



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC
DEPARTAMENTO FILOSOFIA - DEFIL
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

José da Mata Bonfim Filho

**HOBBS E NIETZSCHE: CONCEPÇÕES SOBRE A FORMAÇÃO DO ESTADO E
INSERÇÃO NO DEBATE POLÍTICO CONTEMPORÂNEO**

**Campina Grande
2021**

José da Mata Bonfim Filho

**HOBBS E NIETZSCHE: CONCEPÇÕES SOBRE A FORMAÇÃO DO ESTADO E
INSERÇÃO NO DEBATE POLÍTICO CONTEMPORÂNEO**

Trabalho de Conclusão de Curso ao
Departamento de Filosofia da
Universidade Estadual da Paraíba, como
requisito parcial à obtenção do título de
Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thalles Azevedo de Araujo.

**Campina Grande
2021**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

B713h Bonfim Filho, Jose da Mata.

Hobbes e Nietzsche [manuscrito] : concepções sobre a formação do estado e inserção no debate político contemporâneo / Jose da Mata Bonfim Filho. - 2021.
45 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2021.

"Orientação : Prof. Dr. Thalles Azevedo de Araujo , Departamento de Filosofia - CEDUC."

1. Estado. 2. Política. 3. Filosofia política. I. Título

21. ed. CDD 100

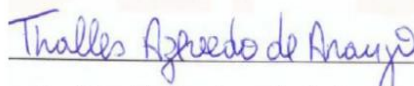
JOSÉ DA MATA BONFIM FILHO

**HOBBS E NIETZSCHE: CONCEPÇÕES SOBRE A FORMAÇÃO DO
ESTADO E INSERÇÃO NO DEBATE POLÍTICO CONTEMPORÂNEO**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)
apresentado ao Curso de Licenciatura em
Filosofia da Universidade Estadual da
Paraíba (UEPB), como requisito parcial à
obtenção do título de Licenciado em
Filosofia.

Aprovado em: 01/06/2021.


BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Thalles Azevedo de Araujo
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. José Nilton Conserva de Arruda
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. Thiago Gomes da Silva Nunes
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

À minha mãe (*In memoriam*), pela
dedicação, amor e incentivo, DEDICO

AGRADECIMENTOS

Ao Departamento e Coordenação do curso de Filosofia.

Ao professor Thalles Azevedo de Araujo, por ter sido meu orientador e ter desempenhado tal função com dedicação e amizade.

À minha mãe Janis Cleide Silva (*in memoriam*), embora fisicamente ausente, sentia sua presença ao meu lado, dando-me força. Mulher a quem devo tudo, que me incentivou durante toda a vida e que me fez chegar a este momento, mulher que sem seus esforços eu não estaria aqui presente.

Ao meu pai José da Mata Bonfim (*in momeriam*), que sempre me serviu como exemplo de homem e profissional. A meus irmãos, Fortier Silva da Matta Bonfim, Delane Silva da Matta Bonfim e Cintia Denize Silva Ferreira, que sempre fizeram parte da minha jornada, como também, minha cunhada, Gessica Laiz e meus sobrinhos, José e Nicolas.

Aos tios Junia Cileide da Silva, Jurandis Silva e Jairo James Silva, que são pilares da família e que sempre me deram apoio. Agradeço também aos primos, em especial, Jeremiah Candido da Silva, Jesse Silva, Tayana Lais Da Silva e a todos os James.

Aos professores do Departamento de Filosofia, em especial, José Cristóvão de Andrade, Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes, Thiago Gomes da Silva Nunes e José Nilton Conserva de Arruda, que contribuíram ao longo do curso, por meio das disciplinas, conversas, debates e exemplos de profissionalismo que foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa e entendimento pessoal do papel do educador na formação do discente.

Às pessoas com quem convivi ao longo desses anos de curso, em especial, Carlos Felipe Oliveira, Jefferson Silva de Santana, Diego Barreto de Miranda e Geison Pablo Bezerra da Silva, que me incentivaram e que, certamente, tiveram impacto na minha formação acadêmica.

À Ana Paula Clemente, que foi de fundamental importância na conclusão desta pesquisa e a quem tenho grande respeito, carinho e amizade.

Aos meus colegas de turma, por compartilharem comigo tantos momentos de descobertas e aprendizado e por todo o companheirismo ao longo deste percurso.

“Cada partido compreende que interessa a sua própria conservação não permitir que se esgote o partido contrário; o mesmo ocorre com a alta política.”

Friedrich Nietzsche.

RESUMO

O presente trabalho apresenta as concepções sobre a formação do Estado dos filósofos Thomas Hobbes (1588 – 1679) e Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Após a apresentação das duas concepções filosóficas, desenvolve-se um confronto teórico para a observação dos pontos em comum e dos pontos divergentes expressos na teoria de formação do Estado em Hobbes e Nietzsche. Feito isso, a intenção de caráter dialógico é responder a seguinte questão: Qual a relevância destes dois filósofos para o debate da filosofia política contemporânea? Verifica-se a importância, atualidade e relevância dos dois autores que iluminam o debate recente em torno da Filosofia Política. Destaca-se que o pensamento hobbesiano e nietzschiano exerce uma grande influência no pensamento de filósofos de grande envergadura no debate político contemporâneo, como é o caso do filósofo italiano Roberto Esposito (1950).

Palavras-Chave: Nietzsche. Hobbes. Estado. Política.

ABSTRACT

The present work presents the conceptions about the State formation of the philosophers Thomas Hobbes (1588 - 1679) and Friedrich Nietzsche (1844 - 1900). After the presentation of the two philosophical conceptions, a theoretical confrontation is developed to observe the points in common and the divergent points expressed in the theory of State formation in Hobbes and Nietzsche. That done, the intention of a dialogical character is to answer the following question: What is the relevance of these two philosophers for the debate of contemporary political philosophy? It is verified the importance, timeliness and relevance of the two authors that illuminate the recent debate around Political Philosophy. It is noteworthy that Hobbesian and Nietzschean thought has a great influence on the thinking of great philosophers in contemporary political debate, as is the case of the Italian philosopher Roberto Esposito (1950).

Keywords: Nietzsche. Hobbes. State. Political.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	ESTADO EM HOBBS	12
2.1	Estado de natureza	14
2.2	<i>Direito Natural</i>	15
2.3	<i>Lei natural</i>	17
2.4	<i>Contrato Social</i>	18
3	NIETZSCHE, CULTURA E CIVILIZAÇÃO	22
3.1	Esquecimento e Memória	25
3.2	A gênese do Estado	27
3.3	<i>A primeira organização social, "besta louca" e o estado de guerra.</i>	32
3.4	<i>Má consciência, sentimento de culpa e Estado moderno</i>	34
3.5	<i>Relação Credor-Devedor</i>	36
4	CONCLUSÃO	39
	REFERÊNCIAS	42

1 INTRODUÇÃO

No percurso desta pesquisa, temos a pretensão de apresentar as concepções sobre a formação do Estado dos filósofos Thomas Hobbes e Friedrich Nietzsche. Apresentadas as duas concepções sobre a formação do Estado, iremos confrontá-las, para que daí, possamos verificar o que estes filósofos - ao pensar a formação do Estado - possuem em comum em seus pensamentos, para então, verificar também os pontos em que divergem. Feito isso, temos a intenção de, após apresentarmos o pensamento político dos dois filósofos, responder a seguinte questão: Qual a relevância destes dois filósofos para o debate da filosofia política contemporânea?

Pensamos que Hobbes e Nietzsche são importantes para a compreensão do debate político contemporâneo, já que são filósofos que apresentam, em seus pensamentos, a problemática entre política e vida, tal problemática envolve os conceitos de soberania, poder, guerra, Estado, sujeito e indivíduo. Ao colocarem a vida como objeto da política, romperam com a tradição política clássica e abriram um campo conceitual que serviu ao nosso ver, de influência para muitos filósofos contemporâneos.

Tendo como foco apresentar o pensamento político e a importância destes dois filósofos para o debate político atual, indicaremos, também, quem são os filósofos contemporâneos que partem da problemática levantada por Hobbes e Nietzsche para desenvolver sua filosofia política. Entre os filósofos influenciados pelo pensamento hobbesiano e nietzschiano estão o filósofo italiano Roberto Esposito (1950), que em seus escritos já aponta em Hobbes e Nietzsche uma biologização da vida e a relação entre política e bios, questão que também foi alvo de pesquisa do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), que desenvolveu tais questões nos seus escritos abordando a biopolítica.

Pensamos que a pesquisa aqui desenvolvida adquire relevância porque apresenta um novo paradigma no debate da filosofia política. Hobbes e Nietzsche marcam, com seus pensamentos, uma forma de encarar uma política que parte da vida para pensar a organização social e suas contradições, sendo pensadores que buscaram se afastar do idealismo político tão forte na tradição filosófica.

É possível verificar nas pesquisas atuais, a vida como objeto da política que permeia todo o debate contemporâneo, principalmente, nas produções voltadas para a biopolítica, que discutem, por exemplo, conceitos como: “estado de exceção” e

“soberania”, desenvolvidos por Giorgio Agamben (1942); o conceito de “raça”, que envolve os debates étnico raciais e tantos outros que poderíamos citar. Dito isso, trazer à luz esta forma de perceber a política, é importante porque esclarece quais as bases do pensamento político contemporâneo, mas não só isso, pois também nos insere dentro do debate e nos instiga a dialogar com este campo teórico tão rico.

