

**ESCRAVOS, SELVAGENS E LOUCOS: FIGURAS DA ANIMALIDADE NO
PENSAMENTO DE NIETZSCHE, BENJAMIN E FOUCAULT**

Flávio Valentim de Oliveira

Tereza de Castro Callado

RESUMO

Este artigo pretende ser uma contribuição para a *episteme* educacional que dialoga com as teorias filosóficas de Nietzsche, Benjamin e Foucault que refletem sobre a busca de assepsia, transcendência, evolução e superação da animalidade nos indivíduos, com base em três figuras: o escravo, o selvagem e o louco.

Palavras-chave: Filosofia. Animalidade. Escravos. Selvagens. Loucos.

***SLAVES, SAVAGE AND THE MADMAN; FIGURES OF THE ANIMALITY IN THE
THOUGHT OF NIETZSCHE, BENJAMIN AND FOUCAULT***

ABSTRACT

This article intends to be a contribution to the educational episteme that dialogues with the philosophical theories of Nietzsche, Benjamin and Foucault having as reference the search for asepsis, transcendence, evolution and overcoming of animality in the individuals, based on three figures of the animality: the slave, the wild and the crazy.

Key-words: *philosophy; animality; slaves; wild animals; crazy*

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

A perda de limites morais dos homens sob as condições de uma ditadura, um totalitarismo, sistemas ideológicos, ou diante de uma “guerra e de qualquer outra situação extrema”, bem como, da nossa “natureza inadaptada”, geralmente “alternando loucura, sonho, realidade”, leva a situações comportamentais igualmente extremas que acabam mais cedo ou mais tarde exibindo a “fachada decaída da sociedade moderna” (KUTZENBERGER, 2010, 261-277). A opção pelo estudo de pensadores como Nietzsche, Benjamin e Foucault para esse artigo foi determinada pela concentração, nesses filósofos, de alternativas empregadas para produzir meios de contornar o que se convencionou por distúrbios, contra os quais eram utilizadas metodologias de “asessias de animalidade na subjetividade humana”. Sabe-se que na maior parte dos projetos de educação repercute com maior ou menor intensidade o “desejo” de liberdade ou de transcendência de animalidade e numa aceção bem precisa os humanos bem humanizados e bem socializados devem sempre se resguardar e interditar seus impulsos de animalidade. Ora, sendo o homem um animal que se autointerpreta, recai sobre ele a pressão essencialista de definir uma autoidentidade, o que muitas vezes desemboca num discurso patológico do indivíduo consigo mesmo.

Muitas das compreensões acerca da necessidade de um outro olhar sobre o nexos entre humanidade e animalidade se deve, certamente, a um conjunto de releituras críticas do próprio conceito do que é o homem e cuja contribuição (para citar brevemente apenas uma dessas vertentes) advém da antropologia filosófica em várias etapas do status civilizatório. Expressões como *homo sapiens*, *homo faber*, ou *homo economicus*, não querem dizer muita coisa e quando dizem exprimem apenas um caráter dominador e unilateral. Marramao comenta a tendência de Del Noce na Itália, a querer resolver todo tipo de problema da Modernidade em termos de *práxis*, que estaria na substituição da redenção divina pela *auto-redenção* (MARRAMAIO, 1997, 96). Para Eric Vögelin o problema da *autodivinização* do homem em exercício nas teorias de Comte, Marx e Hitler, e conseqüentemente, da *redivinização* da sociedade desvela “a íntima lógica do desenvolvimento político ocidental”

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

(MARRAMAO, 1997,95). Segundo Marramao, todas essas teorias que precisam ser debatidas pela crítica, fazem parte do *processo de gnose* da Modernidade (MARRAMAO, 1997, 94-98)

Na teoria da “complexidade” o homem é um animal polarizado, vive com suas características antagônicas, que o alteram e o complementam. O homem racional não vive sem o delírio, como prova a teoria da gnose, ele precisa do trabalho, mas se realiza no lúdico, ele empreende coisas na empiria e se satisfaz com a imaginação; ele é econômico e consumidor, é ao mesmo tempo “prosaico” e “poético”.¹

De um modo geral, a antropologia não ignora que é preciso ir além do pensamento moderno dualista que define o humano como aquele que tem qualidades “supostamente ausentes nos animais”, e o humano como imagem evolutiva que nega ou supera o animal, estruturado na teoria de “uma perfectibilidade infinita do gênero humano,” na concepção do idealismo alemão, como nos lembra Benjamin.² Essa lacuna entre a realidade do animal e a do ser humano é aprofundada pela ideia de uma racionalidade na qual o animal não tem lugar. Por esse motivo, o animal não participa do contrato social, não tem direitos, ou pertence a uma “complexidade inferior”.³ Se preferirmos uma leitura de natureza ética do problema, devemos reconhecer os animais como parte integrante de uma comunidade moral para não vê-los como objetos “inanimados”, para não impor “sofrimento desnecessário aos animais” (FRANCIONE, 2013, 17).

Diante da complexidade das sociedades contemporâneas é imprescindível estabelecer relações entre ciência, tecnologia, história, filosofia e ética, mas, sobretudo, porque o estudo da *condição animal* é visto como fenômeno eminentemente associado à reflexão crítica da ideologia do progresso, construído pelo próprio homem como signo de emancipação civilizatória. Nesse sentido

¹ MORIN, E. *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Seuil, 2000, p.7.

² Para os políticos da social-democracia alemã do começo do século o conceito de “progresso”, era um progresso da humanidade em si. Para Benjamin esse conceito dogmático de progresso não teria nenhum vínculo com a realidade. BENJAMIN, *Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas I*, Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985,p.229

³ RAPCHAN & NEVES, E.S; W. A. *Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades*. Scietle Studia, S. Paulo, v. 12, n.2, p.309-329, 2014.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

sobressai-se a indagação: o que é a natureza humana? Essa óptica teve por fim polir a lente para os desdobramentos de questões atuais como a xenofobia e a intolerância; do nexo entre o animal que tem memória, o patrimônio histórico e os processos de utopia/distopia das cidades; do animal como ícone político e como representação estética da angústia. Para esse último caso temos um exemplo na figura do cão, na gravura de Albrecht Dürer *Melancolia I* interpretada por Benjamin, como manifestação do questionamento sobre a utopia científica e suas benesses para o destino do homem, ou mais objetivamente a indagação: o saber amealhado pela civilização trará felicidade? Saberá o homem lidar com o conhecimento? Esboroa-se na figura do cão, um animal signo da fidelidade ao homem, a doença que corresponde a afecção da bÍlis negra nos humanos – a melancolia, como expressão de insatisfação ante o caos de uma época que não camuflava a realidade: o barroco.

Nas epistemes educacionais, Larossa critica a pedagogia como um pensamento ainda dependente da “ideia de homem” universal, resultante da influência das correntes essencialistas da antropologia, como também, para criticar os modelos da psicologia social do desenvolvimento que sai em busca de uma “autoidentidade”, de um “autoconceito” do indivíduo, desembocando muitas vezes num discurso patológico da pessoa consigo mesma.⁴

Se observarmos bem, um animal troca de pele, troca de plumagem, troca de geografia e diante dessas metamorfoses, talvez nenhum filósofo, tenha levado tão a sério essas nuances animais como Nietzsche. Vivenciando, inclusive, como estilo de pensamento e escrita. A esse respeito Derrida escreveu um belo livro sobre *Os estilos de Nietzsche*, do desejo filosófico de ser um “outro”, de abrir novos *fronts* de batalha, de inaugurar uma “fase nova”⁵ de trabalho, esse desejo que está presente tanto na figura da mulher como na figura do animal em seus recíprocos jogos da “distância” [*Distanz*].⁶ Não podemos nos furtar a reflexão de que a dinâmica da natureza que

⁴ LARROSA, J. *Tecnologias do eu e educação*. In: O sujeito da educação. Estudos fiucaultianos. SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p.23.

