BM, 54, KSA 5.73).

a algo absolutamente certo, mas apenas a um fato de uma crença muito forte (Nachlass/FP 1887, 10 [158], KSA 12.549).

Não devemos concluir apressadamente que Nietzsche está afirmando que Descartes pensa ter chegado à sua “verdade” acerca do *cogito* por meio de uma conclusão silogística – algo que o próprio Descartes rejeita²⁸. O filósofo alemão deixa claro que Descartes acredita ter derivado seu *cogito* como uma “certeza imediata” advinda de uma “observação de si”. Vejamos: ainda “há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, [...] como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu” (JGB/BM, 16, KSA 5.29. **negrito nosso**). Ora, o argumento de Nietzsche pretende desvelar que por trás dessa aparente “certeza imediata” se oculta um preconceito gramatical. Isso porque a gramática constituiria, na verdade, o elemento *intermediário* velado do *cogito*, pois seria justamente *por meio* do hábito gramatical que a conclusão do filósofo francês seria efetuada de forma aparentemente direta. Enfim, ao contrário do que pensava Descartes, inferir um “eu-sujeito” por trás desse pensar já seria uma conclusão *mediada* pelas regras da sintaxe linguística²⁹.

As reflexões de Nietzsche acerca do *cogito* não se reduzem a críticas meramente destrutivas, uma vez que ele vai utilizar a *doutrina da vontade de potência* para tentar oferecer uma alternativa teórica à noção de sujeito cartesiano³⁰. Para o filósofo, o que vem à tona como um aparente “eu individual” seria um mero resultado momentâneo do conflito de forças que compõem o corpo. Ou melhor, seria uma resultante da hierarquização temporária determinada pelas relações de forças que constituem esse conflito. Ora, se o homem é *vontade*

28 Cf. Descartes, 1933. p. 158.

29 A esse respeito, conferir o comentário de Scarlett Marton. 2001. pp. 158 e 159.

30 Para um aprofundamento acerca da noção de vontade de potência, conferir o primeiro capítulo de Marton, 2010.

de potência – ou seja, essa multiplicidade de vontades/forças que combatem entre si –, então ficaria interdita a ideia que vai explicar o “querer” como algo unitário oriundo de um *eu* substancial. Logo, no contexto da conceitual da vontade de potência, não é mais possível pensar a vontade livre como uma deliberação consciente oriunda de um eu individual.

Aqui, liberdade não é mais vista como a faculdade de realizar uma escolha totalmente autônoma, mas como uma espécie de sensação impulsiva oriunda do poder de subjugar. Em outros termos, quando um afeto (força ou vontade de potência) se sobrepõe e domina os demais, ter-se-ia a sensação de liberdade. Logo, o “sentir-se livre” nasceria de uma tensão que estabelece uma hierarquia de comando e obediência, na qual o poder de comando de determinadas vontades de potência se impõe sobre as outras vontades de potência. Portanto, o que tradicionalmente entendemos por liberdade seria, na verdade, um sentimento de conquista resultante da supremacia de afetos dominantes que, por meio do seu poder de dominação, se exercem sobre os afetos dominados. Nesse contexto, liberdade exige a *oposição* e o *constrangimento*. Isso porque só há sensação de liberdade quando algumas forças passam a dominar e constranger suas forças opositoras. Aquelas necessitam destas últimas para se sentirem livres, já que é através do constrangimento das forças dominadas que as forças dominantes se sentem livres. Em suma, a liberdade seria uma espécie de prazer sentido pelas forças que comandam o jogo agônico que compõe o organismo.

Com efeito, se levarmos em conta a crítica ao conceito de sujeito e a subversão da noção liberdade promovida pela doutrina nietzschiana de *vontade de potência*, então poderemos compreender o que há de mais fundamental na incompatibilidade entre Nietzsche e o Contratualismo Moderno. E aqui recorreremos à seção 13 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*. Nesse trecho, Nietzsche vai defender que não há “por trás do forte (...) um substrato indiferente

(...) livre para expressar ou não a força (...) tudo é ação, tudo é força” (GM/GM I, 13, KSA 5.279). Em outros termos, o forte exerce sua força sobre o fraco porque o forte é constituído por uma vontade de domínio e, por isso, tem de se expressar, necessariamente, como vontade de domínio. Nesse sentido, o forte não é um indivíduo que pode deliberar acerca do uso de sua força, mas ele é a expressão da força enquanto tal. Ora, exigir “da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar (...) é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM/GM I, 13, KSA 5.279). Portanto, se, para Nietzsche, o “Estado” é instituído pelos fortes e, se os fortes nada mais são do que a força atuando enquanto força, então estamos muito distantes do princípio fundamental do contratualismo, isto é, da ideia de um *sujeito* plenamente racional, naturalmente livre, que voluntariamente delibera e resolve estabelecer contratos em vista de um bem coletivo. Enfim, o que há entre Nietzsche e os contratualistas é uma incongruência de princípios, uma vez que esta tradição política toma como premissa a noção de sujeito, enquanto que o filósofo tenta, por meio da doutrina da vontade de potência, implodi-la.