Para chegarmos às questões desenvolvidas neste trabalho, realizamos uma pesquisa exploratória, fizemos um levantamento bibliográfico com objetivo de determinar qual o problema central da pesquisa, formulando hipóteses precisas e que conseguiram trazer clareza ao que foi pesquisado. Fizemos uma análise qualitativa das biografias dos dois autores centrais desta pesquisa, os colocando também em diálogo com outros autores pesquisados a fim de enriquecer o trabalho.

A pesquisa está dividida em três momentos. No primeiro, apresentamos a concepção de Estado em Thomas Hobbes. Esta primeira parte está dividida em cinco seções: 1) “Estado em Hobbes” - desenvolve um pouco da perspectiva política de Hobbes e como ele procura fundamentar seu pensamento. 2) “Estado de natureza” - apresenta o estado primitivo (pré-social) que seria fundamento para qualquer sociedade. 3) “Direito natural” - apresenta como a liberdade humana é fundamento para o agir sem freios morais, de acordo com Hobbes. 4) “Lei natural” - desenvolve como a razão estabelece para o homem regras que o proíbe de agir de forma a destruir sua vida. 5) “Contrato Social” - apresenta a conclusão da concepção do Estado em Hobbes, na qual é firmado um contrato entre todos os indivíduos, surgindo com isso o Estado e ambiente de paz.

Na segunda parte, apresentamos a concepção de Estado nietzschiana, e está dividida em seis seções: 1) “Cultura e Civilização” - aponta o antagonismo entre cultura e civilização e como, dentro do pensamento nietzschiano, a cultura possui um aspecto pré-social, divergindo da civilização, um ambiente já social. 2) “Esquecimento e Memória” - apresenta como, para Nietzsche, o homem que naturalmente é um animal esquecido, adquire a memória. Sendo um segundo antagonismo no pensamento nietzschiano. 3) “A Gênese do Estado” - estabelece o processo e transformação do animal homem do estado natural (cultural), para o homem compreendido como sujeito, o homem civilizado. 4) “A primeira organização social, ‘besta louca’ e o estado de guerra” - apresenta a tipologia entre o forte e o fraco e como o Estado é caracterizado, no primeiro momento, como o domínio de um tipo, o forte, sobre o tipo fraco. 5) “Má consciência, sentimento de culpa e Estado

moderno” - desenvolve o Estado moderno como fruto do processo de domesticação do homem, acabando com os conflitos entre o forte e fraco, gerando, assim, o estado de paz. Como também, apresenta o processo final da domesticação humana, quando o homem adquire a má consciência, o sentimento de culpa e a obrigação para com o Estado. 6) “Relação Credor-Devedor” - aponta a importância da genealogia nietzschiana, justamente porque por meio dela Nietzsche percebe que o sentimento moral de culpa tem como origem o conceito material de dívida, o que indica que a raiz da moralidade deve ser buscada no direito das obrigações.

Por fim, na conclusão da pesquisa, apresentamos os pontos convergentes e divergentes entre as concepções da formação do Estado na perspectiva hobbesiana e nietzscheana. E indicamos também a atualidade e relevância dos dois autores, principalmente ao trazer um pouco da influência dos dois no pensamento de Roberto Esposito, filósofo de grande envergadura no debate político contemporâneo.

2 ESTADO EM HOBBS

Hobbes é, sem dúvida, um dos nomes mais expressivos da filosofia política, sua teoria do Estado é central em qualquer debate, tanto para ser afirmada quanto para ser negada. O filósofo inglês, ao desenvolver seu pensamento, se afasta da filosofia política tradicional, principalmente de Aristóteles, porque não considera o homem um animal naturalmente político e social, e muito menos que a procura da sabedoria tão somente torne o homem sábio.

Na obra *Do cidadão*, Hobbes já torna claro este afastamento quando desenvolve que:

A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é, contudo, sem dúvida falso - um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente. (HOBBS, 2002, p. 25-26)

A principal divergência está em não concordar com a ideia de que o homem é naturalmente apto para viver em sociedade. O indivíduo em Hobbes é anterior a sociedade e tem por essência o instinto de autopreservação, age sempre para garantir sua existência, contrariando a concepção clássica relativa à ideia de que a natureza do homem reside em viver em função da sociedade e do bem comum. Hobbes percebe que a tradição fundamentada nesta ideia é controversa e que não conseguiu o rigor necessário para fundamentar uma ciência política, rigor este que ele compreendia ter alcançado em seu pensamento.

Para isso, é preciso fundamentar um conhecimento que não partisse apenas da inteligibilidade teórica e nem tão pouco de um ceticismo extremo, sendo assim, Hobbes vai partir da própria ação prática para delimitar todo o conhecimento e finalidade que compreenda a ação do indivíduo.

De acordo com o autor, “A filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou Fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos. (Do Corpo, cap. 1, p. 19).

Hobbes procura fundamentar sua ciência política não numa forma ideal do agir, no **dever ser**, nos moldes antigos, mas sim, no **ser**, na forma mesma de como o homem age sem as amarras sociais. Nesta perspectiva, ele se aproxima bastante do pensamento de Maquiavel, o interesse é saber a forma como os homens vivem e não como deveriam viver, o que para Hobbes foi o equívoco cometido pelos antigos em sua concepção, que se basearam no homem que, por natureza, é um animal político (*zoon politikon*), como pensava Aristóteles. Segundo Leo Strauss,

[...] Maquiavel está dedicado à verdade prática, factual, e não a doces ilusões. Por se preocuparem em como o homem devia viver e não como o homem de fato vive, muitos imaginaram governos e principados que nunca existiram. Maquiavel opõe a esse idealismo da filosofia política tradicional uma abordagem realista das coisas políticas. (STRAUSS, 2013, p. 329)

O que está implícito na crítica de Maquiavel e Hobbes à tradição clássica é que ela idealizou o homem de forma tal que a sociedade política antecede o indivíduo e que a perfeição de sua natureza só pode se dá no âmbito da sociedade civil, já que esta é conduzida pelo dever e moralidade e não pelos direitos, como acreditava Hobbes. Para Maquiavel, pensar o homem que aspira a perfeição moral como finalidade última é uma grande ilusão. Strauss nos indica que, para Maquiavel, "A vida política propriamente dita não é redutível à moralidade, pois a moralidade não é possível fora da sociedade política e pressupõe a sociedade política." (STRAUSS, 2013, p. 331).

Da mesma forma, Hobbes vê nesse pensamento clássico um apequenamento do homem. Hobbes não parte de um homem que busca transcender sua humanidade, vivendo de acordo com um ideal de perfeição. Para Hobbes, era necessário afirmar a primazia do direito natural e do indivíduo, como também, sua anterioridade à sociedade civil, já que de acordo com Hobbes todos os direitos da sociedade civil ou do soberano decorrem dos direitos que originalmente pertencem ao indivíduo.

Diante do afastamento da concepção idealista clássica, o conhecimento seguro e científico em Hobbes só pode ser afirmado se conhecemos a causa, e essa causa sempre precisa ser uma produção nossa, que seja acessível e que possibilite total consciência de nossa parte, porque se não estivesse ao nosso alcance, não teríamos como determinar a causa e conseqüentemente afirmar sua veracidade.

Desta forma, ele vai regressar à concepção de essencialidade que está na base do agir humano, na **primum nature**, onde ele encontra o que vai chamar de paixões, paixões estas que explicariam o agir humano em seu estado natural. Para exemplificar essa questão, iremos de forma breve e objetiva apresentar o que Hobbes entende por estado de natureza e direito natural (*jus naturale*), questões essenciais para a compreensão do contrato social, lei natural (*lex naturalis*), do poder soberano e do Estado civil em seu pensamento.

2.1 Estado de natureza

Como visto, Hobbes nega a concepção do homem que, essencialmente, é um animal político e social. Para afirmar este posicionamento, precisou fundamentar um estado primitivo, pré-social, estado este que seria fundamento para qualquer sociedade civil. Ele, então, deduz o estado de natureza, um estado primitivo onde as paixões (ira, medo, orgulho) são centrais para explicar as inclinações humanas.

A necessidade deste estado é, principalmente, para determinar as razões, motivos e finalidades que irão constituir a sociedade civil, porque partindo do conhecimento destas razões, será possível organizar uma teoria política que advenha da prática, do ser, e não de um dever ser pensado anteriormente, como também, demonstrar que o Estado não é algo natural, mas uma criação.

Para Hobbes, o conhecimento só pode ser afirmado se soubermos sua origem e a origem, neste caso, é a própria ação humana, a *práxis*. Sendo assim, o homem no estado de natureza, como indica Hobbes, é um ser livre. Liberdade para ele é a não existência de impedimentos externos para as ações. O homem no estado natural é essencialmente apolítico, amoral.