⁵ DERRIDA, J. *Esporas. Os estilos de Nietzsche*. Tradução: HADDOCK-LOBO & RODRIGUES, R; C. Rio de Janeiro: Nau, 2013, p.22.

⁶ Idem, p.30.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

impõe ao animal a metamorfose não seria a mesma que tangenciaria a todo ser vivo, ser animal, acuado nas contingências críticas de seu espaço. Benjamin comenta sobre a *metamorfose heroica da consciência burguesa*,⁷ fenômeno que evoca o desvio (*Umweg*) do processo de *naturalização da história*, que vê na cultura a reprodução da violência natural, a qual o homem é impelido nas sociedades complexas em seu “estágio avançado”, e que tem como consequência a mesma necessidade de *mimetismo*, como forma de proteção e sobrevivência, ou seja, o animal homem acaba necessitando do mesmo artifício que povoa o mundo dito “irracional”: o mimetismo. Não é por acaso que Benjamin dedica suas reflexões em 1933 à *faculdade mimética*. (BENJAMIN, 1985, 108-113)

Tem se tornado uma indagação constante diante de um antropocentrismo que continuamente vem sendo abalado tanto pelas emergentes pesquisas do “estudo dos animais”, em especial a “etologia primata”, assim como, a biotecnologia dos cyborg.⁸ Estamos na esteira do processo de desantropomorfização, na história da cultura transformada em *barbárie*.⁹ De um modo geral, não podemos mais sustentar o argumento das características dos animais como associadas a brutalidade e que, supostamente, os humanos se “orgulham de ter superado”.¹⁰

Günter Figal (2012) observou que Nietzsche “teve um faro raro para seu tempo”. Foi este faro “extraordinariamente agudo” que diagnosticou as crises, o “esboroamento” e os riscos da nossa modernidade. Esse faro que “toca tão exatamente o elemento atmosférico, a mudança da conjuntura climática histórica alterada”¹¹ fez Nietzsche associar o seu pensamento com uma certa forma de animalidade: pois um animal nunca deve sentir-se seguro, deve andar desconfiado

⁷ Ao analisar o comportamento de Franz Biberkopf, personagem do romance *Berlin Alexanderplatz* de Alfred Döblin, Benjamin cria o conceito de “metamorfose heroica da consciência burguesa” BENJAMIN, “A crise do Romance” in: *Magia e Técnica Arte e Política*, Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 59.

⁸ ACAMPORA & ACAMPORA, C.D.; R.R. “Introduction”. *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. xxii.

⁹ BENJAMIN, “Experiência e Pobreza” in: *Magia e Técnica Arte e Cultura*, Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 115

¹⁰ ACAMPORA & ACAMPORA, Opus cit, p. xxii.

¹¹ FIGAL, G. *Nietzsche: Uma Introdução filosófica*. Tradução: CASANOVA, M.A. Rio de Janeiro: Mauad, 2012, p. 24.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

pelos terrenos onde pisa, sentir as mudanças no ar. Figal descreve com exatidão esses aspectos no estilo da escrita nietzschiana:

Aqui escreve alguém que não se acredita sobre o solo mais seguro de categorias e conceitos clarificados, que continua escrevendo e corrigindo as intelecções de outros em meio ao espaço bem cuidado, por vezes certamente limitado da ciência normal. (FIGAL, 2012, 24)

A temática da animalidade adquire outros contornos no pensamento foucaultiano. Ela se desdobra para uma reflexão da periculosidade social e de uma suspeita das epistemologias, especificamente no que diz respeito aos porquês de determinados modos de conduta serem caracterizados e classificados como “loucura”, “criminalidade” e “sexualidade”.¹² Se para Foucault esses conceitos correspondem a “determinados momentos históricos totalmente ignorados” pelas epistemologias tradicionais, isso não se deve ao fato de que esses problemas trazem à tona toda a questão da animalidade aos estatutos da razão, tais como: irracionalidade, ferocidade, sujeira, enfim, a face reversa da razão? Ao mesmo tempo, o pensamento foucaultiano indaga sobre os porquês de um pensamento que nos faz acreditar que a sociedade precisa de um “extenuante sistema disciplinar para submeter-se” (KAMMLER; SCHNEIDER, 2008, 205).

Outro importante contexto é que muito embora Foucault não tenha escrito algo sobre as “questões ambientais”¹³, muitos de seus textos servem de base para relevantes *insights* sobre o ambientalismo. Alberts (2013) mostra que é inegável a vasta influência foucaultiana nos escritos das ciências humanas e sociais que tratam das relações éticas e políticas sobre a natureza, particularmente como a governamentalidade e a biopolítica administram “territórios geográficos” e as “populações humanas”, enfim, de como a modernidade é “um momento de intervenção humana de controle e domínio do biológico em geral” (ALBERTS, 2013, 544), o que toca especificamente na sua relação com a ética ocidental, com a

¹² KAMMLER, C.; SCHNEIDER, Rolf P. Ulrich (Hrsg.) *Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2008, p.205.

¹³ ALBERTS, P. Foucault. “Nature, and the Environment”. In: FALZON, C.; O’ Leary, T.; SAWICKI, J. *A Companion to Foucault*. USA: Oxford, 2013, p. 544.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

democracia e a biopolítica. Benjamin nos alerta para esse fato utilizando a dramaturgia luterana do século XVII como expressão dos sinais que deslocam o “sujeito do conhecimento histórico” para a posição de objeto na medida em que se sobressaem, nas contingências históricas o cerceamento operado pelo poder instituinte e mantenedor do direito, que se expressa na lei positiva, Para Benjamin ela tem sua derivação no *poder mítico*.¹⁴ Subjaz a essa legitimação a noção de fragmento e resta ao homem submeter-se à normatividade do *sistema jurídico* em toda a sua operacionalidade, inclusive em instituições como a *polícia* ou o *sistema militar*. É sob sua tutela que se cruzam as noções de biopolítica, como veremos se expressar na democracia moderna. Não só a lei positiva deriva do *mito*. Toda a metrópole moderna sofre influência do *mito*, herdando dele a *fantasmagoria* que penetra todas as relações, inclusive a política. Podemos ainda dizer que uma das grandes críticas e atualidade do pensamento social de Nietzsche está focada naquilo que podemos chamar de ascensão política da obtusidade na democracia moderna. E, ao mesmo tempo, é bastante conhecida a crítica nietzschiana ao darwinismo político e moral do século XIX principalmente na inversão da lei evolucionista, onde os mais fracos ditam o ritmo da cultura, nas suas formas mal digeridas da escravidão ou o que nos convém chamar aqui de animalidade escrava. Sloterdijk (2012) parece ter sintetizado bem o drama das nossas democracias atuais quando afirma que todo o aparato democrático não conseguiu “filtrar”¹⁵ as novas formas de vida ressentida e ofendida e, portanto, o animal político está sempre pronto para odiar e ferir.

Pode-se dizer sem nenhuma cerimônia que Nietzsche é um filósofo do século XXI. Retomado como grande crítico político, principalmente diante da proliferação de coletividades e moralidades escravas em escala nacional e internacional, os argumentos nietzschianos adquirem cada vez mais evidência diante de uma esfera

¹⁴ BENJAMIN, “Crítica da violência, crítica do poder” in: *Documento de Cultura Documento de Barbárie* (Org. Willi Bolle), Tradução de Celeste Ribeiro de Sousa et alii, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 167.

¹⁵ SLOTERDIJK, P. *Ira e tempo*. Ensaio político-psicológico. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p.42.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

pública que nada mais é do que reflexo da psicologia e da economia da guerra, em geral, da guerra movida pelo ressentimento.

Daí a importância de revisitar o texto *O Estado grego* de Nietzsche, pois, uma das tendências do ressentimento se aguçar cada vez mais em nossa época se encontra na crise da fantasia liberal do heroísmo do trabalho, da dignidade humana e da ascensão de todas as classes.