Considerações finais

Podemos concluir nosso exercício reflexivo da seguinte forma: 1) há aproximações pontuais entre Nietzsche e os contratualistas modernos. Diríamos que a maior convergência entre os dois paradigmas é a hipótese comum de que o surgimento do Estado se dá por meio da passagem de um estágio selvagem a uma sociedade regida pela lei e pela coerção; 2) No que diz respeito aos afastamentos, diríamos que, além das diferenças pontuais, há uma incongruência inconciliável de princípios. Os pensadores modernos em questão tomam como ponto de partida teórico o conceito de sujeito, enquanto que o filósofo alemão assume como elemento norteador de sua reflexão a noção de

vontade de potência; 3) Nietzsche, ao contrário dos contratualistas, não está preocupado em legitimar um Estado a partir da ideia de um originário acordo entre iguais que teria por objetivo implementar o “bem comum” dos homens. Na verdade, o projeto de explicar, ou mesmo refundar, os alicerces do Estado a partir de bases igualitárias revelaria que o “preconceito” cristão da igualdade originária entre os homens estaria presente na raiz da formação das ideias políticas da modernidade. Como vimos, no entender de Nietzsche, o Estado não nasce de um acordo entre iguais, mas de uma imposição de fortes sobre fracos. Nesse sentido, ao tomar a “saudável” sociedade das “bestas louras” como uma espécie de grupo primordial fundador do Estado, o filósofo vai de encontro ao modelo contratualista.

Por fim, entendemos que essas reflexões políticas de Nietzsche são de grande valia para despertarmos do sono de nossas convicções, uma vez que, ao invés de tomarmos as ideias aristocráticas do filósofo como modelo de sociedade ideal, é mais proveitoso acolhermos a sua provocação que nos convida a repensar os princípios que fundam as instituições políticas do Ocidente. Fiquemos com o “realismo político” das palavras de Aquiles a Heitor: “(...) não me fales em pactos solenes. Como é impossível entre homens e leões haver paz e confiança, ou que carneiros e lobos revelem iguais sentimentos”.³¹

31 HOMERO. *Ilíada*. Canto XXII, verso 260. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p. 489.

Abstract: This article aims at elucidating the relations between the modern contractualist tradition and the Nietzschean notion of “State” that is present in *Genealogy of morality*. In order to fulfill this task, we shall begin by examining Nietzsche’s argument about the emergence of “State,” presented in sections § 16 and § 17 from the second dissertation of his book. In a second moment, we shall briefly summarize the position of three classic social contract theorists: Hobbes, Rousseau, and Locke. The first two parts of our work will serve as premises from which we shall promote the confrontation between Nietzsche and contractualists. This procedure will give us the opportunity to present a secondary problem, namely the question of the “society” of the “blond beasts” thought from the contractualist notion of pact.

Keywords: Contractualism, subject, will to power, bad conscience, blond beast, State.

Referências bibliográficas

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- ASHCRAFT, Richard. *A filosofia política*. In. VERE, Chappell (org.). Locke (versão brasileira de *The Cambridge Companion to Locke*). Aparecida: Ideias e letras, 2011.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. 2 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DESCARTES, René. *Objecções e repostas às Mediações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1983.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1999.
- FINN, Stephen J. *Hobbes: a guide for the perplexed*. Versão brasileira: Compreender Hobbes. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HATAB, Lawrence J. *Nietzsche’s on genealogy of morality*. Cambridge: Cambridge press, 2008.

Melo Neto, J. E. T.

HOBBS, Tomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2 ed. Trad. João P. Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. New York: Routledge, 2015.

LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fonte, 1998.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 12 ed. 2012, 15 v.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso; Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Trad. Fábio M. Said. São Paulo: Editora WMF/Martins Fontes, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. 2 ed. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. 2 ed. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

RYAN, Alan. *A filosofia política de Hobbes*. In: SORELL, Tom (org). Hobbes. (versão brasileira de *The Cambridge Companion to Hobbes*). Aparecida: Ideias e letras, 2011.

Convergências e divergências entre Nietzsche e a tradição contratualista...

WOTLING. Patrick. *La Pensée du sous-sol. Satut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Allia, 2016.

Artigo recebido para publicação em 27/09/2017

Artigo aceito para publicação em 18/12/2017