Em consequência disso, suas ações adquirem finalidade nas necessidades corpóreas. No estado de natureza, não podemos indicar valor moral nas ações, primeiro porque para Hobbes não encontramos valores como bem ou mal na natureza, ela é destituída de valor. Quando ele diz que o homem é naturalmente mau, ele só indica que no estado de natureza o homem não é um ser que possui educação e limites morais, já que a natureza não dispõe isso para o homem. Sobre isso, Hobbes afirma,

Portanto, a menos que dizendo que os homens são maus por natureza entendamos apenas que eles não recebem da natureza a sua educação e o

uso da razão, deveremos necessariamente reconhecer que os homens possam derivar da natureza o desejo, o medo, a ira e outras paixões, sem contudo imputar seus maus efeitos à natureza. (HOBBS, 2002, p.15-16)

O estado de natureza é a condição dos homens fora da sociedade civil. É o âmbito ao qual Hobbes precisa e projeta como ponto de partida para desenvolver todo o seu pensamento. É no estado de natureza que ele vai indicar o direito natural e as inclinações das paixões como fundamento para o contrato social. Iremos agora explicar sobre o direito natural.

2.2 Direito Natural

Como vimos, o estado de natureza é a condição e ambiente que o homem vive antes das amarras sociais, mas, como mostraremos, existe algo que fundamenta este estado, que é justamente o direito natural. O homem no estado de natureza tem como fundamento o direito natural (*jus naturale*), direito sobre tudo e sobre todos. De acordo com o direito natural, os homens são iguais e conseqüentemente livres, não possuindo impedimentos para suas ações. De acordo com Hobbes,

A natureza deu a cada um direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter. (HOBBS, 2002, p. 32)

O direito natural é expressão da liberdade humana e fundamento para o agir sem freios morais. Mas, esta liberdade de ação possui um propósito que é a autopreservação. De acordo com Hobbes (2002, p. 31), “Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros”. O direito natural, como vimos, é o que propicia ao homem agir de qualquer forma para garantir sua existência.

A igualdade e liberdade de agir, que é direito de todos, deixa o homem em uma condição de ameaça constante. Porque sua natureza é instintiva, suas ações são determinadas pelas paixões que muitas vezes é a principal causa de disputa entre os homens, já que entre estas paixões estão a “competição, desconfiança e glória.”

O homem no estado de natureza é um ser totalmente individual, sua preocupação é apenas consigo mesmo. É guiado por suas paixões e não possui nenhum poder que regule suas ações, já que o direito natural é a garantia da ação livre. Por este motivo, Hobbes afirma que o estado de natureza é o estado de *bellum omnium*. Citando Hobbes (2009, p. 108), “Por isso, quando não existe um poder comum capaz de manter os homens numa atitude de respeito, temos a condição do que denominamos guerra; uma guerra de todos contra todos”. O que aqui se entende por guerra não é apenas o ato de lutar, mas sim, o tempo em que existe a disposição para a batalha.

O direito natural é a prerrogativa que o homem possui para empenhar suas forças e agir da forma que lhe aprouver para preservar sua vida, vida esta que em estado de guerra está constantemente ameaçada. Mas, o que mantém o homem em estado de alerta constante é justamente ser movido por paixões e pelo direito natural, já que este garante validade para qualquer ação, sem que haja o temor de punição. A liberdade que o direito natural dispõe ao homem é o motivo principal para ele viver com medo da morte. Por isso mesmo, o faz perceber que esse direito é inadequado à conservação da vida e à paz.

Se todas as paixões agem para a autoconservação e benefício próprio, o homem começa a perceber que sua condição lhe trará a morte sem possibilidade de paz. No que diz respeito a isso, Hobbes (2002, p. 35, 36) indica, “Mas os homens não podem esperar uma conservação duradoura se continuarem no estado de natureza, ou seja, de guerra, e isso devido à igualdade de poder que entre eles há, e a outras faculdades com que estão dotados”.

Tendo em vista uma vida em segurança, o homem dotado de razão começa a perceber que é necessário a busca da paz e de proteção que em seu estado natural não é possível. É por meio da razão e do medo da morte, não da morte agonizante em si mesma, mas da morte violenta, de viver com medo e regulado pela imaginação de que o outro pode atacá-lo a qualquer momento, que o homem percebe a necessidade de associação e de uma ordem que garanta um estado de paz.

É a percepção dessas questões que impõe ao homem a necessidade de procurar a paz, tendo neste ditame da razão a primeira lei natural, assunto que vamos discorrer agora.

2.3 Lei natural

O ser individual e egoísta, em que suas ações para autoproteção geram ainda mais temor para si, questiona se esta existência solitária é contra o que mais lhe importa que é justamente sua conservação.

A razão que antes era secundária, começa a tornar-se no homem a ferramenta autorreflexiva que o impele a perceber a necessidade de abandonar a existência solitária em busca de uma composição com os demais seres que possuem a mesma preocupação existencial.

A razão começa a agir de forma reguladora e imprimir uma percepção no homem com a qual ele a concebe como prioridade para a vida. Esta regulação é o que Hobbes vai chamar de lei natural, que ele caracteriza como “A lei natural (*lex naturalis*) é a norma ou regra geral estabelecida pela razão que proíbe o ser humano de agir de forma a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários a sua preservação” (HOBBS, 2009, p. 111). O que se coloca a partir de agora é a distinção do direito natural, caracterizado pela liberdade da ação, para a lei natural, que é a obrigação e responsabilidade na ação.

O indivíduo que tem como maior interesse a autopreservação, com a lei natural, irá abandonar a situação de guerra, impor limites e ordenar suas ações de forma tal que não exista incompatibilidade entre sua ação e seu maior desejo: viver em paz. A busca da paz, apenas, sem que haja a saída da vida individual caracterizada pelo egoísmo, não garante uma existência tranquila, é preciso ir além, criar um ambiente plural, acabando assim com o estado de guerra de todos contra todos. Mas, para isso é imperativo uma renúncia, que segundo Hobbes,

Da lei fundamental da Natureza, que ordena aos homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: o homem deve concordar com a renúncia a seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considerar tal decisão necessária à manutenção da paz e de sua própria defesa. (HOBBS, 2009, p. 111)

A segunda lei natural, como visto, põe a necessidade de cada homem renunciar ao direito a todas as coisas somente se todos assim procederem. O que está posto enfrenta um questionamento: Como vou renunciar meu direito e liberdade sabendo que não existe garantia que o outro faça o mesmo e respeite, assim, a trégua que implicaria o estado de paz?

Diante desse impasse, surge a necessidade de um contrato social e a instituição de um poder que garanta a ordem e o cumprimento do contrato firmado, este poder é o que Hobbes vai chamar de “soberano”.

2.4 Contrato Social

Se diante de um individualismo extremo, o homem tem apenas em si próprio a força necessária para garantir sua existência, sendo os outros sempre uma ameaça, percebe-se a impossibilidade da paz neste estado, exigindo dos indivíduos que vivem em vigília por medo da morte violenta, uma postura de autorreconhecimento mútuo e a busca de um consenso, para que daí surja um acordo universal de não agressão. A lei da natureza em Hobbes não é ainda o consenso, mas o “ditame da razão” ao qual o homem entende que possui direito à vida e que o consenso ou pacto de não agressão é a única forma de garantir este direito. De acordo com Hobbes:

Outra lei de natureza consiste em cumprir os contratos que firmamos, ou em respeitar a confiança que foi depositada em nós. Pois já mostramos, no capítulo anterior, que a lei de natureza manda todo homem transferir certos direitos a outrem, como condição necessária para alcançar a paz, e que todas as vezes que isso acontecer se terá firmado um contrato. Isto, porém, só conduzirá à paz na medida em que nós mesmos cumprirmos o que combinamos com os outros, quer se trate de fazer, quer de omitir determinada coisa; pois seria inútilíssimo firmar contratos, se não fosse para respeitá-los. (HOBBS, 2002, p. 53)

O contrato se caracteriza, como visto, quando um ou mais indivíduos, mutuamente, transferem seus direitos, um pacto social, onde os indivíduos em busca da manutenção da vida, cedem o que lhe é próprio – o direito natural (*ius*) –, o contrato não é apenas a convergência de muitas vontades que buscam o mesmo fim, mas antes, a criação de uma vontade superior, vontade resultante do consentimento geral. O contrato é a submissão a um só homem ou a um conselho, tendo com isso a alienação da vontade e liberdade a quem se submeteu. Dois aspectos podem ser verificados neste primeiro momento do contrato, 1) a “transferência de direitos” e 2) o conceito de autorização política.

Por meio destes aspectos, temos a lógica pela qual Hobbes concebe a saída da multiplicidade de vontades individuais para um corpo político artificial único, criado por meio do contrato. Se existe o consentimento de cada homem criando uma

vontade geral, a submissão é a forma pela qual o homem autoriza e cria um poder artificial. A renúncia é o que caracteriza a autorização que os indivíduos promulgam para instituir o ente artificial a qual Hobbes chama de Soberano. Sobre este acordo, Hobbes nos elucida que

Em virtude da autorização que cada indivíduo dá ao Estado a usar todo o poder e a força, esse Estado, pelo temor que inspira, é capaz de conformar todas as vontades, a fim de garantir a paz em seu país, e promover a ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. A essência do Estado consiste nisso e pode ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. (HOBBS, 2009, p. 142)

A pessoa instituída pelo contrato social é o Soberano, um homem ou uma assembleia de homens que representa, de forma legítima, uma unidade de vontades. Se para se chegar ao contrato, a renúncia e autorização dos indivíduos foi central para criar o estado artificial, nesse momento, é o conceito de representação que adquire centralidade na figura do Soberano. O que dá unidade ao estado artificial é, justamente, a sua representação na imagem do Soberano, ente artificial que é identificado como sendo o próprio Estado civil.