Em outras palavras, a escravidão se dissimulou. Questões como a disciplina e a domesticação recaem novamente sobre a vida escrava (a que Benjamin irá chamar de “corveia anônima”), principalmente, como falsas promessas liberais na vida democrática.

Mas a reflexão sobre o nexo entre escravidão e animalidade não se coaduna com interpretações que vêm o programa filosófico nietzschiano como uma justificativa de sistemas autoritários, muito pelo contrário, a proposta libertária nietzschiana reside, num primeiro momento, na constatação de que a vida tem realidades escravizantes e o que se faz dela é sempre uma tentativa de domesticação da animalidade por modelos civilizatórios com propósitos dominadores. Por isso, a valorização do animal da cultura ou o que Vanessa Lemm designou de “política da cultura”¹⁶ é algo sempre presente em Nietzsche como experiência emancipatória da própria animalidade humana, vista sempre sobre condições disciplinares e exploratórias. Com efeito, essa reflexão sobre o escravo como animal nos motiva a revisitar o texto *O Estado grego*, texto em que Nietzsche confronta a escravidão helênica com a “dignidade humana” liberal. Dignidade humana prometida pela dignidade do trabalho, princípio moderno que não apenas deu às costas como imaginou ter superado a lição grega de que o trabalho é um “ultraje”.¹⁷ No *Estado grego* não encontramos, portanto, a história da dignidade do trabalho e, sim, os rastros da crueldade em nosso princípio civilizatório.

¹⁶ LEMM, V. *Nietzsche's animal philosophy*. Culture, politics, and the animality of the human being. New York: Fordham University Press, 2009, p.48.

¹⁷ NIETZSCHE, F. “O estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000.p.17.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

Em um retorno à visão trágica do mundo, percebe-se que a própria experiência moderna está de certo modo ligada a descoberta dos sujeitos da “trágica dimensão da experiência”.¹⁸ Não se pode negar que existe uma sintaxe violenta do uso da animalidade nos diálogos trágicos, questão observada por Foucault tanto na exposição de *O governo dos vivos como em O saber de Édipo*. Esse aspecto é percebido justamente na figura do mensageiro (personificado às vezes em animais, às vezes em escravos).. Não são raras as passagens que indicam na figura de Édipo: o soberano, como aquele que age como um cão desenfreado, que desqualifica os mensageiros rivais como Tirésias, mas precisa extrair verdade da memória rude dos escravos por meios jurídicos violentos. Procedimento que se voltará contra Édipo, enxotado como um “cão”.¹⁹ O mundo da tragédia grega sempre se misturou ao mundo do crime, ao universo animalesco.

O escravo, que deve se portar como animal dócil, é também a testemunha da narrativa trágica de Édipo. Há nesse caso uma transição da figura do escravo para a figura do selvagem. É curioso notar que em alguns aspectos o selvagem foi visto como imagem metafísica do passado, uma espécie de testemunho da nossa superioridade moral perdida no afastamento de nossa condição primitiva. Esse fenômeno Nietzsche designou, duplamente, como “superstição de Rousseau” e wagnerismo do “regresso à natureza”.²⁰ A etnologia foi em muitos aspectos uma espécie de cura da visão do passado, uma chave importante para entender o avesso da cultura. Que avesso? De que a linha histórica entre o selvagem e o moderno não foi a crise da bondade, mas sim o problema do sacrifício da alma ou do sacrifício da subjetividade e, nesse sentido, o contato entre a alma selvagem e a alma ascética ainda é um problema entre superstição, poder e subjetivação.

¹⁸ COOK, Deborah. “Nietzsche, Foucault, Tragedy”. *Philosophy and Literature*, v. 13, n.1, april 1989, pp.140-150.

¹⁹ SÓFOCLES, *Édipo Rei*. Tradução: CAMPOS, G. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.86.

²⁰ NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches I. Ein Buch für freie Geister*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 2. Verlag de Gruyter, Berlin: 1980, p.463.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

Portanto, cultura e natureza, animalidade e humanidade foi um debate central na época de Nietzsche. Em parte, isso se deve às ressonâncias da obra de Schiller e sua crítica aos projetos contratualistas o que, de certo modo, empurrou Nietzsche para um diálogo (para além do idealismo e romantismo alemão) com os etnólogos. A etnologia era vista como uma ciência rebelde, uma ciência que oferecia uma realidade avessa do que se propagava e se acreditava em relação aos projetos metafísicos da antropologia humana e do próprio darwinismo. A questão é que o otimismo iluminista via mal o passado humano. A crítica nietzschiana à modernidade dirige-se à visão do homem selvagem como um embusteiro. A filosofia da animalidade nietzschiana empreende uma crítica interna ao programa contractualista de Rousseau.

Em Benjamin observamos igualmente uma rejeição à ideia rousseauísta de um bom selvagem em estado de natureza. A criatura possui uma ambivalência que se expressa em Bem e Mal: “A criatura” para a dramaturgia alemã seiscentista (*Trauerspiel*), analisada por Benjamin como pré-história da modernidade, “é o único espelho em que o mundo moral se revelava mas essa revelação só podia se dar com distorções (BENJAMIN, 1984, 114)”. O exercício de uma dualidade no barroco é uma descoberta que ilumina a ausência de distância entre o mundo natural e a história. Há na política um processo de *naturalização* da história que enxerga no processo civilizatório a mesma degradação que acomete os seres vivos, sob o conceito de *physis*. A decadência do corpo, degradação e deliquescência moral situam-se no mesmo espaço, como expressão da *physis* culpada, na óptica dos remanescentes teológicos herdados da Idade Média pelo barroco e que fizeram dele, apesar de todo processo de secularização movido pela Reforma, uma época de *hegemonia cristã incontestada*.²¹ Mas contraditoriamente, essa tendência não apaga, na mentalidade da época, a percepção de uma “imanência da história com a natureza”. (BENJAMIN, 1984, 91). A história expressa igualmente a selvageria da natureza. Nesse caso o controle das paixões é um alerta constante àqueles que se encontram em posições

²¹ BENJAMIN, Opus cit, p. 102

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

relevantes, como ao soberano.²² Advém desse fato sua melancolia, que o faz contemplar a miséria de própria condição, apesar das teorias em torno da figura real, que insistem em ver no exercício real a “função sacrossanta dada por Deus”.²³

A noção de selvagem adquire um sentido político bem definido em Foucault, isto é, o selvagem é aquele que se expõe à cólera pública e arrisca a sua vida: o selvagem cínico. Daí o interesse de Foucault pela careta cínica, pois a figura do animal e do selvagem funcionam também como uma crítica dos estereótipos na história da filosofia.

Em *Crepúsculo dos ídolos* a filosofia de Nietzsche brinca com os estereótipos, que parodia constantemente a máxima do animal racional: do animal que se tornou mais racional e menos animal, o animal racional que maltrata os seus sentidos ao invés de aguá-lo para obter, inclusive, “outros ouvidos”, pois afinal de contas, não é propriamente uma falha ter um “mau ouvido” para perceber o “som oco”²⁴ dos ídolos e, nisso, os animais tem uma vantagem, eles não criam ídolos. Um filósofo precisa ter sangue quente, ser desconfiado, arredio, guardar distância e, ao mesmo tempo “sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada, que se tornou pesada em demasia” (NIETZSCHE, 2006, 17). É com essa filosofia da animalidade que Nietzsche se opõe à figura do homem como animal temperante, mais precisamente do fenômeno do cornarismo: termo que faz referência ao escritor italiano Luigi Cornaro que em sua obra *Discurso de uma vida temperante* (1588) defendia uma arte da dieta para expulsar os vícios mais vergonhosos da animalidade humana. Animalidade e prazeres vergonhosos é o tema também de uma incursão ao problema dos aphrodisia exposto por Foucault em *História da sexualidade II: do uso dos prazeres* que discute sobre a animalidade na ética e na prática sexual.