Hobbes faz a fundamentação jurídica do pacto social e o nexos entre direito e política. Como vimos, no estado de natureza não existem leis civis, comunidade política e poder comum. O único direito existente no estado de natureza é o direito individual, sendo este a causa da guerra e temor, e ao qual é preciso renunciar, mas uma renúncia que não implica abandono do direito, mas no reconhecimento do mesmo direito aos outros. Sob esta perspectiva do direito, o pacto representa a transferência dos direitos naturais que o soberano recebe dos indivíduos. Daí temos, claramente, que o direito natural só existe de forma individual e que o direito civil é instaurado pelo Soberano como sendo um direito artificial.

O resultado do pacto firmado com o Soberano implica na criação do corpo político fundamentado na representação deste, uma vontade una, criada por meio do consentimento múltiplo. O direito civil é, por assim dizer, o primeiro poder político que tem por base o direito de representação do corpo social na personificação do Soberano. É a autorização política do homem natural que constrói a figura do ente artificial como representante, dando-lhe também a autoridade política para agir como

vontade universal e única, sendo suas ações consideradas representações de quem ele representa. De acordo com Hobbes,

[...] Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e a defesa comum. (HOBBS, 2002, p. 97)

É muito importante verificar que o indivíduo, ao autorizar que um ente, a partir daquele momento, detenha o direito da livre ação que antes lhe era próprio, cria não somente a autoridade do Soberano, mas também a sociedade, o Estado que representa a unidade das vontades alienadas que o compõem. O que antes era a pessoa natural passa a ser súdito, que a partir daquele momento irá obedecer às leis e ordens impostas pelo Soberano. O Soberano, então, é um ente possuidor de todas as liberdades individuais, sendo ele agora a força que irá legislar e ordenar a ação dos corpos. Agora não existe mais o estado de natureza (*Bellum omnium contra omnes*). Mas é preciso indicar que o Soberano possui o poder absoluto da ação porque ele constitui uma exceção dentro do ordenamento social. Mesmo o Soberano sendo a personificação do Estado, da sociedade civil, a sua liberdade de ação dentro deste ordenamento pressupõe sua exterioridade diante do mesmo. O estado de natureza é, no Soberano, o princípio legitimador de suas ações. De acordo com Agamben:

É importante notar, de fato, que, em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade. (AGAMBEN, 2007, p. 34)

Já na sociedade civil não existe mais indivíduos que possuam liberdade de acordo com o direito natural, o que existe agora é o súdito, que cedeu suas vontades, sua liberdade a outro, no caso ao Soberano, para que ele exerça o poder necessário para instaurar a ordem, como agora é seu dever e direito. Ao homem social, a liberdade adquire um novo aspecto, torna-se a possibilidade de agir ou abster-se da ação por seu julgamento diante da não imposição de obstáculos pelo Soberano. Porque perante a lei, resta obedecê-la e viver no limite do que lhe é permitido, não lhe sendo mais possível um retorno a seu estado natural, mas em

compensação, lhe é garantido segurança e tranquilidade, podendo agora se estabelecer em comunidade sem o temor de outrora. De acordo com Hobbes,

Em segundo lugar, nenhum súdito pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração, pois, dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferida àquele que se torna soberano, por meio de um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto por parte do soberano. (HOBBS, 2009, p. 144)

O que fica evidente nesta relação é a dialética hobbesiana entre autor e ator do poder. Tal relação institui a representatividade do Soberano. O povo é o autor do poder que transferiu para o Soberano a sua autoridade, este sendo agora o ator do poder, o que age enquanto representante do povo. É no par, ator e autor que surge a noção de autoridade. O Soberano é o ator do poder e pelo contrato apropria-se do poder de agir porque é o representante do povo.

Como foi visto, é o contrato que dá unidade e cria o corpo político. O Estado para Hobbes é a saída de um ambiente instável, para um ambiente social que se fundamenta na lei e autoridade do Soberano. O Estado é, então, um corpo social homogêneo que tem sua estrutura organizada pela autoridade e poder do Soberano, que institui as leis e ao súdito resta cumpri-las.

Pensamos que, mesmo de forma breve, foi possível apresentar a concepção de Estado em Hobbes. Agora seguiremos para a concepção em Nietzsche para que, em um momento posterior, possamos apontar as convergências e divergências das concepções de Estado destes dois pensadores.

3 NIETZSCHE, CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Em Nietzsche, o ser humano é um animal, o que o distingue dos demais animais é justamente a produção cultural, a cultura. Ele é crítico da tradição ocidental que pensa o humano como um possuidor de uma essencialidade que se expressa na racionalidade, no âmbito moral, sendo em si, os fatores determinantes da história e do conhecimento. Para Nietzsche, o homem deve ser visto destituído de substancialidade, porque não há uma essência que o determine antes dele existir e muito menos que determine sua existência como fim último, devendo assim, sua animalidade e multiplicidade de pulsões serem observadas como movimento constitutivo da cultura. A vida adquire uma centralidade interpretativa e a cultura é o movimento de autocriação observável na história.

Na tradição filosófica a qual Nietzsche é crítico, o homem possui uma essência que o determina. O que se compreende por sujeito é justamente o homem caracterizado como alguém que extirpa as pulsões, os afetos, os instintos, porque é constituído por uma racionalidade, uma essência que está na sua origem e determina sua finalidade. O homem é, assim, pensado de forma teleológica, possuidor de uma origem e tendo uma finalidade.

Nietzsche, na contramão dessa concepção, acredita que não se pode pensar o homem de forma diversa do animal, porque para ele os dois constituem o mundo orgânico sem distinção, representam a vida como unidade biológica. Dentro desta perspectiva, não cabe pensar um sujeito que não seja determinado por meio das relações e interações cotidianas como a tradição concebe. Vida, para Nietzsche, é vontade de poder, ou seja, constitui um movimento do qual as relações de poder e pulsões adquirem centralidade, já que as pulsões se expandem e se retraem, indicando o movimento próprio da existência. A vida humana, para Nietzsche, não possui centralidade diante do mundo, pelo contrário, é apenas uma forma de vida dentro de um organismo maior, o ambiente natural. O homem, a pedra ou a árvore, são formas de vida que, em sua totalidade, são compreendidas como natureza, unidade, e que por meio da identificação desta totalidade a vida humana se concebe como individualidade.

A vontade de poder, para Nietzsche, explica como o homem veio a ser e continua se autossuperando, uma doutrina que perfaz toda a noção de realidade e vida no pensamento do filósofo. A vida, desta forma, é vontade de poder porque é

movimento, esse movimento se dá porque o homem possui uma multiplicidade de pulsões que seriam centros de força, esses centros se confrontam entre si, gerando um ambiente de guerra constante em que a pulsão mais forte, em determinado momento, se impõe e, neste instante, a vida adquire o aspecto daquela pulsão, sua exteriorização.

De forma mais clara, podemos dizer que esses centros de força (conflito pulsional) podem ser interpretados pelos antagonismos que acreditamos estarem presentes no pensamento do filósofo. Perspectivas que se confrontam e que lançam interpretações sobre a vida, mas sempre em determinado momento e nunca como verdade imutável. O antagonismo em Nietzsche é o próprio movimento da vida, vontade de poder em constante mudança justamente por ser o resultado do conflito pulsional, pulsões afloram a cada momento e sempre buscam se expandir. Sendo assim, podemos dizer que a vontade de poder é a característica de toda a vida, entendendo vida – em Nietzsche – como realidade, justamente porque vida para ele é vir a ser, movimento, forças antagônicas que estão em constante conflito.

O homem, para Nietzsche, não é o sujeito moderno que se identifica como possuidor de uma essência divina e que, por isso, pensa o mundo como algo exterior a si. Não existe um **Eu** que pensa o mundo, que analisa e modifica este mundo, o sujeito cartesiano. Para ele, o homem mesmo é mundo, vida, natureza; por isso, pensar o homem é, antes de mais nada, pensar como este organismo se constitui enquanto movimento, devir de forças antagônicas e não como uma verdade *ad eternum*.

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir [...] Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (NIETZSCHE, 2013, p. 16)

Como vemos na citação, em Nietzsche, o homem se autodetermina por meio de relações fundamentalmente sociais, sendo essas relações sempre conflitantes e

em constante mudança. Por isso, o homem, até então pensado de forma teleológica, é um erro, uma falta de sentido histórico.

Para exemplificar melhor a crítica nietzschiana da sociedade ocidental de tradição metafísica, indicamos o antagonismo entre civilização e cultura, tendo nessa problemática uma centralidade que perfaz todo o problema político no pensamento do filósofo de Röcken. Cultura, para Nietzsche, indica o cultivo de si enquanto vontade de poder, isto é, o movimento de autossuperação, que em nada diz respeito a uma vida racionalizada ou moral. Nietzsche, da mesma forma que Hobbes, teoriza o homem no primeiro momento vivendo em um estado primitivo, pré-social, momento em que a animalidade, a indeterminação e a exteriorização das pulsões perfazem uma forma de vida. Esse homem animal se projeta no devir por meio de suas pulsões, sendo um animal instintivo, não possuindo uma essencialidade como finalidade para o seu existir. Se a vida é devir, movimento constante, e o homem é uma pluralidade de pulsões, tendo no conflito dessas pulsões a forma mesma da vida, vida esta que é vontade de poder, logo, é um movimento constante que sempre busca por mais força e expansão. A cultura caracteriza este momento, justamente, como o cultivo de si neste percurso.