Portanto o nexos entre loucura e espírito livre nunca pareceu estranho ao pensamento nietzschiano por um motivo muito peculiar: era preciso, de certo modo, a clarividência de um louco para denunciar, inclusive, os processos de falsificação da

²² BENJAMIN. Opus cit, p. 97

²³ BENJAMIN, Opus cit, p.95

²⁴ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.17.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

vida em nome da racionalização/normalização dos indivíduos. Falsificação da vida que remonta às filosofias problemáticas de Sócrates à Descartes, cujo interesse maior de Nietzsche é demonstrar a queda do animal racional em um animal artificial, especificamente da ideologia do rebanho e sua deterioração em delírios coletivos por algum tipo de salvação política e moral. Nesse aspecto, se a história da razão é de alguma maneira a história da loucura, isso se deve ao próprio sentido da desconfiança que Nietzsche atribuiu ao projeto de conquista da sanidade e até mesmo as técnicas de cura do racionalismo. Surge assim para Nietzsche o contraste entre a loucura dionisíaca e a loucura moderna. A loucura dionisíaca era tão saudável aos gregos: as bebidas, as danças, as máscaras e as risadas que por seus conteúdos transgressivos devolviam a essa cultura sua alegre vida e que estabeleceu antídotos contra uma concepção de mundo tirânica e pessimista. Caminho oposto tomou a loucura quando a tratamos no âmbito das ideias modernas e, com efeito, surge assim a figura do alienista, um racionalista e moralista que se propõe a curar o animal sofredor. Observamos a menção a temática da cura da melancolia em Benjamin, no circuito da corte, que introduz a figura do bobo, do palhaço. Essas personagens assumem uma valoração no cenário de intrigas em volta do trono, no universo de um “mundo fechado de destino” (*Verhängnis*),²⁵ que assedia o soberano na sua responsabilidade de conduzir o reino, dentro da ordem e prosperidade, e distante dos conflitos. O príncipe, como *paradigma do melancólico*,²⁶ precisa ser distraído, na sua função, para se manter incólume à ameaça constante de queda. Pascal alerta sobre a condição principesca: “A alma não encontra em si nada que a satisfaça. Quando pensa em si, não há nada que não a aflija, diz.”²⁷ A superioridade do bobo diante da

²⁵ É preciso compreender que a concepção de destino no *Trauerspiel* do barroco se distancia do conceito de destino na tragédia grega, ditado pelas moiras. No *Trauerspiel* a representação da história se dirige à crítica do poder de um homem sobre outro. Já para os antigos, a tragédia é movida pelo destino metafísico.

²⁶ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit. 165

²⁷ “A dignidade real não é suficientemente grande em si mesma para que seu detentor se torne feliz com a simples visão do que ele é? Será preciso ainda distraí-lo desse pensamento, como os homens vulgares. Admito que desviar um desses homens de suas misérias domésticas ocupando sua mente com a preocupação de dançar bem, é um meio de fazê-lo feliz. Mas ocorre o mesmo a um rei? Será ele mais feliz apegando-se a esses vãos divertimentos, mas do que à visão de sua grandeza? (...) Faça-se uma experiência. Deixe-se um Rei inteiramente só, sem nenhuma satisfação dos sentidos.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

figura real é medida pela sabedoria que ele retém das maquinações e intrigas da corte que assaltam a paz e vitimam o soberano até a deposição ou a morte. Conhecedor das condições de fragilidade do trono, diante das constantes ameaças do cortesão intrigante, é notório o “desprezo do bobo pela arrogância da vida na corte” (BENJAMIN, 1984, 147).

Quando Nietzsche desenvolve seus argumentos sobre o delírio coletivo como infecção política, como ideologia de rebanho é impossível não perceber uma antecipação ao que Freud veio chamar mais tarde de *Psicologia de massas*. Mas seria Nietzsche um delirante? Um delirante aristocrata e reacionário como sustenta Losurdo. Ou agora, mais do que nunca, é preciso recorrer a Nietzsche para abrir uma nova frente de luta contra as apropriações neoliberais e seus delírios do *Übermensch* como destaca Zumbini.

Se Adorno expôs na *Dialética Negativa* que um estudo sobre o mundo do espírito e a história natural deve levar em consideração que as forças produtivas da sociedade se apropriam dos “maus instintos” para depois devolver aos indivíduos a sua “falsa identidade”.²⁸ Foucault reconheceu, no diálogo com a Escola de Frankfurt, que o problema da animalidade em sua filosofia aponta para uma “análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental”, que ela se enreda na questão da “tecnologia política dos indivíduos”.²⁹ Desse modo, a história da nossa razão política é uma história nebulosa no que diz respeito as antinomias entre animalidade e humanidade, uma constante suspeita entre “leis humanas” e “leis naturais” e, por conseguinte, demarca de maneira problemática as fronteiras entre a biopolítica - cuidar e lucrar com os vivos - e a “tanatopolítica” - o direito de massacrar os indivíduos.³⁰

Sem nenhum cuidado do espírito. Sem companhia, pensar em si mesmo com todo lazer, e verificar-se-á que um Rei que se vê, é um homem cheio de misérias. Não é por outra razão que isso é cuidadosamente evitado”. Pacal citado por BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, 166-167.

²⁸ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*. Tradução: Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 97.

²⁹ FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Tradução: Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, 67.

³⁰ Idem, p. 68.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

Benjamin gerencia a problemática do biopolítica ao analisar o comportamento do soberano barroco diante da imposição de governabilidade em um sistema absolutista em que só cabe a ele unicamente decidir sobre o destino dos demais homens, ou seja, salvar ou deixar morrer. A hesitação, no ato de decidir (*Entschlussfähigkeit*), leva o príncipe barroco, o mais das vezes à loucura, pois a decisão política do rei tem força de lei.³¹ Nesse caso é a lei viva (*Nomos empsychos*). A imposição de ter de tomar uma iniciativa, que lhe cabe unicamente, suscita nele atitudes animais. Não é por acaso que as figuras de El Greco pintor barroco por excelência, exibe figuras com cabeças e crânios diminutos incapazes de pensar. A colisão de sistemas fechados como o do absolutismo seiscentista com a experiência da espontaneidade individual, cavando um abismo entre realidade e existência, provedora de instabilidade e esvaziamento é a condição precípua para a criação de patologias. Koselleck cometa sobre a patogênese do mundo burguês, em *Crítica e Crise*, afirmando sem medo que a consciência pode matar. E completa que, nesse sistema fechado “não é a verdade que faz a lei e sim a autoridade. (*Auctoritas, non veritas, facit legem*)”³²

Sobre o nexos entre o estado patológico e o estado animalesco pelo prisma da experiência moderna da loucura, nunca se escondeu que sob o rosto resignado dos loucos poder-se-ia ir além em relação à experiência da liberdade. Na *História da loucura* já se encontra inscrita a cisão entre uma animalidade maligna e uma suave animalidade. Mas essa dicotomia não é um debate teológico e, sim, um debate médico e econômico. A ressonância desse debate foucaultiano sobre a animalidade patológica é absorvida por pensadores como Byung-Chul Han e sua *Psicopolítica*, cujas formas de otimização pessoal seriam o novo modelo neoliberal de animalidade, isto é, de animal feliz. Por isso mesmo nossa leitura defende que a *História da loucura* é uma obra inesgotável para se pensar a biopolítica hoje. De acordo com Lemm (2009), se o primeiro princípio da vida é a autopreservação, os indivíduos se dão

³¹ KOSELLECK, Reinhard, *Crítica e Crise*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, 31