Na civilização, um estado já social, é pontualmente o contrário, porque ocorre o afastamento do homem animal de sua animalidade em decorrência da domesticação de suas pulsões, sendo assim, é a moral e a vida racionalizada que guiam esta concepção. Podemos apontar que o estado pré-social em Nietzsche pode ser compreendido por sua concepção de cultura, sendo este em Hobbes o estado de natureza. Da mesma forma que o estado artificial hobbesiano pode ser interpretado pela concepção de civilização no pensamento nietzschiano, já que este também é o período regido por leis e normas morais, um ambiente social. Já que no primeiro é o homem animal que possui a centralidade. No segundo é o enquadramento em um ordenamento social e racionalização da vida que caracteriza este período.

Como vimos, Nietzsche se aproxima do pensamento hobbesiano quando podemos verificar em seu pensamento duas formas de vida: uma pré-social e a outra já sendo caracterizada por um enquadramento em uma comunidade estável, social. Por outro lado, da distinção em Hobbes entre estado de natureza e artificial, temos como centralidade a ideia de contrato social, já que a transposição de um estado para o outro se dá, justamente, no momento em que esse contrato é firmado.

A ideia de contrato é um dos pontos de grande distanciamento destes dois pensamentos, já que Nietzsche nega totalmente a tese contratualista. Porque se em Hobbes ocorre um acordo entre todos, a fim de instituir um soberano, um agente que representa o estado artificial, no pensamento nietzschiano o Estado não surgiu de um acordo, de um contrato de paz, já que as relações são sempre de imposição de poder. O que ficará evidente quando apresentarmos a concepção de Estado em seu pensamento.

3.1 Esquecimento e Memória

Se cultura e civilização caracterizam um antagonismo, o segundo antagonismo nesta relação é o do esquecimento e da memória. Se na cultura o homem é guiado por sua animalidade, é o esquecimento que o faz sempre estar no âmbito amoral, estar no mundo sem assumir compromissos universais, vivendo de acordo com o vir a ser em sua multiplicidade. Já na civilização é a memória que imprime o senso moral, que constitui o que se compreende por humanidade.

É preciso indicar que a este processo Nietzsche se refere por "moralidade do costume", que é a conformidade com a tradição. A "moralidade do costume" é todo o processo de constrangimento, violência e coerção que o indivíduo pré-social foi submetido, esse processo, para Nietzsche, é marcado pela conformidade do indivíduo a uma tradição de costumes e regras familiares e sociais, que determinavam o que era bom, o que era ruim, e por fim, o que deveria ser reprimido como danoso àquela tradição.

Sendo assim, Nietzsche nos indica que a civilização começa com um tipo de imperativo: "qualquer costume é melhor do que nenhum costume". E a tradição é "Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena [...]". (NIETZSCHE, 2004, p. 17).

O que é posto é um processo que tem por objetivo tornar o homem regular e calculável. A obediência à tradição e aos valores impostos por ela reflete a submissão a parâmetros externos que se sobrepõem às pulsões internas, enquadrando e amassando o animal homem. É justamente pelo hábito de obedecer a regras e leis impostas que o indivíduo vai criando, durante este processo, a memória.

O processo mnemotécnico que Nietzsche nos apresenta consiste em fazer o indivíduo repetir o padrão moral de forma tal que este não seja esquecido. Mas, para que seja possível transformar um animal “esquecido” em um indivíduo moral que possui memória, a violência e a repressão foram essenciais. Foi por meio do medo e da dor que o indivíduo cada vez mais esquecia sua gênese animal e renegava suas pulsões em detrimento à imposição violenta e externa que a tradição impunha.

Nietzsche, então, esclarece que este indivíduo domesticado é fruto da “moralidade do costume”, por esta colocar em prática mecanismos de imposição externa com a intenção de promover uma inversão psicológica. Transformando o animal esquecido (cultural) em um indivíduo possuidor de uma memória e estruturado para agir a partir de valores externos (sujeito civilizado). Logo, temos o ponto de tensão da crítica nietzschiana da tradição ocidental, que é o esquecimento do animal e a idealização do mundo e do **Eu** (sujeito cartesiano).

Dentro dessa dicotomia, temos na memória algo que pode ser compartilhado, que dá identidade e origem à ideia de liberdade. O esquecimento, pelo contrário, se impõe sem gerar uma identidade, mas singularidades que se fundam na individualidade. Com a memória, o homem se concebe como ser social e universal, ele adquire a característica de rebanho. Com o esquecimento, não existe esta identificação, já que a individualidade não possui uma conformação partilhada universalmente. A tradição, para Nietzsche, se caracteriza pela ideia de finalidade e melhoramento, pensando o indivíduo afastado de sua animalidade e tendo em vista um processo de racionalização. A finalidade pressupõe como meta a correção dessa animalidade em busca da racionalidade, do sujeito cartesiano, o ápice da razão onde surge, para Nietzsche, uma das maiores ilusões, a ideia do **Eu**.

É justamente por meio dessa forma de vida que Nietzsche aponta o erro dessa tradição, porque ela pensa o homem não como animal, mas sim, o homem que por negação desse animal acredita e almeja o ideal, cria um refúgio. Mas é nesse refúgio que se encontra o erro, não se pode afastar-se ou negar a animalidade, ela constitui o homem enquanto organismo, forma de vida.

É no âmbito cultural que o animal homem se reconhece enquanto realidade pulsional, não mais interpretando a vida por meio de um *preconceito*, de uma idealização. É na cultura que o homem está novamente para além de bem e de mal, onde a vida adquire novamente unidade enquanto natureza, vontade de poder. É por

meio dessa volta a si que existe, no pensamento nietzschiano, a autossuperação, que em termos gerais é a superação de toda a tradição que tirou do homem o que lhe é mais característico, sua animalidade. Voltar a si é restaurar o homem ao mundo, a natureza que tanto o processo civilizatório o afastou com sua busca por moralidade e racionalidade. Mas também, é preciso afirmar que não é uma volta à natureza como pensava Rousseau (1712-1778), volta a uma origem, essa volta é uma nova perspectiva, uma nova interpretação da vida, reconhecimento de um novo ciclo, agora de acordo com a vontade de poder.

Tendo apresentado a crítica de Nietzsche à tradição ocidental metafísica, como também os antagonismos que perfazem esta problemática, principalmente por achar de suma importância sua introdução, agora focaremos mais especificamente na formação do Estado. Já apresentamos uma primeira caracterização do estado natural ou cultural e do estado artificial ou civilizatório, agora iremos detalhar o processo psicofisiológico que Nietzsche nos indica como gênese do Estado.

3.2 A gênese do Estado

Para que fique claro a compreensão de Nietzsche do Estado, vamos fazer um retorno à problemática do esquecimento e da memória. Esse retorno é preciso porque precisamos partir da “moralidade do costume” e da “mnemotécnica” para, assim, aprofundar outros aspectos que também se fazem presentes na transformação do “animal esquecido” para a forma social.

Pensar a gênese do Estado em Nietzsche implica indicar o processo e transformação do animal homem do estado natural (cultural), para o homem compreendido como sujeito, o homem civilizado, que, necessariamente, nos apresenta a necessidade de problematizar o paradoxo: como um animal que é esquecido por força do organismo se torna capaz de assumir promessa, criar memória?

Criar um animal que pode fazer *promessas* - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento. (NIETZSCHE, 2015, p. 43)

O que temos de acordo com essa passagem é a indicação da importância deste problema, o que nos deixa uma pergunta: Se no homem a força do esquecimento é um poder ativo, de forma tal, que inibe qualquer vivência de ser acolhida pela consciência, como Nietzsche mesmo nos afirma, como então criamos a memória? A memória é uma perturbação no nosso processo psíquico, que acaba invertendo a força inibidora do esquecimento, gerando uma memória da vontade, um sentimento de responsabilidade.

Do animal que adquiriu memória por meio da “moralidade do costume” e das técnicas mnemônicas, surge a responsabilidade, uma forma de poder sobre si, uma faculdade oposta à do esquecimento. Esta responsabilidade, neste primeiro momento, não é para com outro, ela é individual e reconhece a si mesma, é a percepção de uma vontade única e forte. Dentro desta perspectiva e por meio da *responsabilidade*, o animal que adquiriu memória assume para si atos de vontade (eu quero; eu posso) e agora pode prometer.

Na memória se implanta também a primeira forma de pensamento causal, ou seja, a promessa. Prometer pressupõe a lembrança da palavra empenhada, uma memória da vontade, um elo causal entre o que alguém promete e o que faz, como resolução da promessa. Esta é a forma mais incipiente, e propriamente humana de natureza, ou seja, de pensamento causal, a figura mais primitiva de regularidade que se desenvolverá como racionalidade científica, como relação de causa e efeito. [...] Para prometer, é necessário colocar em suspenso a força animal do esquecimento, que não pode distinguir nenhuma outra dimensão temporal além do presente. Uma memória da vontade – a *fons et origo* de toda moralidade – só se configura à contracorrente de uma potência imensa de esquecimento. (GIACOIA, 2010, p. 95)

Temos, com isso, o começo do processo civilizatório, momento que por meio da responsabilidade o animal responde por si, pode prometer. Mas, como Nietzsche nos indica, este processo não foi nada tranquilo, gravar algo na memória foi um processo demorado e doloroso. Já que a tradição é perpetuada por meio da imposição, da dor e do castigo.

Para exemplificar esse processo é preciso apresentar duas tipologias de homem no pensamento de Nietzsche, uma que indica o tipo elevado, forte e senhor de si, que ele chama de "besta loura". Que seria o indivíduo que age em conformidade com sua força, que vive de forma individual, um guerreiro que busca sempre a conquista já que sua existência tende à vontade de poder, a exteriorização dos seus instintos e pulsões. O segundo tipo que ele chama de "animal de rebanho",

um animal enfraquecido que procura viver em grupo a fim de se proteger, um tipo de existência que é reativa, que busca se organizar em rebanho a fim de livrar-se do sentimento de impotência. Compreendendo essa distinção, podemos iniciar toda a problemática sobre a gênese do Estado no pensamento nietzschiano, já que entre estas duas formas de vida temos as relações de poder que fundamentam o desenvolvimento da sociedade.

Mas antes é preciso indicar que dentro da problemática apresentada por Nietzsche sobre o processo civilizatório, que culmina no Estado moderno, temos que esclarecer que Nietzsche, no primeiro momento, compreende o Estado já a partir das primeiras formas de organização social. E só posteriormente problematiza o que conhecemos hoje por Estado moderno. O Estado dentro da genealogia nietzschiana é fruto de relações de poder, de imposições e conflitos. Por isso, ele nos apresenta uma primeira caracterização de Estado, sendo este uma forma primordial de organização, para só então, surgir um novo ordenamento a que ele vai indicar como sendo a estrutura do Estado moderno. Compreendamos que para Nietzsche é uma ilusão pensar que o Estado surge de algum acordo social num determinado momento do tempo, como acredita a tradição contratualista.

Na Segunda Dissertação da *Genealogia*, Nietzsche nos introduz o "indivíduo soberano". Ele ou ela é descrito como um produto final da "moralidade do costume", que possui um modo de avaliação anterior à moralidade cristã que Nietzsche pretende reavaliar com sua *Genealogia*. O "indivíduo soberano" ao qual trata, não é o mesmo soberano do Estado hobbesiano, mas antes, é o indivíduo que, partindo de suas próprias forças e vontade, se determina. Não existe, então, um consenso que eleve esse indivíduo à posição de soberano, mas sua própria constituição natural que faz com que ele imponha sua força e poder sobre os demais. Aqui, a ideia de soberania não se aplica a um indivíduo escolhido entre outros, ou por outros, mas um tipo elevado, sendo a soberania um estado de "consciência", de identificação com a vontade de poder. Essa identificação, de acordo com Melo Neto:

Podemos definir essa noção nietzschiana como uma espécie de anseio constante por domínio e poder. Ou, ainda, como um impulso cego que deseja, a todo momento, exercer-se de forma impositiva numa luta por mais potência e dominação sobre o alheio. Logo, a maneira de ser de cada ente vivo consistiria nesse querer subjugar e impor-se diante dos outros seres vivos. (2020, p. 104, 105)

É preciso aqui inserir uma ambiguidade que podemos identificar no processo mnemônico. Pretendemos demonstrar que a moralidade do costume e as técnicas mnemônicas possuíam a finalidade de amansar e dar forma social, perpetuando assim, a tradição e seus costumes. E levando isso em conta, argumentamos que no processo mnemônico presente na “moralidade do costume”, no primeiro momento, ocorre algo diverso do pretendido, o processo continua a gerar dois tipos de organismo.

Como apresentamos anteriormente, temos que verificar que, para Nietzsche, existem duas formas de vida que apresentamos pela tipologia do homem forte em contraposição ao fraco. E pelo menos no primeiro momento, a “moralidade do costume” fortalece esta tipologia, porque para Nietzsche o processo possui condições fisiológicas variáveis, não possuindo uma forma universal. O que entra em jogo é uma concepção de liberdade, mas não uma liberdade em sentido metafísico.

Nietzsche ignora a questão metafísica global se a ausência de necessidade é possível na agência humana, e coloca uma questão cultural e psicológica sobre qualidades e condições que marcam certos seres humanos como peculiarmente admiráveis ou valiosos. O livre arbítrio, neste sentido, é uma condição realizável de maneira variável, não universal. É uma conquista, ou uma bênção, de poucos e pode ocorrer apenas em algumas circunstâncias culturais com pessoas de certos tipos de caráter. (JANAWAY, 2007, p. 117, tradução nossa)

Podemos indicar que o indivíduo que primeiro adquiriu a memória foi do tipo elevado, o “indivíduo soberano”, já que este por possuir uma condição psicofisiológica elevada, conquista com isso uma forma de liberdade, não uma forma ideal, mas uma forma de reconhecimento e responsabilidade para consigo e não mais para com a tradição. Desta forma, o indivíduo soberano”, possuidor de memória, se relaciona com a vontade de poder.

O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem* prometer) - ou seja, todo aquele que promete como soberano[...] (NIETZSCHE, 2015, p.45)

Por outro lado, a “moralidade do costume” continua formando um outro tipo de indivíduo, como uma forma social moralizada, internalizando no mesmo valores externos, e que por este não possuir uma vontade forte por ser um tipo enfraquecido, não desenvolve uma consciência da vontade, uma forma de

“liberdade” a qual Nietzsche apresenta sendo a característica do “indivíduo soberano”.

É preciso levantar um posicionamento de alguns intérpretes, os quais defendem que Nietzsche se coloca como crítico do “indivíduo soberano”. Fazendo uma crítica principalmente à ideia de “indivíduo de consciência livre”, que de certa forma, alguns identificam como sendo o sujeito moderno, detentor do **Eu** cartesiano tão duramente combatido por Nietzsche. A divergência gira em torno do que se compreende por “consciência livre” ou “liberdade”. Já que “Nietzsche nega que as pessoas sempre agem livremente e que sejam moralmente responsáveis por qualquer coisa que façam”. (LEITER, 2011, p. 102, apud MAY). Mas, como já citado, essa liberdade não é no sentido metafísico moderno, uma forma de racionalização das ações como na ética kantiana. De acordo com Brian Leiter,

[...] Nietzsche pensa que as pessoas têm certos traços psicológicos e fisiológicos essenciais sobre os quais não têm controle autônomo e que, junto talvez com influências ambientais como valores, determinam causalmente suas trajetórias de vida. Em particular, Nietzsche pensa que o sentimento de livre arbítrio é, no fundo, um epifenômeno de um processo no qual os pensamentos conscientes que são consistentes com e temporalmente ações próximas às sucessivas são mal interpretadas como causais, quando, na verdade, tanto os pensamentos quanto as próprias ações são causalmente determinados por aspectos não conscientes, talvez neurofísicos da pessoa. (LEITER, 2011, p. 102, apud MAY; LEITER; SINHANABU, 2011, p. 102. *Tradução nossa*)

Quando Nietzsche expressa que,

[...] o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas. (NIETZSCHE, 2015, p. 45)

A nosso ver, o filósofo está fazendo uma distinção entre os dois tipos, o forte, que ele identifica como a “besta loura”, uma forma de existência “autônoma supramoral” que cria valores a partir de si por meio de processos psicofisiológicos. Da outra forma de vida, a enfraquecida, que ainda está inserida na “moralidade do costume” e, por isso, é um ser moral e alienado. A questão colocada é que um dos tipos é guiado por um movimento pulsional afirmativo, pela vontade de poder. Enquanto o outro, é uma forma domesticada pela tradição.

Portanto, entendemos que a crítica de Nietzsche não incide diretamente ao “indivíduo soberano” que domina a si mesmo. Concordamos com a explanação de Brian Leiter, que esclarece,

Assim, o fato de alguém dominar a si mesmo não é um produto da escolha autônoma da pessoa, mas sim um efeito dos fatos psicológicos subjacentes característicos dessa pessoa, a saber, qual de seus vários impulsos passa a ser mais forte. Não existe, por assim dizer, nenhum “eu” no “autodomínio”: isto é, nenhum “eu” consciente ou livre que contribua com algo para o processo. “Autodomínio” é meramente um efeito da interação de certos impulsos, impulsos sobre os quais o eu consciente não exerce nenhum controle (embora possa, por assim dizer, torcer para um lado ou outro). (LEITER, 2011, p.110, apud MAY)

Desta forma, a crítica incidiria sobre a tradição que compreende o indivíduo possuidor de um livre arbítrio intelectual, fazendo com que este entenda a autonomia no sentido de uma “vontade livre” afastada de qualquer disposição pulsional. A “consciência” de um **Eu** puramente racional, o qual ficou claro que Nietzsche nega veementemente.

3.3 A primeira organização social, “besta loura” e o estado de guerra

Apresentado as visões sobre o indivíduo soberano e qual a interpretação que defendemos, vamos agora caracterizar dois entendimentos do Estado que acreditamos existir no pensamento de Nietzsche. A primeira forma de Estado que Nietzsche nos apresenta, surge como reflexo instintivo das ações do indivíduo soberano que iremos identificar com a “besta loura”. E a segunda forma é o ápice do processo civilizatório, tendo como acabamento o Estado moderno.