³² KOSELLECK, *Opus cit*, p. 31

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

conta de que à medida em que não são autossuficientes a própria vida apresenta condições escravizantes, pois estão sujeitos às necessidades. Todo projeto de civilização não deu às costas a isso. Com efeito, o animal humano foi “atraído por buscar a companhia dos outros para sobreviver”, justamente pela falta de autossuficiência, assim, a vida em sociedade com os outros é uma lembrança escravizante.³³ É em função disso que Lemm distingue no pensamento nietzschiano entre uma “política da civilização” que institui formas sociais de “disciplina e domesticação” da vida animal e uma “política da cultura” que se propõe a emancipar a animalidade humana de uma “sociedade normalizada pela prática da dominação e da exploração”.³⁴

Mas é bem verdade que *O Estado grego*, escrito em 1871, pode ser mencionado como o texto mais retrógrado de Nietzsche por sua inequívoca defesa da escravidão no mundo antigo. Nesse texto póstumo, a “dignidade do homem” e a “dignidade do trabalho” são criticadas por ser uma fantasia moderna. Foi então necessário uma roupagem filosófica e religiosa para transformar um “meio de tormento” em algo de “valor”.³⁵ A condenação do ócio e a interiorização do trabalho por parte do luteranismo que pregava “jejuns, vigílias, fadigas” como forma de “adestramento” e “governo do corpo” já era uma importante crença de que através do trabalho o “homem interior está ligado a Deus”.³⁶

Quanto à docilização do corpo, Benjamin dá um exemplo extraído da mentalidade da época barroca que acabou exalando do conteúdo de verdade da arte (*Wahrheitsgehalt*). E tem, como para Nietzsche, a influência do rigor da moral de Lutero. Trata-se da construção da *Allegorie* para a figura principesca na moldura política absolutista, que se espelhando na imagem de Deus, fratura o sistema jurídico do principado barroco, para praticar a penitência cristã de forma velada. É sabido que

³³ Idem, 49-50.

³⁴ Idem, 49.

³⁵ NIETZSCHE, F. “O estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000, 17. Doravante citado como EG, seguido do número da página.

³⁶ LUTERO, M. *A liberdade do cristão*. São Paulo: Unesp, 2015, p. 157.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

cabe, na visão desse período absolutista, à autoridade máxima, isto é, ao rei, o estado de exceção (*Ausnahmzustand*) ditatorial em situação de conflito civil-religioso. Para a mentalidade política do barroco, mergulhada dessa forma, em *um trompe l'oeil* - um olhar enviesado sobre a realidade, o importante era julgar e punir contanto que se preservasse o trono, uma forma de evitar a queda dos reis, comum em uma situação conflituosa. Pois a queda era vista como natural no processo histórico, na percepção da naturalização da história. Quem estivesse no trono deveria contar com esse fenômeno, que o estado de exceção deveria coibir a todo custo, na prescrição do Direito Constitucional da época. A própria Cúria estava em consonância com ele. No entanto não se deve perder de vista a *hegemonia cristã incontestada do barroco* ³⁷ onde a prática da fé era o motivo para fazer da Religião, da Moral ou da Pátria pretextos intercambiáveis para a penitência,³⁸ único caminho para se assegurar da transcendência, vetada, através da crítica a indulgência, nas teses de Lutero. Nesse contexto a alternativa³⁹ pela compaixão, se vale dos remanescentes teocráticos da teoria de John de Salisbury onde o rei, abrindo um estado de exceção na alma, para salvar o súdito, espelha a equidade de Cristo (*Cristhus aequitatis*) ⁴⁰e a *Imago Dei*, mesmo que essa decisão tomada a todo custo lhe provoque o martírio. No entanto o senso comum não levava em consideração a atitude cristã, realizada com o sacrifício da vida. O sistema jurídico do principado barroco, só via na lei sua expressão máxima, onde o Estado não era apenas um deus mortal: tornava-se também o *automaton*, a grande máquina, e as leis, alavancas acionadas pela vontade absoluta do soberano para manter a máquina do Estado em funcionamento.⁴¹ Assim como Cristo morreu por nós, o rei deve se sacrificar pelo reino. Era esse o tema da tragédia hagiográfica, ⁴² realizada sobre o sacrifício do próprio corpo, inclinado à prática da compaixão cristã.

³⁷ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p.102.

³⁸ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 112

³⁹ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*. Opus cit,

⁴⁰ KANTOROWICZ, Ernst, *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 76

⁴¹ KOSELLECK, *Crítica e Crise*, Opus cit, p. 33.

⁴² BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 136

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

O elemento de martírio era levado, na teatralização da ambição do homem, às últimas consequências, através da exibição do cadáver. Ele é a agulha sismográfica das paixões, do desejo de poder.⁴³ Ele aparece, no teatro, como *supremo adereço cênico (Requisit)*.⁴⁴ O exemplo que Benjamin retira do *Trauerspiel* para mostrar a necessidade a democracia não podia ser mais contundente. O elemento crítico destilado de um tal sistema realça a necessidade de se dilatar o *topos* político para uma experiência *lato sensu*, em que todos celebrem a política com seu quinhão de trabalho e responsabilidade. Enquanto para Benjamin o compartilhamento no labor cotidiano tem seu viés redentor, sobretudo na política, pois para ele, *genial é industriabilidade*,⁴⁵ segundo Nietzsche, os “gregos não precisam da alucinação conceitual do trabalho, entre eles se expressa aterradora sinceridade que o trabalho é um ultraje” (NIETZSCHE, 17) e, portanto, nos deparamos com uma questão crucial: como foi possível a uma civilização que usava de maneira abjeta a escravidão ter produzido tantos gênios nos planos cultural, político e militar? Nietzsche tem plena consciência de como a sensibilidade burguesa e a consciência revolucionária do século XIX ostentavam discursos de superioridade em relação ao helenismo. Assim, o que aparentemente parece ser uma denúncia contra o modelo clássico de sociedade e seu passado vergonhoso de submissão animal, se vislumbra tão simplesmente aos olhos de Nietzsche como preconceito, uma falsa consolação de mundo. Por trás de todo otimismo desenfreado, a cultura moderna se especializou na arte das dissimulações. Aliás, essa mistura entre otimismo e dissimulação atingiu em cheio as “camadas mais baixas”⁴⁶, um fenômeno perigoso que confunde dignidade do trabalho como pressuposto da “felicidade terrena”.⁴⁷

Rethy (2002) observou que, posteriormente, Nietzsche no *Nascimento da tragédia* irá ressaltar a “sabedoria da aparência” entre os gregos. A aparência e o

⁴³ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, 155.

⁴⁴ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, 242

⁴⁵ BENJAMIN, *Rua de mão Única*, Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 14.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução: GUINSBURG, J.; São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 109. Doravante citado como NT.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. NT, p. 110.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

brilho são tomados como traços de uma cultura forte, bastante distinta da dissimulação moderna e sua promessa de dignidade humana. Por isso os gregos cultuavam Apolo, o deus de todas as “forças plásticas”, o “deus brilhante” que “governa as aparências”, o deus enganoso que sonda à “beira do abismo”, que produz o sofrimento, mas que se sobressai como artista de “uma libertação alegre”.⁴⁸ Acerca dessa comparação entre o mundo grego e o mundo moderno, Nietzsche constata que:

Nos tempos modernos, não é o homem com necessidade de arte, mas sim o escravo quem determina as noções gerais: nas quais sua natureza tem que indicar com nomes enganosos todas as relações, para poder viver. Tais fantasmas, como a dignidade do homem e a dignidade do trabalho, são os produtos indigentes da escravidão que se esconde de si mesma. Tempo funesto, em que o escravo precisa de tais conceitos, em que é incitado para a reflexão sobre si e sobre aquilo que está além dele! (RETHI, 2002, 63)