Identificando a “besta loura” como tipo forte, temos a primeira forma de vida que adquiriu a memória da vontade. O tipo soberano de si, uma forma de vida orgulhosa e autêntica. Por outro lado, como já foi exposto, existe a forma enfraquecida que antagoniza com a forte. Para Nietzsche, se existe uma forma de vida afirmativa, também é verificado o contrapeso, existindo a forma de vida reativa. Se a “besta loura” não age em conformidade com nenhuma tradição e não possui freios morais exteriores, temos uma forma de vida primal que age instintivamente tendo no conflito pulsional seu único meio de regulação. A primeira forma de organização social é justamente o ambiente onde um tipo impõe domínio sobre o outro.

Digamos, sem meias-palavras, de que modo começou na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em

toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção. A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica — eram os homens mais inteiros (o que em qualquer nível significa também "as bestas mais inteiras"). (NIETZSCHE, 2006, p. 153)

Temos com a citação o que, para Nietzsche, é a estrutura arcaica da sociedade. O domínio de uma casta superior sobre raças mais fracas. Esse domínio é tanto psicológico quanto físico. Existe, com isso, um estado de guerra entre estas duas formas de vida, da qual o forte impõe sua força e constituição psíquica, já que este é um movimento natural de sua existência afirmativa, enquanto o outro tipo, o fraco, por compreender sua condição e ser um ser reativo, mas não destituído de força, se organiza em grupos com o objetivo de se defender. Das relações de poder entre as duas formas de vida, a afirmativa e a reativa, temos a primeira organização social, sendo a conquista de um tipo sobre o outro o fator determinante. Nas palavras de Nietzsche:

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! (NIETZSCHE, 2015, p.69)

Fica claro que, para Nietzsche, a primeira organização social foi posta em prática por uma raça guerreira, uma forma de vida que ele entende como aristocrática. A "besta loura" encarna esta forma de vida elevada, já que reconhece a si como indivíduo autônomo de vontade forte, não reconhecendo nenhum valor moral que não seja fruto de si. "Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; [...]". (NIETZSCHE, 2015, p. 29).

Mesmo o bando de "bestas louras" sendo um grupo menor em quantidade, ele exerce domínio sobre uma população maior em número, mas não implica que esta população dominada não lute. De acordo com Marton (1990, p. 32), "Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é, portanto, uma espécie de continuação

da luta. Obedecer é também uma luta: desde que reste força capaz de resistir.” O conflito pulsional, enquanto movimento da vontade de poder, torna a luta inevitável e, como visto antes, se o homem em seu estado primitivo se determina a partir da guerra de todos contra todos, é desta disputa que se estabelecem as hierarquias entre o forte e o fraco.

O fraco para Nietzsche não é alguém sem poder, mas alguém que em dado momento foi vencido e dominado por uma vontade mais forte e compreende essa relação de poder como o próprio movimento da existência, tendo no devir o caráter constitutivo do próprio homem, no qual a multiplicidade e as relações de poder são inerentes à própria vida. Dito isso, na primeira forma de organização social, mesmo sendo uma forma de domínio do forte para com o fraco, não existe o sentido de enquadramento moral, imposição de regras e normas. Esta primeira forma de organização não tem sentido moralizante e o conflito nunca tem como objetivo o extermínio do contrário, até porque para Nietzsche toda força para ser reconhecida precisa que exista seu contrapeso. O antagonismo no pensamento nietzschiano é de suma importância, perfaz toda noção de realidade, entendendo sempre realidade como vida.

3.4 Má consciência, sentimento de culpa e Estado moderno

Se a primeira forma de organização social foi hierárquica, tal como apresentamos, o processo até chegar à sociedade de paz, ao Estado moderno, foi um processo de domesticação de um tipo, o amassamento das pulsões que ao serem exteriorizadas geravam conflitos. Para Nietzsche, a vida em seu âmbito natural é um ambiente de conflito e imposições. De acordo com Nietzsche,

Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardemo-nos de toda a fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração. (2006, p. 154-155)

Como vemos, para Nietzsche a vida é conflitante justamente por ser marcada pela exteriorização do conflito pulsional. A guerra e imposição neste ambiente é um percurso natural, mas que diante da necessidade de um ambiente de paz, ocorre

uma transformação psicofisiológica no indivíduo e a essa transformação Nietzsche vai chamar de "má consciência". Nietzsche nos diz,

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade de paz. (2015, p. 67)

O que está colocado é a saída do homem de uma forma de vida amoral, conflitante e hierárquica, para um ambiente no qual o homem se vê enquadrado num ambiente social, civilizado. E a má consciência pode ser interpretada como um fenômeno psicofisiológico histórico, justamente por nos apresentar uma transformação psicofisiológica que marca a maneira como o indivíduo passa a perceber o mundo e modifica diretamente sua ação diante desta realidade. Porque se antes a vida instintiva gerava conflitos e crueldades, neste ambiente civilizado é preciso barrar esses instintos, ocorrendo a internalização desses instintos e racionalização da vida para proporcionar, assim, o ambiente de paz. Sendo a má consciência essa interiorização dos instintos, já que, de acordo com as palavras do filósofo, "Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro" (Nietzsche, 2015, p. 67).

Esta "má consciência" faz surgir no homem o "sentimento de culpa". O ambiente civilizado tem na moralidade sua base. O indivíduo que antes era amoral, agora age e pensa de acordo com valores morais e leis que são impostas a ele. A crueldade de outrora é vista como uma coisa má. O indivíduo encerrado na sociedade de paz, que não mais externaliza suas pulsões, torna-se um negador de si mesmo e desenvolve o "sentimento de culpa", Nietzsche nos diz,

Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (NIETZSCHE, 2015, p. 68)

É esta cisão brusca do passado animal para a forma civilizada o que marca o Estado moderno no pensamento de Nietzsche. Porque não foi apenas a inserção de uma população sem regras numa forma estável, social, mas algo novo, nunca visto, uma forma de tirania do homem para com ele mesmo. Como Nietzsche aponta,

Acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgiu na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e de futuro, que o aspecto da terra se alterou substancialmente. (2015, p. 68).

De acordo com nossa interpretação, quando Nietzsche afirma que o Estado moderno surgiu de uma "violência contra a qual não havia luta", uma "terrível tirania", ele está indicando uma transformação psicológica. Não houve luta no sentido de conflito entre os tipos de vida, porque o que houve foi uma transformação psicológica no próprio indivíduo. A "terrível tirania" é o ato ao qual o indivíduo inverte o sentido de exteriorização pulsional. O que queremos dizer é que, para Nietzsche, o Estado moderno surge com o fim da violência do forte contra o tipo enfraquecido, que acontece quando o indivíduo deixa de exteriorizar sua força pulsional por meio da violência contra outros e, com isso, infringe sobre si mesmo a violência, interioriza as pulsões que não mais descarrega contra outros, descarregando sobre si, sendo o tirano de si e instituindo uma tirania do indivíduo para consigo mesmo, algo nunca visto até então, mas que possibilitou pela primeira vez um ambiente de paz.

Logo, é preciso esclarecer um fator que incide diretamente no desenvolvimento do sentimento de culpa e consecutivamente a obrigação do homem para com o Estado e suas leis. Que é a relação do credor e do devedor, a qual iremos explicar.

3.5 Relação Credor-Devedor

A relação credor-devedor é de suma importância dentro da genealogia nietzschiana, principalmente por indicar a crença na causalidade que implica diretamente na responsabilidade da ação. Nietzsche quando apresenta a gênese do Estado, desenvolve a obrigação e o direito pessoal numa perspectiva jurídica, sendo esses a base das relações sociais, econômicas e morais. É a obrigação do animal que adquiriu memória que está na base da relação credor-devedor.

O sentimento de culpa, da obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. (NIETZSCHE, 2015, p. 54)

Nietzsche percebe que o sentimento moral de culpa tem como origem o conceito material de dívida. Na base desta gênese temos o sentimento de obrigação, uma forma de autoconsciência que é expressa na relação credor-devedor. Mas, então, o que seria essa relação de forma mais clara e o porquê de Nietzsche a colocar como central? A relação comercial de troca, de acordo com Nietzsche, pode ser encontrada em qualquer sociedade, desde a mais primitiva até a sociedade como a conhecemos hoje. Para ele, a relação entre quem vende e quem compra, implica primeiramente uma equivalência, como também, a necessidade do empenho da palavra, um compromisso de um para o outro. É justamente do compromisso com a palavra empenhada que surge, para Nietzsche, o conceito de dívida (*Schuld*), uma obrigação que serve de base para toda a estrutura social. O vendedor tem na palavra dada pelo comprador o débito que equivale à própria dívida. Surge nessa relação a obrigação de quem compra para com quem vende.

Nietzsche compreende a obrigação na relação econômica como primeiro “impulso de orgulho” no homem, porque o indivíduo dentro dessa relação já não se compreende como animal da cultura, possui um sentimento tal de si, que o coloca como algo outro do animal natural, porque diferente deste ele valora, possui a capacidade de avaliar e determinar valor.