Certamente, o *Estado grego* não é um texto muito palatável, inclusive para os nietzschianos. Contudo, não se pode negar que esse escrito é um dos mais influentes na reflexão sobre cultura, animalidade e crueldade. De um lado, não se pode desvincular seu polêmico conteúdo sobre a “origem assustadora do Estado”⁴⁹ das incidências filosóficas do século XVIII que diz respeito à crueldade como um tipo específico de emoção política. A filosofia de Kant, por exemplo, ao preconizar na obra *Para a Paz Perpétua* uma constituição republicana mundial, reconheceu que a hostilidade é muito mais um estado político entre os homens do que o sentimento de cooperação e, por isso mesmo, a paz deveria ser “instituída”, já que ela não é um “estado natural”.⁵⁰ Outro exemplo a ser destacado é o pensamento de Hegel. O filósofo de *Princípios da Filosofia do Direito* tinha criticado a categoria da *paz perpétua kantiana* como forma de solidariedade entre os Estados: seu argumento é de que os longos períodos de cooperação escondem as antíteses dos Estados particulares e empurra a vida civil para uma estagnação humana, pois, das “guerras resultam fortalecidos não somente os povos”, como também “nações que têm discordâncias

⁴⁸ RETHI, R. “Schein in Nietzsche philosophy”. In: ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche and Modern German Thought*. London/N.York: Routledge, 2002, p. 63.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ KANT, I. *A paz perpétua*. Tradução: MORÃO, A. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p.144. Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

em si mesmas adquirem paz interna, por meio de guerras com o exterior” (HEGEL, 1997, 161). Pacificar a hostilidade ou criar meios catárticos para nossa animalidade? Seja como for, esses textos da filosofia política e da filosofia do direito não deixam de atestar duas realidades cruéis: a paz é sempre um estado artificial (na acepção kantiana) e nossa animalidade política é sempre uma humanidade belicosa, sob o risco de que a mesma seja estagnada (na acepção hegeliana).

Por outro lado, é indiscutível que esse texto nietzschiano é retomado nos grandes debates sobre a função contemporânea do Estado sob diferentes matizes teóricas. Hans Kelsen, certamente, não era um nietzschiano. Contudo, sua obra *O Estado como integração* (1930) percebe que o debate sobre “O Estado como super-homem” (*Übermensch*) (KELSEN, 2003, 31) retoma uma dificuldade premente em toda teoria da legalidade, anunciada antecipadamente nos escritos do jovem Nietzsche, a saber: como equilibrar a legalidade e, sobretudo, como torná-la presente na vida dos indivíduos modernos? Kelsen dirige aos seus adversários a crítica de que a teoria do Estado como realidade espiritual (teoria muitas vezes simplificada grosseiramente na “esfera das normas”) se opõe a tradição jurídica que insiste em ver a estrutura estatal como “pêndulo”, versão mecânica e inconciliável que oscila entre o “conteúdo ideal e a vida real”, entre “natureza” e “vida espiritual”, entre “psicologia” e “biologia”, como se o Estado fosse “atemporal”, como se fosse possível “normas” sem os “valores”.⁵¹ Mas se para Kelsen o direito teria uma outra história, diferenciada pela ruptura com o poder e a violência, ou melhor dizendo, de que o direito não é “idêntico ao poder”⁵², para Nietzsche não apenas o direito se apropria dos mitos da violência, como existe um conteúdo arrefecedor da animalidade produzido pela democracia moderna. Isso leva Nietzsche a afirmar que “os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre”.⁵³ Por outro lado, por detrás de

⁵¹ Ibidem, p. 32.

⁵² GIACÓIA JUNIOR, O. “Violência e direito. Para uma genealogia da justiça” in: *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p.60.

⁵³ NIETZSCHE, F. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000, p.25.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

todo conceito de “igualdade” e de “direitos fundamentais do homem” não existe nenhuma “piedade” pelos que sofrem.⁵⁴ Daí a sociedade liberal se escandalizar com os “movimentos sociais reivindicatórios, de caráter revolucionário, com sua exigência de justiça e igualdade de direitos”.⁵⁵

Isso não quer dizer que Nietzsche não reconheça que o Estado cumpre um papel social e histórico. O Estado serve para organizar o caos das “massas”, evita a “decomposição química” da sociedade, contém o “egoísmo” dos indivíduos.⁵⁶ De certo modo, esse texto de Nietzsche nos faz lembrar também do ensaio de Engels *Sobre a Autoridade* (1873), pois seria o “princípio da autoridade” um mal absoluto?⁵⁷ Indagou também Engels. Mesmo que Engels faça uma clara distinção entre autoridade e autoritário, o princípio da autoridade não se faz sem “subordinação”.⁵⁸

Benjamin vê de forma diferente o princípio da *autoridade*. Ele desenvolve esse conceito em “Experiência e Pobreza”, e o distância do conceito de “autoritarismo” exercitado nas experiências ditatoriais. Autoridade para Benjamin é o princípio que orienta, educa, não coage, nem inibe. Ela é um poder invisível, estruturado na competência. A autoridade dá *conselhos*, “o conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria”. A sabedoria que a autoridade passa, em uma relação espontânea, para sua descendência, é o “lado épico da verdade”.⁵⁹ A autoridade é invisível. Ela é respeitada igualmente com espontaneidade, enquanto o autoritarismo ocorre na ditadura e se mantém somente através da mega-máquina da propaganda. O autoritarismo não se sustenta em valores concretos como o princípio da autoridade, baseado no conhecimento. Ele precisa da coerção, da ilusão, do engodo, de valores fictícios, abstratos que não tem correspondência na realidade. O mais terrível para Nietzsche é a destruição de uma cultura marcada pelos valores

⁵⁴ EG, p. 18.

⁵⁵ GIACÓIA JUNIOR, O. “Violência e direito. Para uma genealogia da justiça” in: *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 64.

⁵⁶ EG, p.19.

⁵⁷ ENGELS, F. *Sobre a Autoridade*. Obras escolhidas 2. São Paulo: Alfa-Omega, 1988, p.185.

⁵⁸ Idem, p.186.

⁵⁹ BENJAMIN, “O Narrador” in: *Magia e Técnica, Arte e Política*, Opus cit, p.200

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

aristocráticos, substituída pela visão “abstrata do Estado e seu parlamentarismo e a liberdade de imprensa”.⁶⁰

Com efeito, a fisionomia da cultura grega é uma história de “subjugação das tribos”.⁶¹ Se nos antigos Estados os escravos recebiam “um tratamento mais humano em Atenas do que em outros Estados gregos”⁶², essa realidade não deixou de ser o resultado do encontro pacífico entre os povos. Mas quando esses conquistadores subiam as “montanhas selvagens”, eles não deixavam de exercitar a paciência de um estrategista e do poder expansionista. Otto Körner mostra, por outro lado, que na era homérica o processo civilizatório se desenvolveu através de um contato constante com os animais: a pesca, os rebanhos, a caça, o transporte, os sacrifícios.⁶³ Era natural que esses mesmos animais integrassem os hinos homéricos, onde a natureza de um povo se estabelecia num estado mais “íntimo da vida animal”.⁶⁴ Desse modo, não apenas as façanhas dos príncipes na *Ilíada* e na *Odisseia*, como também os mais terríveis sinais de destruição que os abatem não deixam de se assemelhar ao movimento dos animais. Por isso mesmo, diz Nietzsche:

Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade.

Segundo Nietzsche, a instituição grega do escravo tinha como papel fundamental a “formação constante do gênio”, mesmo que às custas, muitas vezes, de outros homens. Até mesmo na doutrina platônica da *República* ideal, existia a percepção do constante risco do Estado perder-se em paixões “rancorosas e bárbaras”.⁶⁵ Em relação ao trabalho, os gregos seriam mais realistas que os

⁶⁰ MARTI, Urs. *Op. cit.*, p. 191

⁶¹ KOPP, W. *Griechische. Staatsaltertümer*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1893, p. 83.

⁶² Idem.

⁶³ KÖRNER, O. *Die homerische Tierwelt*. München: Verlag von J.F.Bergmann, 1930, p.1

⁶⁴ Idem

⁶⁵ EG p. 17.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

moralistas e liberais modernos. O trabalho é sempre “vergonhoso”. Contudo, os gregos curavam suas misérias através de “ilusões artísticas”.⁶⁶

Essa constatação histórica feita por Nietzsche no *Estado grego* que diz que mesmo no estágio mais avançado da civilização deve se reconhecer que “não há direito que em sua origem não seja demasiada usurpação violenta”,⁶⁷ ainda pode ferir o gosto do leitor moderno pelo modo com que interpreta o realismo político dos gregos. Essa constatação reverberou no jovem Benjamin e seu ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*. A tese benjaminiana mostra que o direito não é um momento “livre e independente da violência”, de que atos violentos e cruéis não são abdicados na realidade jurídica, “mas transforma-se num sentido rigoroso e imediato, em poder instituinte do Direito”⁶⁸. Na representação do *Trauerspiel* o ato de julgar é acompanhado de cólera. E nele a animalidade pode vir à tona.⁶⁹ Vale ressaltar ainda que se para Nietzsche o mito prometeico é o emblema de que não existe cultura sem crueldade, para Benjamin, o mito de Prometeu adquire uma admiração no imaginário da violência popular porque ele presentifica a admiração pelos “grandes criminosos”.⁷⁰

A questão é que, posteriormente, o problema da crueldade na cultura se tornará uma das grandes temáticas nietzschianas. Contudo, não serão mais os jogos cruéis dos gregos e romanos e, sim, o ascetismo moderno como novo tipo de tortura espiritual que o sujeito vai “autoinfligir-se, impor a si mesmo”.⁷¹

Podemos entrever, de todo modo, que o significado da política moderna para Nietzsche pode ser melhor ilustrado com o fracasso de *Zarathustra*. Quando a vinda do *Além-do-Homem* é anunciada à multidão que está presente na praça do mercado – essa multidão já tão habituada com os prestidigitadores da política – espera por um novo inventor da felicidade, mas não é a felicidade da singularidade de um homem,

⁶⁶ Idem

⁶⁷ EG, p.17.

⁶⁸ BENJAMIN, W. *Sobre a crítica do poder como violência*. Tradução: BARRENTO, J. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p.77.

⁶⁹ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 108.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ SHAPIRO, G. *Archaeologies of Vision*, Op. cit, p. 286.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

que como ensina Zaratustra: “é algo que deve ser superado” e, sim, de uma “felicidade”, como nos mostra Giacóia, “banalizada sob a forma de bem-estar, segurança, consumo, narcótico e espetáculo infinitamente reposto”.⁷² A cena é realmente contrastante, pois a pergunta de Zaratustra: “Que fizeste para superá-lo”? – é respondida no final pela multidão através do riso. Ora, é esse riso que revela o instinto político do homem moderno: da multidão que ri e odeia não apenas Zaratustra, mas a sua própria singularidade, e isso faz Zaratustra lembrar que “ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco”.⁷³ Assim, o homem moderno criou não apenas uma “falsa ordem de classificação”⁷⁴ natural que nos distingue dos outros animais como também uma falsa ordem política que supostamente instituiu a igualdade entre os seres humanos. O projeto moderno de emancipação política do escravo o conduziu a outro tipo de animalidade, a saber, do macaco duplamente perigoso que, ora recai na “superficial imitação” da liberdade, ora interpreta mal e “deturpa” as próprias doutrinas de Zaratustra.⁷⁵

O tema do escravo grego, especificamente do lugar que ocupa o escravo na tragédia, vai se desdobrar historicamente no problema de como governar os governados: ou seja, entender que por detrás da estrutura racional do Estado moderno sempre nos deparamos com dilemas e desvios do animal, da relação entre política e natureza. Para o barroco essa estrutura exige que a decisão do rei seja semelhante a de Deus cartesiano. O príncipe é o Deus cartesiano transposto para o mundo político: *Le Prince développe toutes les virtualités de l'Etat par une sorte de création continue. Le Prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique.*⁷⁶ A paixão teocrática do barroco era incompatível com sua Razão de Estado.⁷⁷ Nesse universo em que a decisão deveria partir unicamente de um rei era imperioso

⁷² GIACÓIA, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2013.

⁷³ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo C. de Souza: Companhia das Letras, 2011, p. 8.

⁷⁴ GROFF, Peter S. *Who Is Zarathustra's Ape?* In: In: ACAMPORA, C.D. *A Nietzschean Bestiary: Becoming animal beyond docile and brutal*. New York/Toronto/Oxford. Rowman & Littlefield Publishers., Inc., 2004, p. 211.p.18

⁷⁵ Idem, p. 29.

⁷⁶ BENJAMIN. *Origem do drama barroco alemão*. Opus cit, p.119

⁷⁷ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 91

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

governar fazendo-se fidedigno ao reino, através da prática estoica. para se alcançar a harmonia, para se chegar à *estabilização da história*.⁷⁸ Por outro lado diz Benjamin que o estado de Criação é o solo no qual se desenvolve o drama alemão e o soberano é influenciado por ele. Por mais alto que ele se eleve permanece criatura e como tal deve zelar pelas demais, assim como entre os animais revela-se a compaixão. Isso explica a rejeição de um ato impensado do rei chamado a observar seu estado de realeza: Mesmo no governante, a criatura elevada entre todas, o animal pode vir à tona. O homem é chamado “divino animal”, “astucioso animal”, “um animal curioso e sensível” nas expressões de Opitz, Tscherning e Buchner.⁷⁹ Hunold cria seu Nabucodonosor, acrescentando a ele penas de águia e garras e qualifica seu comportamento de animalesco e inadmissível para uma criatura, com a afirmação: “Ele ruge e demonstra sua maldade...”⁸⁰

Em *Do governo dos vivos* encontramos um deslocamento da tragédia grega de Édipo. A verdade trágica não pode ser revelada somente no palácio do soberano. Um importante fragmento deste segredo se encontra na “cabana do pastor”, isto é, de um escravo que vive como um animal acuado e silencioso: “Houve um pastor que vira o que tinha acontecido no momento do nascimento de Édipo e que havia visto como Laio teria sido morto”.⁸¹ O escravo faz parte, portanto, do jogo trágico como testemunha: “É esse pastor dos recônditos do campo que vai dar seu testemunho. É ele que dirá que Édipo é o culpado”.⁸² Em ambos os estágios de desenvolvimento da tragédia: no nascimento de Édipo e na morte de Laio, o escravo é portador de uma memória sangrenta, de uma verdade que se produz sob certas formas animalescas e criminosas, o que confirma a tese de Benjamin de que *o mito é um julgamento*.⁸³ Aqui o mito como forma de julgamento, é o conteúdo da tragédia. O escravo que cuida do mundo pacífico das ovelhas presenciou com seus próprios olhos o segredo violento do mundo dos soberanos.

⁷⁸ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, PUS cit, p. 119.

⁷⁹ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 109.

⁸⁰ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*. Opus cit, p.109

⁸¹ GROFF, Opus cit, p.5.

⁸² Ibidem.

⁸³ BENJAMIN, *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 139

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

O enigma de Édipo – assim analisou Vernant – é atravessado pelo enigma da animalidade.⁸⁴ A esfinge é uma figura híbrida, misto de mulher e leoa, sinistra combinação de sedução (não esqueçamos que o enigma era cantado) e ferocidade diante da ignorância de seus pobres interlocutores; feroz diante da nudez daqueles que não sabem. A esfinge é o monstro que indaga sobre a animalidade do próprio homem. Vernant observa que a pergunta lançada pela esfinge é permeada pelo jogo semântico com o nome de Édipo (*Oi-dipous*), pois quem é o animal *dipous*, *trípous*, *tetrápous*, literalmente o animal que tem dois, três, quatro pés? Édipo responde que é o homem. A resposta não é totalmente exata, pois resta saber quem é esse homem. Isso é que Tirésias tenta em vão dizer ao furioso Édipo.