[...] foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi transposto para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comprar, medir, calcular um poder e outro. [...], logo chegou à grande generalização: ‘cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago’. (NIETZSCHE, 2015, p. 55):

Se existe um débito, mas este não foi pago, tendo sido quebrado o acordo, é necessária uma compensação para com o credor, já que o compromisso foi quebrado. Se a relação credor-devedor tem por base a equivalência de valor, a punição deve ser equivalente à dívida (*Schuld*), mas é aqui que Nietzsche nos apresenta a origem do sentimento de culpa: “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’?” (2015. p. 48). É preciso perceber que o conceito *Schuld* também significa culpa, além de dívida. E Nietzsche nos mostra que

o sentimento de culpa nem sempre existiu, o que houve foi a transposição das relações econômicas e jurídicas para formas morais sentimentalistas como o sentimento de culpa e dever, isso primeiramente com o Estado e depois para com Deus.

Sendo assim, fica indicado, segundo Nietzsche, que a raiz pré-histórica de toda moralidade deve ser buscada no direito, sobretudo no direito das obrigações (cf. GM, II, §5). Nietzsche adverte que os principais conceitos, sentimentos e estimativas morais de valor procedem de uma resignificação das antigas formas do direito privado, ou seja, noções de dever e dívida. O sentimento moral de culpa absorvido pelo discurso religioso, integralmente vigente no foro íntimo, é uma variação qualitativa do sentimento jurídico de ter dívidas, uma transformação do credor e do devedor econômico-jurídico em instâncias internas da consciência de culpa. É a relação credor-devedor transformada em obrigação do indivíduo para com o Estado e depois em dívida do indivíduo para com Deus.

5 CONCLUSÃO

Passado todo o percurso no qual apresentamos as concepções de Estado em Hobbes e Nietzsche, chegou a hora de verificarmos o que torna tão importante o debate sobre o pensamento desses pensadores, como também, como esses pensamentos conseguem ter semelhanças em alguns aspectos e em outros serem tão diversos. É preciso, claro, saber que todo pensador possui proximidade com alguma determinada tradição, o que não é diferente no caso aqui apresentado. Hobbes é um dos fundadores da tradição contratualista, tradição que, dentro de sua perspectiva, tem como fundamento a ideia que o Estado surge de um contrato entre os indivíduos, tal contrato apresenta um novo paradigma, do qual a ordem se articula nos conceitos de soberania, de representação e de direitos individuais.

Com Nietzsche temos algo diverso, já que o filósofo, geralmente, não é incluído dentro de nenhuma tradição ou corrente da filosofia política. Mas, podemos perceber que mesmo diante de críticas à tradição filosófica, Nietzsche parte dessas tradições para formular as bases do seu pensamento político. Iremos, diante disso, elencar o que Hobbes e Nietzsche possuem como convergente em suas concepções.

1) A compreensão de um estado pré-social, no qual, em Hobbes, é desenvolvido como estado de natureza e, em Nietzsche, é visto como estado primitivo ou mesmo cultural. Nos dois casos, o homem é um ser guiado por impulsos, um animal instintivo e que por isso tende a viver uma vida individualista e em conflito constante.

2) O estado político ou civilizatório é visto como afastamento ou domesticação do corpo, das pulsões e paixões, e o enquadramento em um ambiente de paz regulado por leis.

3) Hobbes e Nietzsche compartilham de um realismo político, já que concebem a realidade política como fruto das relações de poder e do conflito. Muito disso é uma influência direta do pensamento de Maquiavel, já que ele, como argumenta Strauss, faz “A rejeição das causas finais (e, por conseguinte, do conceito de destino) aniquilou as bases teóricas da filosofia política clássica.” (STRAUSS, 2013, p. 332)

Depois de apresentado o que pensamos ser os principais pontos que demonstram a proximidade das concepções dos dois filósofos, destacamos que é na forma de perceber a realidade como caótica e amoral, que Nietzsche e Hobbes buscam apresentar o Estado como uma construção, tendo na existência humana e nas relações que a permeiam a estrutura que impulsionou seu surgimento, e não o contrário, como pensava a filosofia política clássica.

Apontadas as convergências, partiremos agora para elencar o que entendemos como pontos divergentes entre os dois pensamentos. Logo, começamos com:

1) Hobbes tem uma visão essencialista, compreende que a racionalização é a essencialidade humana que determina sua finalidade. Em Nietzsche, ocorre o contrário, a existência não possui sentido teleológico, uma finalidade, sendo o indivíduo destituído de qualquer essência que o guie.

2) A crença na igualdade entre todos. Já que, em Hobbes, essa crença é fundamento dos conceitos de representação e soberania. Por sua vez, em Nietzsche, essa igualdade é negada, tendo justamente na diferença de poder entre os homens a forma por meio da qual surge a hierarquização social.

3) O Estado, para Hobbes, nasce da necessidade de autodefesa e temor diante da morte violenta, já que esta seria uma tendência natural de todos os homens e principal causa para a instituição de um contrato social, um acordo entre todos. O que para Nietzsche é negado, sendo crítico por acreditar ser uma forma de sentimentalismo ideal, já que para ele o Estado é fruto da violência e imposição de poder e da força dos mais fortes sobre os mais fracos, não sendo preciso acordo já que se trata de uma imposição por meio da força.

Tendo agora elencado as divergências entre as duas concepções, fica claro que mesmo possuindo pontos em comum, trata-se de dois paradigmas que se articulam em perspectivas opostas. Hobbes lança no Estado o auge da forma social e política, tendo na pessoa artificial a engrenagem que movimenta a máquina estatal. Em Nietzsche, o processo civilizatório é a história do apequenamento do animal homem, de sua domesticação e de uma forma de pensamento que tem na negação da vida sua origem.

A partir desse diálogo desenvolvido entre os pensamentos apontados por Hobbes e Nietzsche, vemos todo um campo teórico que foi construído através do terreno conceitual que surgiu desses dois pensadores. Temos, como exemplo, os

filósofos Roberto Esposito, Michael Foucault e Giorgio Agamben, pensadores que possuem uma influência direta do pensamento de Hobbes e Nietzsche no tocante a suas reflexões sobre sociedade e política.

Entre esses três pensadores, Roberto Esposito apresenta em suas produções uma profunda modificação nas categorias que fundamentaram todo o debate político até então, categorias como a de soberania e Estado. Que, como vimos, estão presentes nas concepções hobbesiana e nietzschiana de Estado. Ele percebeu que com Nietzsche e Hobbes a perspectiva biológica faz da vida objeto da política. Esposito comentando sobre Nietzsche, afirma:

O extraordinário relevo - mas também o risco - de sua perspectiva biopolítica não está apenas no colocar a vida biológica, o corpo, no centro das dinâmicas políticas, mas também na lucidez absoluta com a qual prevê que a definição de vida humana - a decisão sobre que coisa é, qual é, uma verdadeira vida humana - constituirá o mais relevante objeto de embate dos séculos vindouros. (ESPOSITO, 2017, p. 156)

Como vemos, Esposito entende Nietzsche como precursor de um pensamento biopolítico, tendo na vida a dinâmica da política. Da mesma forma, ele age com Hobbes.

Todas as categorias políticas empregadas desde Hobbes e pelos autores, autoritários e liberais, que lhe sucedem - soberania, representação, Indivíduo - em realidade não são mais que modalidades, linguísticas e conceituais, de nominar ou traduzir em termos filosófico-políticos a questão biopolítica da salvaguarda da vida humana diante dos perigos da extinção violenta que a ameaçam. (ESPOSITO, 2017, p. 153-154)

Temos com essas citações, como também, no peso do pensamento político de Roberto Esposito na contemporaneidade, algo que nos indica a atualidade e importância das concepções hobbesiana e nietzschiana. E como citamos, Esposito não é o único a dialogar e trazer ao debate atual esses dois pensadores que marcaram sua época, cada qual de sua forma. Por fim, pensamos que o exposto nesta conclusão tenha conseguido esclarecer o que esses dois pensadores possuem de convergência e quais suas principais divergências, como também, acreditamos que foi possível, mesmo que de forma breve, trazer problemáticas que partem de Nietzsche e Hobbes para pensar temas atuais como é o caso da biopolítica.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ESPOSITO, R. **Termos da Política: Comunidade, Imunidade, Biopolítica**. Curitiba: Ufpr, 2017.
- ESPOSITO, R. **Bios: biopolítica e filosofia**. Lisboa. Edições 70, 2010.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica. Curso no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GIACOIA JÚNIOR, O. “**A autossupressão como catástrofe da consciência moral.**” In: Estudos Nietzsche, Curitiba, v.1, p.73-128, jan./jun. 2010.
- HOBBS, T. **Leviatã – ou matéria, formas e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de Rosina D’ Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- HOBBS, T. **Do Cidadão**. 3. ed. Tradução por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, T. **Do Corpo – Parte I: Cálculo ou lógica**. s. ed. Tradução por Maria Isabel Limongi e por Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Unicamp, 2009.
- JANAWAY, C. **Beyond selflessness: reading Nietzsche's Genealogy**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- NETO, Melo; TUDE, João Evangelista.. **Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia**. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2020
- MAY; SIMON, ed. **Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015
- NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2006

NIETZSCHE, F. W. **Aurora**. tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2004

STRAUSS, L. '**As três ondas da modernidade (Maquiavel, Rousseau e Nietzsche)**'. In: **Uma introdução à filosofia política. Dez ensaios**. São Paulo: Editora É Realizações, 2016. pp. 93-108. (Publicado também na Revista Ethic@ Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013)

STRAUSS, L. **Direito Natural e História**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa, Portugal, Edições 70, 2009.