Já em *O saber de Édipo*, Foucault utiliza uma imagem irônica do “reconhecimento” para interpretar a figura de *Édipo Rei*. Ele evoca, primeiramente, a imagem de um cão: “quem soltou os cachorros é ele próprio a presa; a pista em que os lançou os traz de volta ao ponto em que os está esperando”.⁸⁵ Essa imagem do cão que se choca com o investigador não é evocada de maneira casual e se a inserirmos no contexto das narrativas míticas veremos que os animais representam muitas vezes no mito a função de mensageiros. É preciso lembrar também que o próprio Foucault em *A coragem da verdade* gostava de usar a metáfora do cão não apenas por motivos epistemológicos: esse tipo de animalidade que exprime um bom faro, um ver além das aparências, que desencava as coisas esquecidas, mas que, sobretudo, do ponto de vista ético, é o animal oposto à vida “dissimulada”⁸⁶, que não se envergonha em mostrar sua verdadeira natureza na vida pública o próprio Foucault recorre a essas metáforas do cão: “E, quando ele estiver na pista, insistirá em ver pessoalmente aquele que esteve presente”⁸⁷. Aliás, trata-se da oposição entre cães

⁸⁴ VERNANT, J. P. Vernant. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁸⁵ FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”. In: *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução: ABÍLIO, R.C, Martins Fontes, 2014, p.211

⁸⁶ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução: BRANDÃO, E. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.221.

⁸⁷ Idem.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

e aves (do saber edipiano e do saber oracular das aves). Édipo não crê nos “gritos dos pássaros”, não segue o modelo interpretativo de Tirésias que precisa adivinhar. Édipo procura os vestígios, os rastros, método essencial para “levantar a pista do criminoso”⁸⁸, que precisa ser acuado como um animal. Para a representação positiva do animal Benjamin faz um trabalho filológico que descobre na emblemática dos antigos a origem do símbolo visual utilizado pelo barroco na dramaturgia (*Trauerspiel*). Através dessa interpretação visual podem ser auscultados os sentidos escondidos na camada enigmática dos sinais que, entre os hieróglifos dos egípcios, veem Deus por meio de um olho, a natureza através de um abutre, a paz por meio de um boi, o tempo por meio de um círculo.⁸⁹ Impressiona o valor dado pelos antigos à fidelidade do cão na descrição feita por Aegidius Albertinus para simbolizar o estado de espírito do melancólico, que vasculha o sentido das coisas para salvá-las: “o faro e a tenacidade do animal permitiam construir a imagem do investigador incansável e do pensador. Na gravura de Dürer a ambivalência desse símbolo é enriquecida com o fato de que o animal aparece dormindo. A dualidade própria do barroco, expressa no claro-escuro de sua pintura, vê os dois lados da criatura. Assim a figura do cão indica que “os maus sonhos vêm do baço, mas o sonhos proféticos são também privilégio do melancólico. Esses sonhos, comuns aos príncipes e aos mártires são bem conhecidos no drama barroco”.

CONCLUSÃO

A animalidade adquire importante significação no campo político, ético e biopolítico. No caso das filosofias de Nietzsche, Benjamin e Foucault isso se torna evidente nas temáticas do escravo, do selvagem e do louco.

Apetite e prazer, vício e animalidade. A figura do louco e seu estatuto da animalidade, ora ele aparece como imagem da domesticação política nos delírios

⁸⁸ Idem, p. 224.

⁸⁹ BENJAMIN, Origem do drama barroco alemão, p. 191’

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

coletivos, chamado por Nietzsche em *Além do bem e do mal* como animal de rebanho, ora como experimento da liberdade patologizada na imagem do animal dócil e produtivo exposto em *História da loucura*. Nas etapas investigativas desse artigo chegamos ao núcleo fundamental da temática que foi explicitar a categoria da animalidade como fenômeno intimamente vinculado aos problemas entre vida escrava e vida democrática, entre natureza moral e prazeres vergonhosos, entre delírios de poder e bestialização do louco, ora como animal desviante, ora como experimento de animalidade na biopolítica.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, C.D.; ACAMPORA, R.R. **“Introduction”**. A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. xxii.

ADORNO, T.W. **Dialética Negativa**. Tradução: Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ANDLER, C. **Nietzsche’s Social Views (1876-82)**. London: The philosophical Forum, 2009.

ADORNO, T.W. **Dialética Negativa**. Tradução: Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BENJAMIN, W. **Sobre a crítica do poder como violência**. Tradução: BARRETO, J. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

BENJAMIN, W. **Ursprung des deutschen Trauerspiels**, Frankfurt amMain: Suhrkamp Verlag, 1999.

BENJAMIN, W. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

BOESCHENSTEIN, H. **Nietzsche und das Problem der Humanität**. Source: MLN, vol, 97, n.3, German Issue (apr.,1982), p. 641. Johns Hopkins University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2906216>. Acesso: 20.04.2017.

CRAGNOLINI, M.B. "Tragedia y superficie - el saber de la superficie y el abismo de la nada". In: FEITOSA, C.[et al]; (orgs.). **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche**. V. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

FIGAL, G. **Nietzsche: Uma Introdução filosófica**. Tradução: CASANOVA, M.A.Rio de Janeiro: Mauad,2012.

_____. **História da sexualidade II**. O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

_____. **História da Loucura**. Tradução: NETO, J.T.C. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. "O poder, uma besta magnífica". In___: **Repensar a política. Ditos e escritos VI**. Tradução: PESSOA, Ana Lúcia P.; Ditos e escritos VI. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

_____. **O nascimento da clínica**. Forense universitária. Tradução: MACHADO, R. Rio de Janeiro: 2014.

_____. **A coragem da verdade**. Trad. BRANDÃO, C., São Paulo: Ed.WMF/ Martins Fontes, 2014.

_____. O Ocidente e a Verdade do Sexo. In___: **Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade**. Ditos & Escritos IX. Rio de Janeiro: GEN; Forense Universitária, 2014.

GIACÓIA JÚNIOR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: RS: UNISINOS, 2004

GROFF, Peter S. "Who Is Zarathustra's Ape?" In___: ACAMPORA, C.D. **A Nietzschean Bestiary: Becoming animal beyond docile and brutal**. New York/Toronto/Oxford. Rowman & Littlefield Publishers.,Inc., 2004.

LEMM, V. **Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo**. Traducción: M. Bascuñán, D.Rossello, S.Vásquez del Mercado. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br

LEMOS, F. **Soldados e Centauros. Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1856-1869.** Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2015.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: il ribelle aristocratico.** Biografia intellettuale e bilancio critico. Torino: Gli Archi, 2004.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia.** Tradução: GUINSBURG, J.; São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. "O estado grego". In__: **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.** Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal.** Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano I.** Tradução: DE SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos.** Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano II.** Tradução: DE SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RETHI, R. "Schein in Nietzsche philosophy". In__: ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche and Modern German Thought.** London/N.York: Routledge, 2002.

RUEHL, M.A. "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State". In__: BISHOP, P. **Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition.** Edited by Bishop, P.. Glasgow, 2003

SALAQUARDA, J. **A concepção básica de Zaratustra.** São Paulo: Cadernos Nietzsche 5, 1997.

SCHRIFT, A. D. **A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais.** São Paulo. Cadernos Nietzsche 7, 1999.

ZUMBINI, Massimo Ferrari. **Nietzsche: storia di un processo político. Dal nazismo alla globalizzazione.** Rubbettino, 2011.

Mestre em filosofia pela Unicamp/SP. Doutorando sanduíche na Faculdade de Ciências e Tecnologia/Universidade Nova de Lisboa (FCT-UNL), bolsista CAPES/MEC/Brasil. Brasileiro, residente em Lisboa - Portugal. E-mail: flavalo@yahoo.com.br

Tereza de Castro Callado - Pós-Doutora pela USP, Professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasileira, residente em Fortaleza - CE, E-mail: mterecall@yahoo.com.br